



OPERE DI
JACQUES CAMATTE

VI

COMUNITÀ
E DIVENIRE

PRIMA PARTE

Il Covile



SULLE ORME
DEL MAESTRO DELLA
KELMSCOTT PRESS E INDIFFERENTI ALLE COLTE MODE CIMENTERIALI COME ALLE MINIMALISTICHE DESOLAZIONI SENZA GRAZIE, LE PAGINE DEI LIBRI DEL COVILE FIORISCONO NELL'INVITO A RIPRENDERE LA BELLA TRADIZIONE TIPOGRAFICA EUROPEA.

Questo testo è licenziato nel maggio 2020 sotto Creative Commons Attribuzione · Non Commerciale Non opere derivate 3.0 Italia License · © 2020 Jacques Camatte · www.ilcovile.it · Pubblicazione non periodica É non commerciale, ai sensi della Legge sull'Éditoria n° 62 del 2001 · Marca tipografica di Alzek Misheff · Caratteri di pubblico dominio utilizzati : per il testo & alcuni ornamenti, i *Fell Types* di Iginò Marini, per i capilettera & decori, vari di Dieter Steffmann & altri.



Questa nuova edizione di *Comunità e divenire* segue, con poche variazioni, quella *Gemeinwesen* del 2000. Si ringraziano Alberto Lofoco e Renato Varani, insieme a tutti gli aventi diritto, per aver reso i testi di pubblico dominio.

OPERE DI
JACQUES CAMATTE
VI



COMUNITÀ
E DIVENIRE
PRIMA PARTE



INDICE

<i>L'albero indica che tutto è vita.....</i>	VII
<i>Avviso-Dedica. A tutti coloro che rifiutano la società capitali- stica.....</i>	IX

TESI PROVVISORIE.....	3
LA RIVOLUZIONE INTEGRA.....	33
L'ECO DEL TEMPO.....	41
LA SEPARAZIONE NECESSARIA E L'IMMENSO RIFIUTO.....	103
IL TEMPO DELLE LAMENTELE.....	135
VIOLENZA E ADDOMESTICAMENTO.....	147
A PROPOSITO DELLA QUESTIONE SARTRE: IL SIGNIFICATO DELL'ESSERE.....	179
EMERGENZA.....	191





L'ALBERO INDICA CHE TUTTO È VITA

L'ALBERO testimonia l'unione del cielo e della terra-suolo ove brulicano molteplici forme di vita. Testimonia la comunità, in quanto non è un'entità separata ed esiste solo attraverso l'unione con le altre forme di vita come i batteri, i funghi, ecc.

Testimonia la foresta (che è essa stessa una comunità), la piú potente forma di manifestazione della vita per proteggere il suolo, il quale, a sua volta, protegge la roccia-madre — fenomeno che rallenta il raffreddamento del pianeta grazie all'irradiazione dell'energia del nucleo!

Testimonia l'unione, cosí come il nostro rifiuto della separazione in quanto tale ma anche di ogni unione artificiale illusoria (comunità astratta, Stato sotto ogni forma, racket), che si realizza mediante il dominio di un gruppo umano su di un altro: gli uomini sulle donne, i patrizi sui plebei, i feudali sui borghesi e i contadini, i borghesi e in seguito i capitalisti sui proletari...

Spesso l'unione è stata posta come riconciliazione tra uomini e donne, dimenticando la separazione fondamentale e fondatrice, quella da tutti gli esseri viventi.

Difatti, solo se c'è riconciliazione con tutti gli esseri viventi può aversi una vera comunità, dove non esista piú il problema del potere e dell'amore, ma in cui regni la partecipazione radiante.

VIII

Rimettersi in continuità, come l'albero nella natura di cui è parte integrante, è l'unica via per rigenerare la natura e rigenerare noi stessi. Potrà allora realizzarsi il pieno godimento della partecipazione al cosmo cui è possibile accedere fin da ora abbandonando il mondo del capitale.

1991



AVVISO-DEDICA

A TUTTI COLORO CHE RIFIUTANO LA SOCIETÀ CAPITALISTICA

AVVISARE vuol dire indicare alcune linee direttrici di modo che i lettori di questa raccolta possano orientarsi facilmente nei testi, in quelli precedenti, nei successivi o in quelli che verranno. Avvisare non vuol dire aiutare, ma segnalare i sentieri affinché quanto esposto venga compreso nel modo che sia piú vicino al processo di pensiero attualizzato nel corso di questo cammino. Avvisare, dunque, per essere compresi. In seguito il lettore opererà a sua discrezione. Proprio per ciò, all'inizio, non ci devono essere ambiguità. A tale proposito vorremmo che il lettore capisse che leggendo questi testi non si troverà di fronte all'attività di una mera individualità, ma di un'individualità-Gemeinwesen; detto in modo approssimativo, ciò significa che l'autore è inseparabile da un movimento piú ampio, da un phylum.

Cosí facendo, l'autore non può riferirsi a individualità separate, gerarchizzate. Non privilegia nessuno e dedica dunque la presente raccolta a tutti coloro in cui si manifesta la pulsione a respingere questo mondo; pulsione che è una manifestazione della loro Gemeinwesen.

Tra i testi che seguono, due articolano l'esposizione del fenomeno rivoluzionario. Si tratta delle «Tesi provvisorie» (1973) — contenenti un certo numero di anticipazioni che non sono state motivate, sviluppate ecc. — e di «Violenza e addomesticamento» (1980), testo che ho redatto per

rispondere alle domande di Natalie a proposito delle tesi di Action Directe.

In questo testo si trovano le considerazioni teoriche che concernono il dominio reale del capitale sulla società e la sua antropomorfosi, *ce monde qu'il faut quitter* [questo mondo che bisogna abbandonare), la morte potenziale del capitale e la rigenerazione della natura, come anche la questione dell'intervento della specie umana sulle altre specie della biosfera.

L'analisi del dominio del capitale (o sottomissione del lavoro al capitale, secondo l'enunciazione di Marx) precede di molto l'apparizione di questo testo. Richiamiamone i punti essenziali: dapprincipio il capitale interviene nel processo di produzione immediata, il cui risultato è il plusvalore incorporato in una merce. In questa fase iniziale si limita a rimpiazzare l'antico rapporto sociale (per esempio quello feudale in Occidente): è il momento della produzione del plusvalore assoluto. Successivamente, attraverso l'utilizzo delle macchine, il movimento del capitale instaura il suo dominio reale sul proletariato: è la produzione del plusvalore relativo. Sulla base dei lavori di Marx fu agevole mostrare che, quasi contemporaneamente, il capitale s'impadronisce anche del processo di circolazione, inteso come momento della mediazione che permette la metamorfosi del *quantum* di plusvalore in *quantum* di capitale. L'unione dei due processi costituisce il processo totale di produzione. Il capitale, impadronitosi del processo di circolazione, tende a dominare in modo formale la totalità del processo produttivo. Per arrivare al dominio reale, esso deve impadronirsi dello Stato, sostituire tutti i presupposti della vita sociale con i propri ecc. Tutto ciò si è realizzato dapprima negli USA, poi in Germania, in seguito, dopo il 1945, si è generalizzato nell'Europa occidentale, e infine progressivamente all'intero pianeta.

Un simile dominio è stato intravisto fin dal 1848, allorché Marx ed Engels scrivevano nel *Manifesto del Partito comunista*:

Il capitale è un prodotto comune e non può essere messo in moto se non dall'attività comune di molti membri della società, anzi, in ultima istanza, soltanto dall'attività comune di tutti i membri della società.¹

L'analisi del dominio reale del capitale sulla società mostra che il capitale è andato al di là dei propri limiti, effettuando la sua fuga e realizzando la sua piena antropomorfosi.

Posti di fronte a questo divenire del capitale — che implica una subordinazione totale del proletariato —, ne abbiamo dedotto la fine del processo rivoluzione e la necessità di abbandonare questo mondo. Lottare contro il capitale finisce sempre per rinvigorirlo. E inoltre, constatare la situazione attuale della Terra suscita in noi l'idea che occorra rigenerare la natura nella quale la specie umana è compresa.

A proposito della fine del processo rivoluzione, è bene che si tolga di mezzo un'ambiguità. Abbiamo affermato che la rivoluzione prevista da Bordiga non ha avuto luogo, mentre il fenomeno rivoluzionario sí. Il nostro scritto «La rivoluzione integra» evidenzia che la rivoluzione procede in definitiva come fenomeno di unificazione delle diverse forze che tendono a minare la società capitalista, ma in quanto fenomeno di dissoluzione.

Infatti tra la fine degli anni Sessanta e la metà degli anni Settanta tutte le componenti del fenomeno rivoluzionario si sono affermate (vi fu anche la disfatta del piú potente centro

1 Karl Marx-Friedrich Engels, *Manifesto del Partito comunista*, in Id., *Opere*, Editori Riuniti, Roma 1973, vol. VI, pp. 499-500.

capitalista: gli USA in Vietnam) ma operando in ordine sparso con un effetto disgregante.

Con questa precisazione possiamo far capire meglio il comportamento della formazione di cui abbiamo fatto parte (la Sinistra Comunista italiana) e particolarmente quello di uno dei suoi principali membri, Bordiga, comportamento che abbiamo mantenuto fino al momento in cui il processo rivoluzionario ci è parso concluso.

Richiamiamo molto sinteticamente i diversi momenti: dopo la disfatta del 1914, la Rivoluzione russa rilancia il processo. Ma per il trionfo su scala mondiale, sarebbe stato necessario che i centri capitalisti piú potenti fossero colpiti dalla crisi. L'altra possibilità di radicalizzazione derivante da un indebolimento di quei centri consisteva nello sviluppo di ciò che Bordiga chiamava le rivoluzioni impure e nella cui categoria rientravano le rivoluzioni anticoloniali. I due fenomeni operarono, ma non furono abbastanza potenti da riuscire a rilanciare la dinamica rivoluzionaria in Occidente. La Seconda Guerra mondiale poté così realizzare la sua opera addomesticatrice. Tuttavia alla fine del conflitto le due possibilità di radicalizzazione sopra indicate persistevano ancora ma, secondo Bordiga, avrebbero potuto diventare effettive solo se si fosse costituito un raggruppamento radicale operante una vasta riflessione su tutto ciò che era avvenuto, tale da renderlo capace di una previsione rigorosa del divenire sociale. Tale raggruppamento avrebbe poi potuto, quando l'ondata rivoluzionaria fosse salita, costituire il nucleo attorno al quale si sarebbe edificato il partito.

Abbiamo esposto quanto basta le nostre posizioni circa il divenire del capitale, la crisi catastrofica destinata a significare la sua fine, e le diverse rivoluzioni anticoloniali. Così non occorre alcuna precisazione. Idem per ciò che concerne

la costituzione di un polo d'intensa riflessione. In ogni caso dobbiamo aggiungere che all'interno della dinamica di fuoriuscita dal mondo da noi adottata a partire dal 1974 occorre che si sviluppi un polo in grado di resistere al fenomeno di dissoluzione in atto dalla fine degli anni Settanta. Ciò può avvenire perché durante la fase precedente, dalla metà degli anni Cinquanta fino allo scoppio di questo fenomeno, un gruppo di riflessione era già operante. L'esigenza che s'impone ai suoi continuatori è non solo di operare con grande radicalità, ma di aprirsi ai diversi possibili di un'altra dinamica. Esigenza che abbiamo già segnalato in un articolo sul movimento di Maggio-Giugno '68: «Prospettive», così come in «Discontinuità e immediatismo», testo che tratta della questione del comportamento che i membri di un tale gruppo dovrebbero avere rispetto ai diversi fenomeni di contestazione, radicali ma parcellizzati.

Assodata la pregnanza della teoria del proletariato, abbiamo vissuto, sia direttamente sia indirettamente attraverso i nostri predecessori, la fase che va dal 1914 al 1974 cercando di capire come diversi fenomeni economici e sociali avrebbero potuto favorire una riforma rivoluzionaria della classe proletaria e dunque del partito. Non ci si è preoccupati di comprendere questi stessi fenomeni nella prospettiva:

1) di un'integrazione del proletariato e dunque della sua evanescenza rivoluzionaria;

2) dell'emergenza di un altro comportamento di questa classe suscettibile di prefigurare quello di una parte più o meno vasta dell'umanità.

Per ciò che concerne il primo punto, sono state spesso rilevate la perdita del carattere rivoluzionario del proletariato, la sua evanescenza come classe ecc., ma queste constatazioni non sono mai state integrate in una dinamica esplicati-

va che potesse lasciar intravedere il divenire di un'altra dinamica pratica.

Spesso sono servite unicamente a indurre i sostenitori conseguenti della teoria del proletariato a esplorare i diversi possibili di una riaffermazione di questa classe. Bisogna notare che, molto spesso, coloro che facevano queste constatazioni continuavano a richiamarsi alla teoria del proletariato. Arrivati allo stadio attuale, ventun anni dopo aver proclamato la necessità di lasciare questo mondo, dobbiamo riesaminare tutti gli avvenimenti storici dal 1914 al 1974 in un'altra prospettiva (complementare alla precedente), non per riscrivere la storia e negare puramente e semplicemente ciò che avevamo affermato prima con passione, ma per evidenziare l'insorgenza di un altro comportamento che possiamo scoprire attraverso due importanti manifestazioni: l'abbandono della lotta frontale e la ricerca di un'unione con la natura.

Questo necessiterà di uno studio storico approfondito. Per il momento indichiamo solo che all'inizio si trova il grande movimento di rifiuto della guerra, specialmente nel corso del '17, designato sotto il nome di pacifismo, che tende ad abbandonare la lotta frontale.

Un tale abbandono si riscontra anche nel movimento di occupazione delle fabbriche in Italia nel '20, in Francia nel '36, poi nel '68. Da notare che nel '36 si manifesterà egualmente una tendenza a fuggire da questo mondo e un andare verso la natura. Tale tendenza si era già manifestata in Germania dalla fine del XIX secolo e in Francia, con un'estensione minore ma in modo molto radicale.

Queste due componenti (rifiutare lo scontro armato e andare verso la natura) si ritrovano in vari movimenti che spesso non concernono la classe operaia, come gli hippies negli USA. La prima componente è fortemente affermata nel sol-

levamento del Maggio-Giugno '68, nella Rivoluzione dei garofani in Portogallo del '74 e nel movimento degli studenti italiani del '77. Quanto alla seconda, essa opera in seno al movimento contestatario tedesco, statunitense e francese post-sessantottesco. Quest'attenzione al sorgere di un altro comportamento va al di là del contenuto dell'articolo «Violenza e addomesticamento»² che compie una sintesi sia di questioni trattate prima, sia di altre abbozzate successivamente, in particolare anticipa *Emergenza di Homo gemeinwesen*.³ Essa offre un'idea della rappresentazione da noi sviluppata a partire dal momento in cui abbiamo riconosciuto che il processo rivoluzionario era concluso. È un testo che fa il punto della situazione così come emerge al momento della dissoluzione del fenomeno rivoluzionario. Adesso dobbiamo spingerci oltre e spiegare quella che dev'essere una dinamica di uscita da questo mondo che ha obbligatoriamente i suoi presupposti storici. Lo studio di questi ultimi rivelerà la manifestazione del nuovo comportamento evocato sopra.

Parallelamente dobbiamo ricercare ciò che ha bloccato lo sviluppo teorico. Infatti Marx non portò a termine la stesura del *Capitale*. Numerose ipotesi sono state avanzate per spiegare questa incompiutezza. A nostro avviso la causa risiede nell'attaccamento di Marx alla teoria del proletariato. Infatti, secondo i testi che Marx stesso pubblicò, il limite del capitale è il proletariato. Nei *Grundrisse* egli arriva alla conclusione che il capitale può superare i suoi limiti e quindi integrare la classe che lo genera e rendersi indipendente. Di conseguenza Marx cerca un fattore atto a rinforzare-radicalizzare il proletariato che, in Inghilterra — centro nevralgico del mondo capitalista — è opportunistico e si accontenta di ciò che c'è. Lo vede in Rus-

2 Cfr., *ultra*, «Violenza ed addomesticamento».

3 Cfr. i nn. 7, 8, 9, 10 (autunno 1989-autunno 1991) di *Emergenza*.

sia, nei contadini che potrebbero sollevarsi contro lo zarismo, abatterlo e innestare sull'*Obščina* le conquiste tecniche dell'Occidente, indebolito il quale la rivoluzione si potrebbe dispiegare. La prospettiva era di saltare lo stadio del modo di produzione capitalistico per ciò che concerne la Russia e abbreviare il suo sviluppo in Occidente. La grande angoscia di Marx è che il capitale arrivi a svilupparsi pienamente. Ma perché questo salto venga fatto in Russia occorrono diverse condizioni della cui presenza Marx non è sicuro. Egli non vi si può quindi affidare totalmente e d'altra parte non può abbandonare la teoria del proletariato, il quale, per il momento, appare come un agente rivoluzionario decisivo. Di conseguenza non arriverà a terminare la sua opera, la cui conclusione è che il capitale può superare tutte le contraddizioni. A questo proposito concepiamo anche il limite della teoria che afferma che la società comunista si trova già racchiusa in quella capitalista, o meglio che è quest'ultima a generare la prima. Gli eventi dall'inizio di questo secolo hanno mostrato che nella dinamica di accesso del capitale al dominio completo sulla società, si produce un fenomeno di socializzazione (fase del socialismo in un solo Paese). Una volta realizzato, cioè una volta edificata la comunità materiale, vi è la distruzione di tutto ciò che poteva operare come base per la realizzazione della società comunista. In una certa misura si è avuto un omicidio dei morti con la liberalizzazione integrale (smantellamento di tutte le forme di socializzazione, soprattutto sotto la sua forma mistificata: la nazionalizzazione). Da allora ciò che era descritto come società comunista si trova sempre meno allo stato embrionale nella società-comunità del capitale. Da qui l'evanescenza di un argomento che giustifichi l'ineluttabilità del suo avverarsi.

Ritornando a Marx, notiamo ch'egli rifletteva in un momento in cui esistevano diverse possibilità. Non riuscì ad an-

dare al di là di ciò. Per questo sarebbe stato necessario porre con maggior forza la necessità del comunismo come necessità della specie. In tal modo, egli avrebbe potuto superare la teoria del proletariato e affrontare la questione di sapere a cosa avrebbe potuto corrispondere lo sviluppo del capitale nel divenire della specie.

Dobbiamo aggiungere che un'altra causa inchiodò Marx alla teoria del proletariato. Si trattava della necessità di sostenere, di aiutare la classe degli uomini e delle donne sfruttati, caduti in una miseria estrema, afflitti da una totale incertezza di vita. In questo si esprime la sua dimensione etica, ma anche il suo riformismo rivoluzionario, poiché egli pensava che la lotta per migliorare le condizioni di vita immediate dei proletari (ottenimento di riforme) avrebbe potuto arrestare la degradazione della classe operaia e renderla adatta a uno scontro di maggiore ampiezza.

Marx resta quindi legato alla teoria del proletariato. Non può portare a termine la sua opera teorica e soprattutto pubblicare il risultato al quale è giunto. Non vuol ostacolare un movimento che si sta costruendo con difficoltà. E viceversa, il divenire dell'insieme sociale non è abbastanza radicale, univoco per permettergli di fare il salto teorico.

Se a causa della teoria del proletariato, Marx non portò a termine il suo studio del capitale, molti dei suoi successori, sostenitori di questa teoria durante il periodo seguito alla Rivoluzione russa, l'hanno solo abbozzato. Così da Lukács ai situazionisti è stata elaborata soltanto una teoria della merce e ci si è fermati lì. Possiamo generalizzare, affermando che tutti i sostenitori della teoria del proletariato non superano lo stadio della critica della merce. Ciò permette loro di evitare la questione fondamentale della possibilità del capitale di superare tutti i suoi limiti.

Un altro limite di Marx fu quello di voler fare un'opera scientifica. Egli si espresse quindi in funzione di un modo di essere legato totalmente al divenire del capitale: lo fece per essere riconosciuto, non a causa di un delirio individualista, di una passione di gloria ecc., bensì per avere un impatto sulla società. Se la sua opera fosse stata riconosciuta come scientifica, le sue conclusioni non avrebbero potuto essere messe in dubbio e quindi la necessità della rivoluzione comunista sarebbe potuta apparire nella sua ineluttabilità. Puntando al riconoscimento, Marx arrivò perfino a proporre a Darwin di dedicargli *Il Capitale*.

Voler essere riconosciuto può condurre solo a compromessi la cui nocività può apparire con chiarezza solo in seguito.

Oggi la preoccupazione scientifica di Marx, ripresa dalla maggior parte dei marxisti, mostra di aver avuto come conseguenza il fatto che il movimento di opposizione al capitale partecipò alla realizzazione del suo dominio.

Bordiga non si curò mai di essere riconosciuto, donde la sua rivendicazione dell'anonimato. Noi crediamo di non tradire il suo pensiero considerando così le cose: se un'opera corrisponde a una necessità, non soltanto della specie (essendo in qualche modo la manifestazione della pulsione di questa), ma del fenomeno vita (in particolare per quanto abbiamo di mira, cioè la riconciliazione con il resto della natura), avrà obbligatoriamente un impatto, anche se molto dopo la morte di colui che l'ha prodotta. Questo implica, evidentemente, che colui che opera sia certo e fiducioso nel phylum che si è opposto all'addomesticamento e dal quale deve emergere l'Homo gemeinwesen.

Se si abbandona questo mondo, non si ha bisogno di essere riconosciuti. Non ci si deve neanche preoccupare dei plagi e dei saccheggi che sono di frequente perpetrati.

Infine, la messa a punto di una rappresentazione adeguata a un divenire fuori da questo mondo implica che vengano precisate le basi su cui si edifica. Di conseguenza saremo condotti a tornare sull'opera di Marx concepita, secondo Bordiga, come opera della specie. Citiamo in particolare la questione della periodizzazione del modo di produzione capitalistico. La terminologia ci sembra inesatta. Infatti non si può parlare prima di un dominio formale e poi di uno reale, altrimenti è impossibile capire il divenire del capitale — che, come indica lo stesso Marx, si pone come rappresentazione — né l'autonomizzazione della forma e la realizzazione della terza natura con i mondi virtuali.

Affronteremo questo prossimamente. Abbiamo voluto segnalarlo di modo che il lettore possa meglio afferrare il senso cui tendono tutti gli studi riprodotti in questa raccolta.

Luglio 1995







**Comunità
e divenire**





TESI PROVVISORIE



ON si tratta di scrivere tesi lineari, ordinate e concatenate implacabilmente per dettare, per imporre alla fine una conclusione necessaria. Procedere in questa maniera significherebbe prendere la via di una mutilazione-riduzione: il pensiero lineare, quello che rompe con tutte le altre vie per essere sicuro di essere sempre quella rotaia fissa, che conduce realmente alla predestinazione dell'essere.¹

- 1 Il rifiuto della teoria del proletariato, l'affermazione della dimensione biologica della rivoluzione ecc. condussero i compagni che producevano *Invariance* a tentare di precisare e di esporre una certa rappresentazione positiva del divenire dell'umanità, dell'avvento della rivoluzione, dell'accesso al comunismo. Si era prodotta una vasta breccia nella rappresentazione rivoluzionaria dominante e si constatava l'immensità degli argomenti che inevitabilmente ci si presentavano. Al fine di ordinare un po' le nostre idee e di fare in qualche modo il punto, ci riunimmo, Jean-Louis, Henri, Jacques d'Avrillé e io nel luglio 1973 sui Pirenei. Annotai le nostre diverse discussioni e le redassi nell'ottobre dello stesso anno mettendo in luce il mio punto di vista. Furono le «Tesi provvisorie». In un primo tempo avevo pensato di riprenderle e dare loro, con aggiunte e sviluppi conseguenti, una forma più precisa. Comunque, non potevano che essere un

Non voglio dire che si debba produrre un discorso incoerente, pieno di contraddizioni elementari, per il semplice piacere di apparire molteplici.

Bisogna produrre i differenti momenti di una riflessione con tutti i loro armonici. Perciò parleremo di punti di riferimento, punti di passaggio, contrappunti ecc. Nel momento in cui la prima tesi viene espressa, suppone già tutte le altre; occorre dunque che il lettore possa già sentire le molteplici implicazioni, vibrazioni che nascono quando viene enunciata.

Ciascuna tesi suppone il tutto e ha senso solamente al suo interno; il tutto privato di questa tesi è distrutto. Bisogna dunque tendere a enunciare simultaneamente la tesi e il tutto. Ecco perché si parlerà di corollario, anticipazione, evocazione, riflessione-mediazione, digressione; ciò al fine di rendere

momento della riflessione, l'indicazione della nuova direzione su cui ci stavamo incamminando. Diversi lavori, tra cui la traduzione dei testi di Bordiga, la redazione della prefazione a *Structure économique et sociale de la Russie d'aujourd'hui* così come quella a *Russie et révolution dans le théorème marxiste* intitolata *La révolution russe et la théorie du prolétariat*, non mi permisero di realizzare quest'obiettivo. Inoltre, soprattutto, queste tesi aprivano prospettive vastissime; quasi ogni giorno si rivelavano nuovi campi. Così a un certo momento decisi che non sarebbe stato più possibile pubblicarle anche aggiornandole. Rinunciavo dunque a farlo, tanto più che redigere delle tesi non mi si confaceva, non corrispondendo più al nostro modo di concepire l'attività teorica e la sua trasmissione. ¶ Tutta l'attività che si è sviluppata a partire da queste «tesi» — riassunto di molteplici riflessioni — è assai diversificata e non può ancora offrire nulla di esteriorizzabile, data l'immensità e la difficoltà degli argomenti studiati. Si deve non solo affrontare un nuovo ambito, ma ci vuole un nuovo approccio, poiché si tratta di rimettere in questione l'intera nostra rappresentazione. Così, nell'attesa di presentare lavori più elaborati concernenti la nuova via che l'umanità deve intraprendere, pubblico queste «tesi» perché esse costituiscono realmente, almeno per me, un nuovo punto di partenza (Nota del maggio 1976).

sensibilmente presente quel tutto che non viene esposto ogni volta. In tal modo potrò fare appello a ogni mia possibilità, e a tutte quelle di coloro che mi leggeranno. Così facendo, risveglio in voi, desidero in voi il risveglio di tutte le vostre potenzialità utili all'ascolto, alla visione, alla sensazione generalizzata e a una situazione di pensiero molteplice della realtà e del divenire.

In maniera reciproca — poiché ci sarà uno scarto tra il mio scritto e la vostra lettura — col vostro semplice atteggiamento, attitudine di assorbimento intellettuale-sensoriale di quanto avrò prodotto, sarete appello per me alle mie potenzialità. Uno scritto deve esaltare i nostri esseri, tendere a distruggere la passività.

Leggendo, riprenderete questi punti, contrappunti, e li concatenerete in funzione del vostro essere, delle vostre vite; immediati, storici, nelle loro escrescenze, varie, molteplici. Potrete cambiare alcuni punti, produrne degli altri ecc. Allora dialogheremo in maniera molteplice. Non sarò quindi colui che produce «teoria», ma colui che partecipa con voi di una passione: il comunismo.

1. È necessaria un'affermazione netta, una presa di posizione non unicamente rispetto al momento presente, ma rispetto a tutta quanta la vicenda dell'umanità (lo svolgersi della vita della specie nelle sue diverse forme) e rispetto alla natura, colte entrambe nella loro unità e nella loro separazione storica.

Non si tratta di un manifesto, di una proclamazione, ma di delineare i contorni del momento in cui ci troviamo nella sua particolarità e in questo modo realizzare veramente il superamento della fase intermedia, quella tra il momento comunitario iniziale e il momento a venire. Perché il superamento è realmente possibile solo a partire dal momento in cui

si è al di fuori della dinamica del modo di produzione attuale; lo stesso dicasi per quanto riguarda Marx. Restare all'interno è utile solo per portare a fondo le contraddizioni, per far rivelare il contenuto; altrimenti si finisce in un pensiero frammentario (*bricoleux*), che utilizza i momenti di superamento di Marx per combinarli con una o più rappresentazioni di ciò che avviene attualmente.

Osservazione — Ne *L'ideologia tedesca* Marx criticava i giovani hegeliani per il fatto che non volevano realmente scontrarsi coi presupposti di Hegel, ma ne tentavano il superamento utilizzando un elemento della sua filosofia da opporre al resto, di modo che si ritornava a uno sviluppo unilaterale di Hegel.

Evocazione — Bordiga affermava che si sarebbe dovuto procedere come se la rivoluzione comunista avesse già avuto luogo.

Fondamento immediato — Lo studio approfondito delle posizioni di Marx in legame col divenire attuale mostra che ciò che egli poneva come comunismo, il famoso modo di produzione nuovo, superiore, è stato realizzato dal capitale: data da allora l'impasse da cui bisogna uscire.

Auspicio — Non abbandonarsi al pessimismo né immergersi in ciò che si diviene, che è chiusura verso gli altri. Ci si isola nel proprio individuo, comunità, teoria, pratica o attivismo.

Precisazione — Il continuo è l'immobilità, permanenza di un dato. Il discontinuo è la mobilità, apparizione di qualcosa di nuovo. Ciò deve essere analizzato in rapporto all'alienazione e al progresso.

Scopo — Produrre la nostra autonomizzazione rispetto al capitale, perdere tutte le sue categorie. Solo respingendo tutti i presupposti del capitale si può arrivare a percepire la struttu-

ra come essa è andata determinandosi nel tempo e la sua attuale realizzazione, la sua estensione spaziale, per così dire.

2. Il tentativo di fare il punto, di delineare i contorni del nostro divenire altro a partire dal momento in cui rompiano i ponti con tutta la rappresentazione marxiana (con tutto quello che ciò implica) è possibile perché adesso siamo in presenza della struttura compiuta. Ciò che aveva cominciato a costituirsi con l'autonomizzazione del valore di scambio si è adesso strutturato in una realtà totalitaria che ormai possiamo perfettamente studiare nella sua sincronia, ma che pretende anche di fondarsi su di una predestinazione-preformazione di due o tremila anni.

Digressione — L'anticipazione effettuata dagli uomini ha operato qui nella misura in cui ha potuto concepire gli elementi funzionali della struttura necessaria al suo sviluppo nel momento in cui essi ancora non esistevano.

Gli uomini non potevano rendersi conto a qual punto fossero mossi dalla struttura in divenire. Non potevano percepire la nocività, la nocività di quanto creavano. Si trova lì il problema della falsa coscienza affrontato da Marx a proposito della borghesia.

Opposizione — Lo strutturalismo studia una realtà; si tratta di presentare la struttura così com'è e di rinchiudervi gli uomini. L'anti-umanesimo di questa teoria è inevitabile.

Varianti — Molti hanno proclamato un superamento di Marx e l'hanno tentato. Ma spesso, incapaci di percepire la struttura nel suo insieme com'era riuscito a Marx (che, seppur con una terminologia diversa, aveva parlato di concetto generale di capitale e di formula generale del capitale), gli hanno opposto un elemento della struttura da lui studiato in maniera non esauriente e hanno attribuito a tale elemento una

dimensione che riorientava di fatto il campo teorico dello stesso Marx. Essi non uscivano dall'ambito marxiano. D'altro lato, certi hanno potuto riprendere ciò che Marx aveva più o meno evacuato nel corso della sua vita, a causa del suo riformismo rivoluzionario, e metterlo sul piedistallo. Così si poté avere un comunismo libertario, più o meno umanista, personalista ecc. (cfr. in particolare il dibattito sull'alienazione sviluppatosi durante tutto il secondo dopoguerra e iniziato, del resto, negli anni Trenta in seguito alla pubblicazione dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*).

Prospettive — Con questa realizzazione della struttura, tutti i possibili sono stati eliminati. Ma non è detto che essi non possano più essere ritrovati attraverso l'indagine teorico-storica e grazie alle nostre esigenze biologiche profonde a causa dell'inadeguatezza alla vita «capitalizzata».

Per quanto riguarda Marx, e bisognerà tornarci, egli ha soprattutto spiegato il movimento intermedio, pur avendo percepito i momenti estremi. Occorre inglobare Marx, la sua prospettiva «possibile» sulla base del dominio formale del capitale. Egli non ha prodotto una spiegazione del dominio reale. Il suo comunismo è il capitale pervenuto all'autonomia.

Si deve tener conto che ciò che si realizza ora, sulla base dello sviluppo economico, è stato già tentato, per esempio, col mito e la religione. Dunque l'uomo ha una dimensione invariante (il progetto-prospettiva, la tendenza, la spinta ecc. sono stati eliminati).

Osservazione — Non si tratta più di subordinarsi o di subordinare alla coscienza umana la forza cieca del processo di produzione sociale; si tratta invece di creare un processo del tutto diverso. Questo progetto può essere quello del capitale e della sua autoregolazione, un progetto che il MIT poté concepire (cfr. anche Siccò Mansholt ecc.).

Sviluppo — L'affermazione che si ha produzione di un sistema, di una struttura, dev'essere considerata in relazione alla questione del dispotismo. Indicavamo prima che ciò è collegato allo strutturalismo e fonda dunque la tautologia generalizzata, talché possiamo realmente considerarlo in questa dimensione. Ma occorre precisare che espressioni quali *sistema capitalistico* e *struttura capitalistica* ricoprono solo parte della realtà e possono significare qualcosa di più importante: la comunità materiale del capitale.

L'accesso alla totalità è anche un'espressione che permette di dare un'immagine alla formazione della comunità materiale. Quest'accesso si accompagna all'eliminazione di tutti i possibili di altri movimenti, in una maniera materiale, ma anche teoricamente col discorso terrorista: solo ciò che è era realizzabile e non poteva che essere realizzato (cfr. l'hegeliano «tutto ciò che è reale è razionale»).

Variatione anticipatrice — Anche quando c'è rimozione (*refoulement*) della storia, si finisce in una giustificazione storica; oppure si pone la storia come scienza. Si può constatare che il momento in cui la storia si costituisce come scienza è quello dell'accesso alla totalità. È interessante notare che anche nell'antichità si tende a una storiografia scientifica, perché anche in quell'epoca esisteva una tendenza all'automizzazione del valore di scambio e una certa strutturazione in funzione di questo (cfr. anche il caso di Ibn Khaldūn). La storia-scienza permette di negare meglio certi possibili; in seguito la storia viene inglobata nella struttura.

Gli uomini riconoscono la struttura come tale. Non c'è più, quindi, alcuna via di fuoriuscita dalla società borghese, apparizione chiara e netta del modo di produzione capitalistico come dispotismo? Ma, se tutti gli uomini ne sono fuori, allora si può porre l'uomo stesso.

Attualmente abbiamo la totalità — nello spazio e nel tempo — dinanzi a noi. Si è andati di comunità in comunità, ma nella mistificazione-perversione (non in senso morale: è una semplice constatazione, la perdita di una certa via, con degradazione degli esseri che la imboccano).

Non ci si può mettere su questo terreno tentando di contestare al capitale il suo divenire, ma mettendo in evidenza i possibili affermati nei vari momenti del divenire della specie. Il capitale dev'essere visto anche come un'espressione della potenza umana nello stesso tempo che erranza, demenza umana. Non è il male assoluto.

Si deve dunque integrare la dinamica delle classi, momento in cui la soluzione può venire dal particolare (momento proprio in cui la struttura sta per edificarsi), perché in fondo la nuova totalità non è prodotta (divenire all'interno di una totalità in divenire). Da cui l'importanza di coloro che pongono o posero simultaneamente il fenomeno intermedio e la totalità a essere, anche se essa non venne percepita in maniera adeguata.

Nello stesso senso, importanza della democrazia e del socialismo (l'uno corrispondente a un fenomeno quantitativo di debole portata, l'altra a un fenomeno di massa), da ciò l'importanza di uomini come Platone e Hegel.

Osservazione — Totalità implica totalità dell'essere individuale, dunque distruzione della parzialità, ma anche della partizione.

Varianti — Concepire la vita a partire da se stessa e non attraverso la mediazione di una riduzione-astrazione che svolgerebbe in seguito il ruolo di operatore ricostruttore di ciò che era stato distrutto. In che cosa abbiamo una vita? Porre la dimensione del capitale e la nostra. È impossibile astrarre il capitale, perché non si tratta solo di una parcelliz-

zazione-distruzione, ma della realizzazione di un possibile. È il solo modo di inglobare ciò che fu nella sua demenza stessa.

Occorre dunque autonomizzarsi rispetto al capitale per percepirsi nel continuum storico, tempo del possibile e dei possibili umani, ma anche per situare la realizzazione del possibile che diventa capitale.

È solo al di là dell'insieme della totalità prodotta che potremo situarci.

Siamo immersi, per così dire, nella «noosfera» del capitale (il suo mondo di rappresentazioni).

È qui che si deve affrontare nuovamente (perché questo dev'essere trattato in altri luoghi e momenti) quel che Marx chiama il lavoro universale (di cui la scienza, l'arte, le conoscenze empiriche tradizionali possono essere materializzazioni), ciò che Bordiga chiama cervello sociale² (che, in un certo senso, si può vedere come la realizzazione esteriorizzazione di un cervello) e ciò che si può definire una coscienza sociale.

3. Tutta la storia dell'umanità testimonia del tentativo, del desiderio di realizzare un essere unificato della specie, di produrre una coscienza sociale non separata dall'essere. Percepirsi come un tutto in cui ciascuno possa ritrovarsi ed essere nel momento stesso in cui raggiunge la comunità (Gemeinwesen). Umanità non separata dalla natura, in qualche modo la natura cosciente di sé attraverso la mediazione della specie di cui non bisogna fare un assoluto.

A partire dal momento in cui le comunità iniziali si decompongono, separandosi dalla natura (dunque all'interno

2 Cfr. Amadeo Bordiga, *Testi sul comunismo*, La Vecchia Talpa-Crimi, Napoli Firenze 1972.

della comunità stessa, visto che la natura non è percepita come un fenomeno esterno), si produce un movimento di unificazione, di riunificazione che può farsi sia con la volontà d'integrare tutto (movimento rivoluzionario), sia per esclusione, distruzione degli altri (movimento dominante che è difficile tacciare semplicemente come reazionario). Esso si è manifestato nel corso della formazione dei vasti imperi classici (Persiani, Assiri, Greci, Romani, Cinesi, Mongoli), dell'URSS o degli USA, ma anche sotto una forma totalmente ignobile: il Reich nazista. Ogni qualvolta un tale impero si forma, viene prodotta una definizione di ciò che deve essere l'uomo (dunque è una delimitazione).

Ci si scandalizza dei nazisti che non accettavano altro che la sedicente razza ariana, ma questo era già in germe presso i Greci che si consideravano come i veri uomini, e vedevano gli altri come barbari suscettibili di essere ridotti in schiavitù.

Digressione — Anche nel movimento che si può definire rivoluzionario si manifestano opportunismo, riformismo e accettazione del mondo vigente:

Tutto il cristianesimo originario è stato escatologico, tutti attendevano la seconda parusia del Cristo, l'avvento del Regno di dio. Un cristianesimo storico, una Chiesa storica significano che il Regno di dio non è venuto, significano uno scacco, un adattamento della rivelazione cristiana al regno di questo mondo.³

Ciò vale anche per il movimento proletario, per il movimento marxista; gli anarchici in generale l'hanno avvertito. Lo studio storico, soprattutto la politica, non è l'adattamento della teoria marxista, intesa come l'affermazione del comunismo proprio dell'epoca in cui Marx viveva?

3 Nikolay Berdjajev, *L'idea russa*, Mursia, Milano 1992.

Marx parte dai comunisti francesi e da Feuerbach, ma il suo apporto essenziale, oltre all'individuazione di un certo numero di determinazioni del comunismo (e ciò è problematico per il dato rivoluzionario stesso), è una spiegazione teorica così come una pratica per un momento intermedio. La concezione materialistica, com'è stata formulata nella prefazione del 1859, fonda storicamente tutto il movimento intermedio e lo rende significativo di un divenire: lo sviluppo delle forze produttive. La rivoluzione come cambiamento del modo di vita non poteva più essere affermata immediatamente. Per cui, che fare nell'attesa? Che fare attendendo il Regno di dio, poteva domandarsi il cristiano, come posso accelerarne l'avvento? Proselitismo storico, secondo Berdjajev.

Quante somiglianze col mondo antico! Anacoreti, asceti, pellegrini ecc. fanno pensare a tutti coloro che attualmente mollano tutto, fondano comunità; dai giochi circensi allo sport attuale; anche la droga... Si constata ancor di più, con l'aiuto di questi dati, che siamo sul terreno del nostro avversario, sul terreno della sua razionalità.

È curioso notare che Engels paragonava i comunisti ai cristiani (cfr. il suo articolo sull'*Apocalisse*). Se constatiamo che abbiamo nel movimento comunista gli stessi fenomeni che conobbe il cristianesimo, vuol proprio dire che giriamo in tondo.

Si può notare inoltre che il cristianesimo trionfò nell'Impero romano e divenne religione di Stato, purtuttavia non secondo i suoi principî originari! Esso ebbe bisogno di radicalizzarsi nuovamente in qualche maniera perché fosse utilizzabile per lottare contro le forze vigenti; ma in quel momento ci furono due correnti: una che poteva essere legata al cristianesimo primitivo, molto radicale sul piano agrario, per esempio, e un'altra integrazionista, che dava a Cesare più della sua parte. Il movimento marxista comunista conosce qualcosa di simile.

La corrente detta rivoluzionaria è in quel divenire e dunque è l'impasse, si gira in tondo. Ciò accade in quanto il marxismo, religione di Stato del modo di produzione capitalistico, ne è contemporaneamente la contestazione; il che vuol dire che dobbiamo proporci una dinamica del tutto differente.

Come si pone la questione nell'area asiatica?

Fondamento immediato e prospettiva — La comprensione del modo in cui le comunità primitive si sono dissolte può aiutare e aiuterà nella comprensione della dissoluzione della comunità capitale. Anche in questa può sembrare che si dia un adattamento rigoroso, stabile, dell'essere umano al suo ambiente. Studiare per meglio contribuire alla dissoluzione della comunità capitale.

Occorre evitare qui di riproporre la coscienza in rapporto all'essere. Sarebbe ragionare in funzione di una frattura posta sul modo dell'eterno ritorno.

Contrappunto alla digressione — Il marxismo subisce un'evoluzione paragonabile a quella del cristianesimo. Quest'ultimo trionfò divenendo religione di Stato e fu perciò riassorbito dal mondo ch'esso stesso avrebbe dovuto distruggere. Ritrovò una forza sovversiva con la fine dell'Impero romano, ma solo per edificare un mondo in cui si manifestano ancora conflitti di classe, benché la società feudale possa essere considerata, almeno per un certo tempo, come un riassorbimento delle classi. Durante il Medioevo si riproporrà molte volte la necessità di un ritorno al cristianesimo primitivo.

Il marxismo ha trionfato ed è stato inglobato. Nel corso della distruzione della società borghese può ancora svolgere un ruolo sovversivo, ma alla fin fine è per facilitare l'instaurazione di un dispotismo della comunità capitale. Da cui diversi tentativi per tornare a un marxismo primitivo.

Bisogna rompere con tutto il ciclo in cui la rappresentazione si pone sul modo binario derivante dalla frattura.

Rispetto ai teorici che hanno già affermato l'inermità di un ritorno a un Marx originario — per esempio, Korsch nel 1951 — è importante notare che la loro comprensione dell'opera di Marx era incompleta e che su quella base non si poteva fondare nulla: qualcosa poteva essere giusto o divenire tale e al tempo stesso fondarsi su degli errori.

4. Di fronte a questo vasto fenomeno storico (inglobante passato, presente, futuro, dunque non qualcosa di esterno a noi, in ogni momento del suo divenire) ci sono due modi di comprensione. Uno intuitivo e mistico, che abbraccia in un sol colpo la totalità e considera trascurabile il momento presente, l'intermediario, la mediazione come si dirà in seguito, in un processo di giustificazione, e con ciò pone l'uomo in qualche maniera fuori del tempo nel suo essere *Gemeinwesen* e individualità (quest'ultima essendo meno percepita, all'inizio e, del resto, ciò non appare sempre chiaramente). Questo sarà l'elemento fondamentale di tutte le eresie,⁴ di tutte le teorie rivoluzionarie, ed è contemporaneamente come una rivelazione dell'invariante umano, il *continuum* storico. Sembra allora che l'uomo sia colto fuori del tempo, fuori del suo svolgimento. È l'argomento di rifiuto piú correntemente utilizzato contro tali posizioni. La sua utilizzazione implica il rifiuto della domanda se l'uomo non esista, anche, fuori del tempo, se non crei il tempo, lo spazio ecc. Ciò significa riprendere l'atteggiamento di Feuerbach non piú nei riguardi della religione, ma della

4 Da qui l'importanza dello studio di mistici, eretici, gnostici e adepti delle diverse scienze occulte.

scienza. È l'uomo che fa la scienza, e non l'inverso. Quest'ultima è divenuta dittatoriale; vuole definire l'uomo.

L'altro modo è per così dire analitico, è atto a percepire veramente le discontinuità e dunque a cogliere la particolarità della situazione del momento. Coloro che procedono così, anche se sperano in un uomo altro, lo percepiscono nella sua limitazione storica ecc., il che è la base stessa del discorso scientifico, in particolare quando affermano che la storia è una scienza.

Senz'altro questi sono due modi estremi, ma esiste una gamma intermedia. Così in Marx si trovano entrambi i tipi, in due momenti del suo approccio alla realtà umana. Nelle opere giovanili egli produce enunciati intuitivi, ma già viene assalito dal problema del divenire intermedio (lascito di Hegel, dell'*Aufklärung*); in seguito tenderà a una visione analitica ma senza abbandonare veramente il ricordo della prima illuminazione.

Un esempio del primo caso è Feuerbach, a cui vanno, tra l'altro, le critiche di Marx, ma soprattutto di Engels, fondatore del materialismo storico.

Correttivo — Riprendere vuol dire tener conto e utilizzare-integrare l'apporto di Feuerbach. Non si tratta di essere feuerbachiani.

5. Il momento delle comunità primitive è quello di una totalità organica, comunità umano-naturale.

Anticipazione — Occorre fin dall'inizio affrontare la realtà perché c'è un pericolo di riduzione nel voler trovare un'istanza determinante; occorre avere una visione strutturale ma non strutturalista; non c'è causalità efficace.

Non si può partire da un solo dato: la produzione (Marx), la psicologia (Margaret Mead e Wendell Clark Bennett), i rapporti di parentela (Claude Lévi-Strauss) eccetera.

Auspicio — Avere una visione-percezione degli uomini come presupposto di ogni approccio delle forme sociali, comunitarie.

Riflessione preliminare — Necessità di situare il senso di «società». Quando si può parlare di società presso gli uomini? Questa parola ha un senso per gli animali? Non è meglio parlare di comunità animali?

Nel caso in cui si persista a parlare di società animali, non si può evitare la questione: perché gli animali non hanno costituito una società animale che si distacca dalla natura, che si fonda nel suo essere stesso che pone e dunque la costituisce in discontinuità?

Inanità di voler assolutamente operare una frattura uomonatura — sebbene ce ne fu una — una separazione animale-uomo. Occorre distruggere ogni referenziale sia superiore che inferiore. In parole povere, si può dire che esiste una base animale del comportamento umano per:

- riproduzione, con parate, danze ecc.
- territorio, piste ecc.
- strutturazione di una comunità (ma non la gerarchizzazione, che implica l'individuo).

Punti d'approccio

5.1. A partire dal momento in cui si ha una specie posta nel divenire all'uomo, gli Australantropi (e la scoperta del *cranio 1470* non modificherebbe nulla), si ha un'evoluzione biologica parallela a ciò che si è chiamato evoluzione sociale; vale a dire che gli esseri umani evolvono sotto l'azione di fattori interni — biologici — e sotto l'azione di fattori che si potrebbe dire esterni, dipendendo dalle loro reciproche relazioni e dalla loro relazione con la natura (clima); la tecnica non au-

tonomizzata svolge un ruolo fondamentale, in qualche maniera di mediazione.

5.2. Lo studio della formazione dell'uomo deve vertere sulle relazioni tra postura verticale, mano, cervello-senso. L'elemento troppo spesso dimenticato è il senso; separarlo dal cervello vuol dire interpretare la frattura attuale, che del resto ha inizio con la separazione dell'uomo dalla comunità, con la sua dissoluzione.

5.3. È assurdo porre l'esteriorità in maniera autonoma, poiché uomo natura fanno una sola cosa, non c'è frattura.

5.4. Come gli esseri si percepiscono in questo *continuum* e nella loro separazione partecipativa: sarebbe falso pensare che l'individuo, membro della comunità, sia incapace di percepirsi in una certa unità differente da quella degli altri, ma non c'è separazione autonomizzata, perché il tutto è colto simultaneamente. Del resto, una proprietà del cervello è quella di percepire il tutto così come il movimento; la separazione-frattura sarà anche separazione delle proprietà.

5.5. Questi esseri hanno un'attività cerebrale (il che darà luogo alla rappresentazione, ma non separata). Ciò ci conduce a porre di nuovo la questione della natura dell'animale, dopo Cartesio, assimilato a un automa; è importante osservare che quelli che si oppongono al filosofo restano sul suo terreno, accettano la dicotomia. Non si può negare che ci sia un abbozzo di rappresentazione negli animali.

D'altra parte, è importante notare che si applica prima all'animale ciò che in seguito viene applicato all'uomo. Dunque la riduzione dell'animale ad automa prefigura quella dell'uomo.

5.6. L'etologia tende a ricondurre l'uomo all'animale, colto attraverso la rappresentazione dell'uomo attuale (cfr. la teoria dell'aggressività di Konrad Lorenz).

La nozione di territorio, in gran voga, è una giustificazione della proprietà privata e dell'aggressività. Non si potrebbe pensare piuttosto che l'animale delimita lo spazio per riconoscersi in un universo ben determinato? Uno spazio-tempo concreto gli è necessario per essere. Si potrebbe qui prendere il caso delle api e constatare ch'esse hanno un altro modo di essere.⁵

- 5 Il tempo e lo spazio, inizialmente uniti, intervengono nell'elaborazione della rappresentazione, nella concezione del mondo. Gli esseri umani non possono vivere senza rappresentarsi il campo spaziale in cui dispiegano la loro vita, perché si tratta di poter percepirsi, situarsi, ritrovarsi, di cogliere la propria presenza al mondo, per ridotto che sia. Donde la nozione di cosmo e di mir: luogo d'insediamento della tribù e contemporaneamente universo. Tuttavia c'è nell'uomo, contemporaneamente, un'interrogazione cosmica, come denotano le «religioni» uraniane, le costruzioni dei popoli megalitici, le cosmogonie di Tolomeo, Keplero o quelle dei moderni. ¶ Non si ritrova forse qui il problema del territorio che non è più colto semplicemente in maniera materiale, ma grazie a un'intuizione sensibile e a un'astrazione? ¶ Gli animali e l'uomo non considerano il territorio come semplice quantità discreta di spazio, ma in funzione di un tutto in cui sono inclusi. Causa della nostra exteriorità attuale, noi consideriamo un tipo di comportamento come implicante di necessità un fenomeno di delimitazione spaziale, un fenomeno di appropriazione privata. Inoltre questo spazio è appropriabile, nel senso d'integrazione nell'individualità, che, così, può percepirsi in un dato ambito, solo attraverso la durata. Non si dà spazio senza tempo, ciò tanto più negli animali in cui l'orologio biologico» funziona perfettamente. Lo spazio si determina mediante il tempo vissuto. ¶ Sarà interessante evidenziare come, se sono state fatte molte ricerche per mostrare che col dominio del capitale c'è spazializzazione quantitativa del tempo e dunque distruzione della

5.7. Con *Homo sapiens*, almeno 40 mila anni fa, si ha un essere biologicamente identico all'uomo attuale. Vogliamo qui tener conto soprattutto del cervello. Come poteva un tal essere soddisfarsi di una realtà immediata?

In una certa misura, l'evoluzione «intermedia» è un periodo di conoscenza del cervello; l'uomo deve conoscersi egli stesso.

Osservazioni — Parlare di movimento intermedio vuol dire tornare in una certa misura a una rappresentazione hegeliana. Tuttavia questa forma globale può essere identica, ma il punto essenziale è in qualche modo quello della necessità di tale fase, della sua finalità, del suo determinismo. Lì si potrà realmente porre la discontinuità rispetto a Hegel. Per ora è importante situare ciò che «apparentemente» è in questo movimento intermedio, che lo costituisce:

- Sviluppo, nel corso di un'esteriorizzazione, degli elementi che sono stati perduti. Il capitale può dominare il tempo: non vuole in qualche modo dominare qualcosa di perduto?

- I fenomeni irrazionali (l'intuizione, soprattutto ciò che si riferisce allo sciamanesimo ecc.) sono possibili quando l'uomo è legato alla natura; quando gli uomini sono isolati, sono studiati come fenomeni separati; arriverà l'uomo a conoscersi attraverso questa deviazione? Stessa cosa per l'investigazione del mondo naturale che fornisce elementi di spiegazione del momento intermedio.⁶

- Per produrre una coscienza che implichi una conoscenza di tutti i legami degli uomini tra di loro e con la natura, sem-

durata, non sia stata messa in evidenza la distruzione dello spazio mediante il tempo (Marx). Torneremo su questi punti in uno studio sulla rappresentazione (Nota del maggio 1976).

⁶ Cfr. Ernesto De Martino, *Il mondo magico*, Boringhieri, Torino 1973.

bra necessaria una distruzione. Da lí in poi la conoscenza è determinata da una mancanza; ma, con ciò, si accedrebbe alla coscienza riflessiva (riflessività = tautologia nella matematica, nella logica e anche un artificio del discorso per colmare un vuoto della struttura).

- Produrre una coscienza sociale, totalità in cui l'uomo si ritroverebbe come di fronte alla natura; come un ecosistema in cui ciascuno sarebbe al proprio posto e contemporaneamente le idee raggiungerebbero l'esistenza e sarebbero come delle specie che subiscono le stesse leggi (per esempio la selezione), come pensa Monod.⁷

Quando si parla di movimento intermedio, si fa appello alla storia. Questa è posta come scienza per spiegare il movimento intermedio, giustificarlo e permettere la previsione di un altro periodo.

Storia-scienza pone: determinismo, necessità, finalità.

Questo è in legame con l'azione, l'intervento e anche la manipolazione (cfr. lo stalinismo e 1984).

Auspicio — Ci vuole una percezione della vita passata non separata dal momento presente e futuro. Riflessione?

Ma allora si pone effettivamente il «progetto» comunista, lo si pone volontariamente, appassionatamente, perché questione di vita o di morte. Non bisogna porlo come un'altra struttura le cui premesse sarebbero in un lontano passato; ciò significherebbe solo fare un ricalco del divenire del capitale e del capitale realizzato.

Indagine — Non si possono osservare delle cause-forze tendenti al comunismo; dati biologici che non sono semplice substrato, ma un elemento del tutto?

7 Jacques Monod, *Il caso e la necessità*, A. Mondadori, Milano 1970.

Altro approccio — Si deve riflettere sul movimento di separazione (talvolta individuazione) e di autonomizzazione nel divenire degli esseri viventi e della specie umana.

Esiste evoluzione quando vi è un'autonomizzazione dell'essere vivente rispetto all'ambiente (il movimento che pone interiorità-esteriorità è un movimento di separazione); si può vedere questo fenomeno tanto nei vertebrati (acquisizione degli annessi embrionali) quanto negli invertebrati o nei vegetali. Tutti gli esseri viventi tendono alla produzione di un ambiente interno. L'essere vivente, nella misura in cui perviene a un'autonomia rispetto all'ambiente, può attuare una sorta di movimento-divenire. È un'altra maniera per spiegare l'autonomizzazione. Ma non si tratta di una rottura con l'ambiente, anche se questo movimento può terminare con la formazione di una nuova specie. In altre parole, in che cosa la specie umana effettua una rottura che le impedisce di ritrovarsi nel suo ambiente e nella sua *Gemeinwesen*? Nel caso della specie umana, bisogna precisare il rapporto tra autonomizzazione e acquisizione di un'autonomia, di una individualità.

Nel caso dell'evoluzione dei vertebrati, si può riprendere l'opera di Leroi-Gourhan: esistono una separazione nel campo anteriore (ove la parte masticatrice si separa dalla parte prensile) e un'autonomizzazione soprattutto della seconda (il linguaggio diviene, in seguito, una mediazione ricostitutiva dell'unità?). Come nel caso della tecnica si produce una rottura, una spaccatura la quale fa sí che l'autonomizzazione conduca a qualcosa non solo di autonomo ma di antagonistico.

Evidentemente si può considerare la questione in altro modo: il capitale grazie alla tecnica diventa un'altra natura e i diversi mezzi tecnici in fondo sono solo organi di adattamento a questa natura. Ciò non fa che spostare il problema.

La separazione dell'alimentazione dalla sessualità con la conseguente autonomizzazione di entrambe è un altro esempio probante del fatto che si devono affrontare contemporaneamente la separazione dei sensi e l'autonomizzazione della vista.⁸

Makarius mostra l'importanza dell'alimentazione presso gli uomini, forse l'elemento di legame, coesione fondamentale originaria. La parentela è in qualche modo colta tramite l'alimentazione: sono fratelli e sorelle coloro che mangiano lo stesso cibo. Questo definisce anche la comunità. Ciò perdura fino ai giorni nostri, e spiega il fanatismo per quanto riguarda il mangiare. Il cibo determina l'appartenenza o l'esclusione di ciò che è posto come umanità (Omero: l'uomo, questo mangiatore di pane!); vedi per esempio il rapporto matrimonio-banchetto, alleanza-banchetto (ciò si riflette nella diplomazia), sacrificio-banchetto; cfr. anche il cannibalismo rituale ecc.

Il tabù colpisce innanzitutto gli organi di prensione del cibo prima di toccare gli organi sessuali (cfr. la sopravvivenza di questo tabù presso gli arabi e altri popoli); l'incesto è prima nutritivo che sessuale. Ciò distrugge la base antropologica di Freud senza sopprimere una parte del suo problema; egualmente questo limita enormemente quanto può aver detto Lévi-Strauss.

Contaminazione tra il linguaggio amoroso e quello alimentare, oggi soprattutto nell'argot.

8 Cfr. su questo tema Herbert Marshall McLuhan, *La Galassia Gutenberg: Nascita dell'uomo tipografico*, Armando, Roma 1976 e Id., *Gli strumenti del comunicare*, il Saggiatore, Milano 1968.

Relazione tra il digiuno contro qualcuno o a sostegno di una data causa e l'ascetismo sessuale nella sua relazione con un mondo che viene rimesso in discussione.

Il *Simposio* di Platone: rapporto tra comunione alimentare e amore; la cena e la comunione presso i cristiani e gli ebrei.

Dunque paura dell'incesto è paura di mangiare, insieme, lo stesso cibo; la separazione tra cibo e sesso pone l'autonomizzazione della sessualità, che non sarà mai assoluta.

Altro movimento di separazione, quello dell'affettività rispetto alla sessualità, della sessualità rispetto alla riproduzione (ciò è un vantaggio per l'individuo, che può godere di se stesso senza essere intrappolato).

Osservazione anticipatrice — Le molteplici separazioni che fanno da base alle diverse autonomizzazioni dilanano l'essere che non arriva più a dominare questi differenti fenomeni, da cui la necessità di produrre mediazioni esterne che ricompongano l'unità (religione, ideologia). È questa la radice profonda di ogni «follia» nelle sue componenti puramente sessuali o sotto altre forme. Ciò genera l'angoscia strutturale dell'uomo moderno, il che pone la sua rimessa in causa esistenziale, la sua presenza al mondo e, reciprocamente, gliene fa dubitare della realtà. In certi casi, non si può forse considerare il genio come un adattamento a un tipo ben determinato di movimento di autonomizzazione? La prova di ciò è che questo può terminare in un deragliamento assoluto; l'individuo diviene folle e ciò tanto più quanto sognava un'unità superiore (cfr. il caso di Nietzsche).

Freud, Reich ecc. evidenziano la repressione sessuale e il modo in cui reprimendo la sessualità si perveniva a rendere gli esseri umani adeguati al principio di realtà, cioè alla società vigente. Non è stato messo in evidenza il ruolo altrettanto importante della repressione alimentare nell'addome-

sticamente, inoltre accompagnato spesso da un'imposizione alimentare: così le ricompense alimentari (caramelle, dolci), ma anche i cibi rituali. Inoltre l'importanza delle maniere a tavola (non ho letto il libro di Lévi-Strauss su questo problema) che sono i rituali della famiglia (necessità di mangiare a certe ore, secondo determinate regole e con certi utensili). Questo aspetto della questione riveste attualmente un'importanza fondamentale, perché ci si rende conto a qual punto l'alimentazione sia inadeguata e come con il vegetarianismo i caratteri alimentari dell'uomo siano rimessi in discussione (l'uomo non sarebbe un onnivoro). Questa teoria ha interesse nella misura in cui ritrova l'antica concezione pitagorica, essa stessa eredità dell'Oriente, dei popoli raccoglitori.

A tal proposito, questa teoria ci è forse accessibile (e ha potuto giungere fino a noi) perché i popoli raccoglitori dell'India non sono stati sterminati e, quando sono stati eliminati, le loro antiche concezioni si sono fuse nella totalità della rappresentazione indù.

Come comprendere la persistenza della raccolta a fianco della caccia, della sedentarizzazione (allevamento e agricoltura)? Gli uomini non si percepivano già pienamente uomini? Non vi è in fondo incapacità di comunicare tra le differenti etnie poste in differenti modalità di vita (come se ci fossero differenti umanità)? Lì si ritrova anche la questione della sedicente inferiorità dei «primitivi», il che viene rimesso in discussione.⁹

6. La rottura, la discontinuità saranno pensate attraverso il mito, la filosofia, la scienza. Per meglio dire, saranno rap-

9 Articoli di *La Recherche*; cfr. anche gli estratti di un lavoro di Marshall Sahlins apparsi su *Le sauvage* n. 12, 1974.

presentate, in un progressivo processo di riduzione, che conduce al compiuto impoverimento-separazione.

La rottura pone il misticismo, l'empirismo, il razionalismo, il realismo.

Rispetto alla religione, essa postula una certa trascendenza, ma l'uomo d'ora innanzi è rinchiuso nella sua natura. In un certo senso gli uomini possono in seguito voler essere natura; fenomeno di reazione che si ritroverà sotto una forma straordinariamente modificata perché mediata dall'uomo stesso, col mito del buon selvaggio (cfr. anche la questione del diritto naturale).

Empirismo — Isolamento di un'attività (sensibilità) che è ridotta (nel senso che il suo supporto attivo è limitato ai sensi); è un mezzo per recuperare l'attività degli esseri; si pone contro la sottomissione a un'idea, ma si chiude spesso in quest'opposizione (cfr. la lotta contro la teologia, i dogmi, il dispotismo).

Critica di Kant a Hume: quest'attività tende a far dipendere l'essere dall'esterno, vale a dire che esso è sempre costituito dall'esterno; non c'è reale interiorizzazione. Invariante è soltanto l'attitudine a percepire la realtà.

Per superare l'empirismo, c'è bisogno di un'altra comunità, dunque di un momento in cui scompaiano la dissociazione e l'attività dominata dall'autonomizzazione. Quindi la scienza è solo un caso particolare, un metodo possibile, un mezzo possibile; non è mai un termine (argomento facile, ma necessario).

Ciò vale anche per la teoria, perché anch'essa si autonomizza e diventa spesso costrittiva (fenomeno di addomesticamento).

Realismo — Pone un isomorfismo tra realtà e conoscenza.¹⁰

Materialismo, idealismo, spiritualismo non sono determinazioni rispetto alle quali si dovrebbe prendere posizione, perché sono delle riduzioni.

Marx si dice materialista; ciò derivava dalla necessità di esplicitare l'istanza determinante nell'attività sensibile degli uomini (rapporto tra sfera della vita materiale-necessità e sfera della libertà). Feuerbach rifiuta qualsiasi aggettivo qualificativo tranne quello di *comunista*.

Materialismo, spiritualismo ecc. indicano tutti i possibili della struttura nel momento stesso in cui essa tendeva a costituirsi; con ciò vogliamo dire anche che essa avrebbe potuto non farlo.

7. Ciascuna comunità pretendeva di realizzare la specie. L'umanità finiva là dove terminava l'etnia. Questo tanto più che le etnie potevano trovarsi a stadi differenti, biologici, sociologici ecc. (problema di una nicchia ecologica, fenomeno simile sul piano spirituale!?). Inoltre bisogna tener conto che gli uomini progredendo, acquisendo nuove tecniche, hanno potuto vivere in varie regioni, anche in quelle in cui, inizialmente, avevano poche possibilità di sopravvivenza.

A partire da quel momento, gli uomini sono separati da se stessi; cogliere la «realtà oggettiva» attraverso diverse rappresentazioni che le sono legate.

Sorgere del valore come risultato della dislocazione e come percezione di un'unità esterna; ciò nella misura in cui si concepisce il valore come una totalità, se non come fenomeno di riduzione di un'altra realtà che non è più possibile percepire, considerare; il valore ne sarebbe soltanto un lontano ricor-

10 Cfr. Jean Piaget, *Biologia e conoscenza*, Einaudi, Torino 1983.

do; manifesterebbe la possibilità di conservare il ricordo di qualcosa d'altro.

Dobbiamo qui affrontare il fenomeno equivalente generale così come è stato realizzato in altri campi: tabù, dio ecc. E bisogna notare il legame tra valore e magia, così come il legame con la «religione»: struttura verticale della società, accesso del denaro e dell'oro alla divinità. Da cui anche il rapporto tra equivalente generale, dio e coscienza. È importante notare i diversi sistemi di valore: la verità e le verità (le approssimazioni, le menzogne e gli errori). Le virtù.

Giustizia e diritto: bene e male — legge morale. Giudizio. Libertà — necessità. Ragione (cfr. Kant e l'intero *Aufklärung*, con Leibniz da situare) e follia.

Felicità e gaudio (eudemonismo con, in una certa misura, una varietà, l'edonismo).

Natura: svolge un ruolo d'operatore di giustificazione (come astrazione è un equivalente generale).

Amore???

Sono tutti momenti di una percezione cognitiva degli uomini tra di loro. La percezione dell'umanità nella sua moltiplicazione (l'accrescimento demografico è una questione importante). D'altra parte sono tutti sottoposti alla binarietà. Da cui il sistema dei valori è in rapporto con la metafisica (si veda l'*Etica nicomachea* di Aristotele) come logica e movimento del valore, di tutti i valori; pone la dicotomia, le antinomie, la binarietà. La dialettica, particolarmente quella di Hegel, non riesce a sfuggire a questa imposizione.

Fallimento di tutti i sogni fondati su popoli, nazioni, così pure per la classe; il che impone la necessità di comprendere, d'inglobare la differenza. Alcuni casi famosi: Israele e volontà di perdurare in una comunità che esclude gli altri o se li sottomette spiritualmente; Francia e *Grande Nation*; Russia e

messianesimo della Terza Roma; USA e *American Way of Life* (trovare la via della salvezza dell'umanità); Germania e problema nazista, che non può essere totalmente separato dal problema dell'umanesimo in Germania; i cinesi ecc. Non c'è nemmeno generazione eletta.

Tale fallimento è quello di un equivalente generale: gli altri avrebbero trovato la loro identità specchiandosi nel modello proposto.

Lo stesso per quanto concerne coloro che vogliono fondare la vita attorno a un solo elemento — sentimento, ragione, lavoro ecc. —, che agisce da unico centro di polarizzazione della vita.

8. Le lotte tra etnie (comunità) non sono state valutate nella loro giusta importanza; invece le lotte tra popoli danno luogo alla teoria hegeliana della storia; le lotte tra le classi a quella di Marx. In qual misura si ha un processo di unificazione? Ciascun momento — etnia, popolo, classe — può essere inglobato (lo stesso si può dire ora del problema regionale, che è una risorgenza di un problema etnico). Nulla è stato risolto. In questo senso il *Québelet* ha ragione: nulla di nuovo sotto il sole.

Vi è sempre processo d'inglobamento della parte, dell'etnia, del popolo ecc., persino di distruzione per affermare il «vero». Ciò implica coscienza di un'etnia, di una classe.

La percezione di un'unità, la manifestazione di una certa coscienza sono date dalla formazione di ciò che chiamiamo equivalente generale, un tabù generale (cfr. questo attraverso i miti; vedere le spiegazioni di Makarius); contemporaneamente il mito ricostruisce la comunità a partire dalla rottura, dalla fase di decomposizione.

La filosofia svolge in seguito questo ruolo per una comunità più ridotta (?), più autonomizzata, pienamente infestata

dallo Stato: la *polis* greca. Prima la religione assicurò questa funzione in diverse civiltà (modi di produzione). Con la società borghese, la comunità è la nazione, e l'equivalente generale è lo Stato-rappresentazione (lo Spirito in Hegel è l'equivalente generale). Tuttavia bisogna tener conto di un movimento che copre numerosi secoli e varie civiltà: quello del valore. Col denaro si ha l'equivalente generale, una comunità, fenomeno nettamente percepibile nell'Italia del Rinascimento: Galiani ecc. E in Spagna?

Ricordiamo: equivalente generale = realizzazione di un'esigenza della specie (per esempio dio) come una modalità della sua esteriorizzazione. Marx arriva a porre questo fenomeno, contenuto nel divenire della specie.

9. Porre la comunità uomo-natura nella sua totalità, poi la sua dissoluzione come momenti importanti della comprensione della nostra storia concepita sempre come ciò che fu, non basta; l'attività sensibile degli uomini non è integrata. Non si può lasciare fuori della nostra percezione storica di specie il modo secondo cui gli uomini si sono percepiti nella loro totalità e come essi potevano situarsi in ciò che noi cogliamo a posteriori come il divenire.

Per agire occorre affermare ciò che è. Cioè conoscere l'importanza rispettiva, non fosse che nella successione, nella concatenazione dei movimenti, dei gesti, delle parole ecc.

Nessuna gerarchia, nemmeno in senso religioso. Il culto dei morti, delle diverse divinità erano elementi integranti della totalità vissuta e avevano altrettanta importanza della base materiale.

Intermezzo: modi di approccio

Un certo numero di punti della teoria di Marx sono oggettivamente rimessi in discussione:

• Ruolo del proletariato, sua missione, ma con ciò anche effettività della lotta di classe: durante quale lasso di tempo essa è operante, determinante? In quale zona si è realmente sviluppata?

- Problema delle crisi e autonomizzazione reale del capitale,
- Il capitale ricompone l'uomo.

Ne derivano, due modi di porre la questione (aggiungendo la stessa problematica del valore, cfr. le lettere di Jean-Louis Darlet).

Marx non ha potuto comprendere la totalità del movimento del capitale, perché già all'inizio la sua comprensione-definizione del valore è riduttiva. Abbiamo dunque bisogno di partire da una comprensione più vasta.

Il valore nella sua accezione più larga sarebbe stato sempre immanente, come qualcosa che gli uomini perseguivano senza poterlo realizzare. Solo il capitale vi riesce e dunque in questo senso è proprio il valore a essere il soggetto. Esso diviene apparente, e non più soggiacente e parcellizzato.

Frammento di un'obiezione — Ma allora ciò che volevano e vogliono gli uomini è totalmente realizzato dal capitale, non c'è nulla al di fuori; come si può uscirne?

In altre parole, Marx ha esposto un fenomeno di riduzione reale: il valore è lavoro ed è misurato dal tempo di lavoro. Ma l'autonomizzazione del valore di scambio produce qualcosa di nuovo, il capitale, che deriva dalla separazione dell'uomo dai propri mezzi di produzione; da cui rottura in questo fenomeno valore. Esso abolisce in seguito questa rottura ricostituendo un'unità. In qualche modo il fenomeno anteriore è invischiato nella natura anche se l'uomo se ne è separato; la rottura effettiva si produce col capitale e a partire da lì comincia un fenomeno nuovo in cui l'uomo perde sempre più la sua importanza. Infatti, nel movimento del valore, l'uomo era

ancora operante, soggetto; nel capitale è oggetto, manipolato. Il capitale utilizza da allora tutte le produzioni dell'uomo e il ciclo naturale per dominarlo.

10. Come gli esseri umani si determinano rispetto alla loro totalità base-substrato, piú precisamente al loro involucro globale (altrimenti si rischia di reintrodurre una dicotomia tra struttura e sovrastruttura). Si pone dunque la facoltà di giudicare. La parola tedesca *Urteilen* fornisce un'idea interessante della spartizione originaria.

Originariamente si produce una separazione che permette di discernere, distinguere, delimitare. Si avrebbe la percezione di particolarità nel generale che ve le lascerebbe immerse.

Questo fenomeno si produrrà in seguito autonomizzato nei diversi settori momenti della vita della comunità; da cui i differenti movimenti del valore e dei differenti equivalenti generali; esplosione della totalità!

Giudicare = prendere posizione rispetto a una data realtà?

Nella separazione dalla comunità: valore inglobante dato materiale e soggettivo? (Questo può essere un primo tempo dell'esplosione stessa.)

Come concepire (presa di posizione rispetto a) il rapporto tra gli uomini e la natura. È un continuum. Ma non si può a ogni istante dominare tutto, trasmettere tutto, operare tutto; da quel momento si compie una cesura nella realtà.

Il potere è in rapporto con il giudicare perché il bene di prestigio e di ostentazione è un elemento del potere. Ma non è anche trascendenza degli uomini, cioè possibilità di andare al di là dell'immediato? Potere e gerarchia sono sul punto di essere elementi di percezione degli uomini tra di loro.

Ottobre 1973



LA RIVOLUZIONE INTEGRA

«**B**EN scavato, vecchia talpa» esclamava Marx salutando la rivoluzione, perché considerava ch'essa avrebbe scalzato i fondamenti della società della sua epoca, che, sotto l'effetto di un sollevamento proletario, avrebbe potuto così crollare più facilmente. La rivoluzione disintegrava il mondo che bisognava distruggere.

Adesso l'esclamazione potrebbe essere: «Ben saldato, vecchia talpa», tanto la rivoluzione integra proprio gli stessi che insorgono contro il mondo stabilito.

Essa porta a eseguire ciò che il potere vigente avrebbe dovuto operare affinché la comunità capitale possa raggiungere lo sviluppo determinato dalle sue leggi. La contestazione delle vecchie strutture porta all'introduzione di strutture più adeguate. Certamente non si possono ridurre i protagonisti rivoluzionari a semplici rinnovatori: essi si muovono per scopi che sono al di là di tale realizzazione. Dal Maggio '68 l'involucro politico e sociale fatica sempre più a mascherare l'aspirazione profondamente umana (ciò che abbiamo chiamato la rivoluzione a titolo umano) delle varie ribellioni in cui si risolve l'insieme rivoluzione, più esattamente, quel processo di rivolgimento del mondo attuale in corso da più di dieci anni e che la maggior parte della gente considera come proveniente da quest'aspira-

zione. Non è un caso se le generazioni del Maggio hanno prediletto la parola d'ordine «cambiare la vita».

Come abbiamo già indicato in altri lavori, dal XVI secolo le varie rivoluzioni furono altrettanti momenti di accesso del capitale alla propria comunità; il fenomeno giunge al termine col rivolgimento che colpisce soprattutto le società occidentali degli anni Sessanta, di cui il Maggio è la cresta. Con esso arriva a compimento la divisione-opposizione tra rivoluzione e controrivoluzione; esse non sono più separate nello spazio e nel tempo. Attraverso i mass media c'è immediatamente integrazione di ciò che si pone come negativo del sistema, di tutto ciò che tende a negarlo. E la moda della problematica del recupero. Questo è già stato segnalato, ma quel che c'è di nuovo dieci anni dopo il Maggio 68 — ormai ben integrato — è l'impossibilità stessa di una ribellione contro il sistema. Uomini e donne sradicati dal loro spazio e dal loro tempo subiscono direttamente un processo d'integrazione. Tutt'al più ci sono fenomeni di devianza e di marginalizzazione che i media assorbono progressivamente togliendo loro tutta la carica esplosiva, rendendoli compatibili con la norma, col proclamare che tutto è possibile e il diverso necessario. Allora per tutti quelli che vomitano in maniera immediata tale società, resta solo una via d'uscita per affermarsi e vedere riconosciuta la propria alterità di rivoluzionari, per potere, secondo loro, rilanciare una dinamica di rimessa in discussione: la violenza.

Il terrorismo è l'ultimo elemento del processo rivoluzione a poter essere ancora affermato. Esso è come il precipitato della fase rivoluzionaria che si deposita nelle maglie del corpo sociale. Anche lì siamo a una svolta che può porre un'altra riflessione, un andare in un'altra direzione. Infatti, col caso Moro, che viene dopo le varie azioni terroristiche tedesche tutte chiu-

sesi con insuccessi, si è assistito a un'integrazione spettacolare del terrorismo (che sembrava perfino organizzato dalle due parti sedicenti opposte) senza che lo Stato italiano abbia applicato una reale coercizione (in particolare non ha avuto bisogno di organizzare una delazione su scala nazionale come in Germania); coi partiti di sinistra e i sindacati, l'insieme sociale è indotto a prendere la via dell'austerità e del rispetto integrale delle istituzioni, a salvare la dinamica del capitale.

Inoltre, il fatto che la popolazione italiana sia nello stesso tempo contro il terrorismo e più o meno simpatizzante delle Brigate Rosse, le quali mettono in scacco lo Stato italiano, mostra l'esistenza di un'aspettativa che può giovare alla ricerca di un'altra via per farla finita con questo mondo di oppressione.

Cheché ne sia, l'assassinio di Aldo Moro rispecchia un'autonomizzazione del terrorismo, perché non era necessario per le Brigate Rosse compiere tale atto per ottenere un impatto sulle masse italiane. Lasciando in vita Moro, esse ne avrebbero fatto il loro ostaggio permanente. Ha predominato la logica interna del terrorismo e il suo spettacolo destinato a colpire l'immaginazione.

Da una parte, quest'autonomizzazione del terrorismo, (dinamica dell'esteriorizzazione e dell'autonomizzazione caratteristica del capitale), e dall'altra la sua integrazione nella meccanica di governo del capitale impongono una riflessione sulla violenza, la sua origine, la sua natura, la sua necessità condizionata e storica ecc.

Questa riflessione s'impone tanto più che dopo il Maggio '68 — in contraddizione con l'essenza di questo movimento — il terrorismo si è diffuso in vari Paesi. Spesso è iniziato sotto forma di guerriglia modernizzata (soprattutto urbana) contro l'ordine costituito, espressione dell'inesistenza di un

reale scontro di classe, il che appare molto chiaramente ai giorni nostri.

Da allora, il terrorismo, conseguenza di questa fase, è solo l'espressione della violenza consustanziale alla comunità del capitale nel suo sviluppo attuale, violenza che si manifesta in due modi: addomesticamento degli uomini e delle donne mediante obbligo di seguire il diktat del capitale ed eliminazione dei vecchi comportamenti ereditati dalle società di classe precedenti. Infatti il capitale tende a rendere tutti gli uomini eguali come suoi schiavi. Può dunque benissimo tendere a realizzare l'eguaglianza, a eliminare l'elitismo di ogni genere di consumo, a spezzare la gerarchizzazione ecc. Nel primo caso il capitale si serve della violenza di destra, nel secondo di quella di sinistra.

Ciò può anche non realizzarsi a causa della scomparsa, prima, della comunità capitale, ma l'essenziale è comunque la constatazione dell'esistenza di questa tendenza a realizzare l'inermità di ogni violenza rivoluzionaria: lì la trappola può ancora scattare. È certo anche che il divenire del capitale incontra vive opposizioni ed è anche — in certi casi — rimesso in discussione. Da cui la teorizzazione di certuni a proposito di una fase di regressione: tutte le acquisizioni del movimento operaio possono essere ridotte a zero, il che indurrebbe una rigenerazione della lotta di classe. Si disegna allora l'abbozzo di una teoria che spiega il divenire del capitale come eterno ritorno!

Non si possono negare i fatti: i tentativi di abbassare i salari, di aumentare il tempo di lavoro ecc. Ma ciò significa che coloro che rappresentano il capitale sono dominati da vecchi schemi e pensano di risolvere la crisi ricorrendo a procedimenti superati che non sono più in sintonia con lo sviluppo del capitale. La lotta contro queste misure, anche se rilancia

una certa dinamica di classe, non potrà sfociare nella famosa rivoluzione; essa costringerà solo i rappresentanti del capitale a trovare le soluzioni adeguate corrispondenti allo stadio di maturità attuale della comunità del capitale. In altre parole, il terrorismo e le lotte condotte sulla base del programma del movimento operaio (includendo tutte le sue componenti: marxiste, anarchiche, con le loro diverse varianti rispettive) non possono scalzare il mondo del capitale, perché non fanno che distruggere i resti di un ordine trasmesso dalle diverse società di classe.

Di questo, in definitiva, molti hanno una percezione più o meno definita, da cui lo sfuggimento del fenomeno della violenza. Essa non ha più uno scopo preciso, una determinazione visibile, tangibile. Manifesta semplicemente un rifiuto.

A partire da tale constatazione, s'impone imperativamente la necessità di prendere in considerazione quella che Clastres chiama l'archeologia della violenza.¹ Perché, ai nostri giorni, una volta che le antiche determinazioni (in particolare quella rivoluzionaria) non operano più sulla violenza per darle una certa realtà, sembrerebbe che resti un fatto grezzo, irriducibile, transtorico: la violenza come mezzo di espressione e di realizzazione di un rifiuto. Infatti Clastres mostra che la violenza (la guerra) è un elemento della società primitiva necessario a impedire la frammentazione della totalità-unità che costituisce la comunità stessa e ad arrestare ogni omogeneizzazione, cioè la perdita di ogni diversità tra comunità, giacché la società primitiva è sottoposta alla logica del molteplice. Tornando alla nostra epoca, si constata che il capitale è il grande omogeneizzatore; se reintroduce la diversità è solo

1 In *Libre*, n. 1, pp. 137-173; trad. it. in *Archeologia della violenza e altri scritti di antropologia politica*, La Salamandra, Milano 1982.

dopo aver ridotto ogni realtà alla sua, in maniera tale che uomini e donne si ritrovano in un'immediatezza che è sua e non possono accedere a questa diversità se non attraverso mediazioni, poiché tutto è stato esteriorizzato. Perciò la violenza, che appare sempre più gratuita, può provenire — al di fuori di quella «biologica» dovuta all'impossibilità di sopportare lo spossessamento del gesto, della parola, del ritmo e che è una follia del corpo che si esprime in maniera incoerente come surrogato di un processo di vita disaggregato — dal rifiuto dell'omogeneizzazione; in particolare per quanto riguarda il rivoluzionario che constata di essere tale solo nella propria rappresentazione, perché tutto ciò che fa è recuperato e ogni discorso viene inglobato. Allora, per essere adeguato al proprio desiderio, alla propria rabbia di essere altro, non gli resta che la violenza «cieca», cioè priva di ogni giustificazione *a priori*. Questa è la trappola da evitare.

Non vogliamo discutere qui della validità e dell'eshaustività o meno della tesi di Clastres. Vogliamo semplicemente indicare che non si può accettare una teoria basata su di essa per giustificare la violenza attuale e ridarle una dimensione rivoluzionaria e che bisogna cercare i suoi fondamenti in un lontano passato. Idem per quanto riguarda lo stupro, che non può essere per nulla ridotto a un problema di sessualità, perché in esso si esprime la mancata risoluzione del problema uomo-donna, fin dall'antichità, e l'incapacità dell'uomo a comprendere la donna nella sua specificità.

Non si può accettare la soluzione dei primitivi (sempre che Clastres abbia ragione): accedere al molteplice, conservare la propria identità, arrestare la medesimificazione (*médémification*) e dunque impedire ogni alienazione, grazie alla violenza che si manifesta in una guerra endemica tra comunità. Si deve arrivare alla comunità umana — totalità-unità in-

cludente una moltitudine di piccole comunità diverse, modalità d'essere della totalità-unità — attraverso vie che non neghino la vita, per vie umane e soprattutto femminili (lo stesso Clastres afferma che nelle società primitive le donne costituiscono il polo di vita). Tuttavia l'essenziale nell'esposizione di Clastres è la dinamica del molteplice su cui torneremo, che esprime a qual punto le antiche comunità erano più umane, come Marx aveva già affermato nei *Grundrisse*. Questo permette contemporaneamente di comprendere un certo radicamento dell'erranza degli uomini e delle donne.

Mentre in Occidente il fenomeno rivoluzione si esaurisce irrimediabilmente, si constata che il capitale, nelle aree in cui ha potuto installarsi con difficoltà, incontra un'opposizione che viene da strati considerati come potenzialmente reazionari e che essa è alimentata da un'ideologia avente gli stessi caratteri: la religione.

La rivoluzione integra e non disintegra più... Dunque tutto è finito? Siamo condannati unicamente a subire e a patire? Evidentemente no! Occorre uscire dal ciclo rivoluzione-controrivoluzione creando un'altra dinamica di vita, il che non implica affatto che ci si debba disinteressare di ciò che avviene in questo mondo. È particolarmente importante situare l'immensa impasse in cui si trova l'umanità e disvelare che tutte le contraddizioni che, nel corso del tempo, furono solo inglobate, si manifestano attualmente mascherando i fenomeni essenziali. Più concretamente e immediatamente si può pensare che gli eventi iraniani possono essere il preludio alla messa in moto, in URSS, di uno squilibrio strutturale il cui risultato sarà di portare l'insieme mondiale a un potenziale di trasformazione e di rigetto di questo mondo difficilmente riassorbibile, pur essendo il momento di un'altra possibile integrazione conducente a un addomesticamento più spietato.

Sarà la fase conclusiva del Maggio '68, come il 1917 completò il 1789 ponendo, contemporaneamente, gli elementi di un altro periodo. L'URSS è protetta da una cintura di Stati che si trovano tutti, da qualche anno, alle prese con contraddizioni che non riescono a superare. Ciò vale soprattutto per quei Paesi dell'Est europeo posti nell'orbita sovietica, che sono sempre stati scossi prima della Russia (il che è normale, essendo degli Stati tampone). Inoltre l'URSS non ha ancora compiuto il processo di accesso al dominio reale del capitale sulla società, realizzato in Occidente. Perciò è assai probabile che un vacillamento dell'area sovietica possa riprodursi. Nel corso di questo processo la questione della comunità umana sarà obbligatoriamente posta contro la comunità del capitale e contro la comunità dispotica chiamata comunismo. Tale questione sarà legata intimamente a quella, decisiva, della violenza, poiché l'ultima rivoluzione conosciuta da quest'area è stata condotta facendo appello alla violenza, con l'illusione di poterla dominare.

Eccoci riportati al terrorismo... È bene che al suo riguardo si operi una svolta provocata dal caso Moro prima che si lanci un nuovo scossone il cui centro sarà verosimilmente a Est.²

1978

2 Cfr. «Contre toute attente», supplemento a *Invariance*, aprile 1978, e *Invariance*, serie III, n. 5-6, pp. 123-125; trad. it. non integrale ne *Il disvelamento*, La Pietra, Milano 1978. La parte mancante in tale edizione è riprodotta nella «Lettera sulla Polonia e l'URSS», in *Emergenza*, n. 5, 1982.



L'ECO DEL TEMPO



ER poter valutare correttamente l'apporto di ogni corrente di pensiero e di ogni riflessione sul divenire della nostra specie, è necessario collocare adeguatamente il fenomeno capitale e precisarne gli esiti. Così, ne faremo una rapida e sintetica presentazione, situandolo nel punto in cui ci troviamo.

Il fenomeno capitale che sconvolge la società feudale per formare la società capitalistica, il modo di produzione capitalistico, appare dapprima come una rivoluzione agraria, cioè come la separazione dell'uomo dai suoi mezzi di produzione, dalla terra. Essa fu resa possibile da un aumento di produttività nell'agricoltura il quale creò una sovrappopolazione che, costretta in modo diretto o indiretto, andò ad ammuccinarsi nelle città. Molto spesso, furono coloro che avvertirono meglio la fine di un'epoca a partire e a tentare di vivere una nuova vita, dando luogo a migrazioni più o meno ampie. È la fase del liberalismo e dell'individualismo: bisognava abolire gli ostacoli, facilitare lo spirito d'iniziativa, accumulare. Da qui

il ruolo dell'ideologia protestante, già notato da Marx prima di Weber (il che non esaurisce la questione di sapere perché gli uomini si lanciarono in una realizzazione individuale e cercarono di realizzare una salvezza nella pratica, in qualche modo disperando del Cielo...).

L'aumento di plusvalore poté essere rappresentato dall'oro accumulato nel corso della fase precedente (mercantilismo intenso), essenziale allo sviluppo del capitale, donde la possibilità di far cominciare il modo di produzione capitalistico con il XV secolo. Bisogna precisare che si tratta della fase di dominio formale del capitale sul processo di produzione o fase di sottomissione formale del lavoro al capitale, che si caratterizza per l'importanza del plusvalore assoluto e della forza-lavoro, dunque del capitale variabile.

Alla fine del XVIII secolo si produce una rivoluzione essenziale che, come afferma Marx, tende a rinnovarsi, di modo che, in definitiva, si tratta di un'unica rivoluzione industriale, e il resto ne è solo una conseguenza (compresa la sedicente rivoluzione postindustriale che tende a eliminare totalmente l'uomo, un fenomeno in cui predomina la rappresentazione). È lo sviluppo del macchinismo che permette la produzione del plusvalore relativo e che fonda la sottomissione reale del lavoro al capitale, o fase di dominio reale del capitale sul processo di produzione.

Tuttavia, il capitale non può veramente svilupparsi se non arriva a dominare la società, cioè se non passa dalla fase di dominio formale, che corrisponde alla società borghese, alla fase di dominio reale sulla società in cui si sviluppa la comunità capitale. Tutto ciò accade a cominciare dall'inizio del secolo e si realizza in tutto il mondo occidentale.

Il modo di produzione capitalistico nacque con due classi antagoniste, la borghesia e il proletariato, che lottavano en-

trambe contro il modo di produzione feudale e gli si opposero sia contemporaneamente sia in successione. Da questa lotta deriverà un'accelerazione del processo di capitalizzazione della società, perché il capitale non può dominare una società che sia di natura non capitalistica. Così, piuttosto che parlare di dominio reale del capitale sulla società, che è espressione adeguata per indicare un divenire transitorio, è importante dire che ci troviamo ora nel periodo della comunità capitale.

Nel corso dello sviluppo del modo di produzione capitalistico e del suo divenire alla comunità ha luogo l'eliminazione delle due classi fondamentali e la formazione di nuove classi medie, seguita dal loro considerevole accrescimento: cosicché se l'avvento del capitale fu dovuto all'azione della borghesia e del proletariato, la realizzazione della comunità capitale fu dovuta a quella di questi strati intermedi (cfr. nazismo, fascismo, ma anche gaullismo, franchismo, salazarismo, peronismo ecc.).

Il capitale è così il risultato del fenomeno di democratizzazione e di individualizzazione e della massificazione che comincia assai prima che esso divenga un elemento determinante nella società. E la ragione per cui parliamo spesso dei presupposti del capitale, cioè degli elementi che devono essere prodotti perché esso possa apparire, ma il cui avvento storico non postula la sua produzione storica ulteriore. Tali presupposti sono la produzione dell'individuo e la sua autonomizzazione, quella della proprietà privata che vi è legata, quella dello Stato e la sua autonomizzazione, quella del valore di scambio che può rivestire forme molto evolute. Questi elementi sono apparsi in Grecia con la *polis* e sono legati a una rappresentazione che fonda la giustificazione della rottura con la natura, con la comunità, e il dominio degli uomini sugli animali e sui vegetali, nonché dell'uomo sulla donna.

Nel mondo antico abbiamo un ciclo che comincia con la polis greca e termina con la caduta dell'Impero romano; ciclo in cui il valore di scambio tende ad autonomizzarsi, e in cui esiste la tendenza all'autonomizzazione di un mondo, dal momento che quella romana è una forma statale che deve governare diverse comunità che, nella loro totalità, tendono a essere romanizzate. Lo Stato è in questo caso un equivalente generale che non giunge alla sua completa autonomia, così come non vi perviene il valore di scambio. La rappresentazione piú adeguata per questa fase del fenomeno capitale è il cristianesimo, che ha integrato il diritto romano.

Nel corso del ciclo che si chiude nel v secolo d.C., troviamo fenomeni del tutto simili a quelli caratterizzanti il divenire del capitale a partire dal suo sviluppo nel XV secolo: il fenomeno dell'espropriazione, quello della concentrazione, dell'autonomizzazione ecc., ma poiché la forza-lavoro non diventa mai merce, il valore di scambio non può accedere a quell'autonomia che avrebbe fondato il capitale.

Per quanto riguarda la rappresentazione, è chiaro che il cristianesimo nel mondo romano poté svolgere il ruolo prima indicato solo in quanto era stato spogliato della sua dimensione rivoluzionaria, che consisteva fondamentalmente nel lottare per la liberazione degli schiavi, per farli accedere al rango di uomini, per la qual cosa occorreva abbattere lo Stato romano.¹

¹ È la ragione per la quale la critica di Celso, ne *Il vero discorso*, ancor oggi così importante ed essenziale, non affronta il proprio oggetto nella sua totalità, dal momento che elude questo aspetto del cristianesimo. Lo stesso dicasi per la critica fatta dalla Nouvelle Droite. ¶ Probabilmente per questa corrente il rifiuto del cristianesimo è secondario. In realtà, l'opposizione essenziale è quella nei confronti del marxismo. Secondo i seguaci della Nouvelle Droite, il marxismo rivendica un'eguaglianza livellatrice ch'essi rifiutano; non è possibile sradicarlo senza eliminare ciò che

Ciò fondava anche la possibilità di rifarsi una verginità tornando alle sue istanze originarie. Ecco perché esso potrà mobilitare le masse insorte sia sotto il feudalesimo sia al momento della sua dissoluzione con il sorgere della società borghese, e anche attualmente in certe regioni in cui il modo di produzione capitalistico non è ancora giunto al suo dominio reale.

Liberati gli schiavi, creato e securizzato il proletariato nella comunità capitale, il cristianesimo non ha più fondamento sociale né alcuna base: non può più essere una rappresentazione del capitale, è ormai solo un'eco del passato. Per sopravvivere deve trasferirsi quasi esclusivamente sul terreno della trascendenza, dell'invarianza, e affrontare così, non solo altre

sembra esserne il presupposto, cioè il cristianesimo, che fu la prima teoria universale a predicare tale eguaglianza. Non è un caso se de Benoist in *Visto da destra* analizza Gérard Walter, *Les origines du Communisme*, Payot, Paris 1975 (interessante come documentazione ma assai superficiale). Egli mette in evidenza il culto del povero sviluppato da diverse correnti che stabilivano l'equazione povero = eletto, come i maoisti degli anni Sessanta e Settanta che postulavano proletario = rivoluzionario (altra eco del tempo!). Ciò che approdava in certi casi al culto della debolezza e della degenerazione, e al travestimento di stupidaggini in eccelse genialità. ¶ Egli fornisce importanti elementi per criticare quel che Marx chiama il comunismo dell'invidia, e che si può definire anche ribellione del risentimento. Gli esseri mossi dall'invidia non possono creare un altro mondo, possono solo cambiare la ripartizione di ciò che bramano: le ricchezze! ¶ È nel suo rapporto con i poveri, i diseredati, gli esclusi, i deboli, che Nietzsche analizza il cristianesimo, da lui definito come religione della pietà (*L'Anticristo*). Ha ragione; d'altra parte si è potuto parlare di religione degli schiavi. Egli denuncia: «Il Vangelo è un'insurrezione di ciò che striscia contro ciò che ha dell'altezza». Più essenziali sono la denuncia della problematica aberrante della colpa e quella della pratica della rinuncia. Ma, ancora una volta, se si occulta la dimensione di lotta contro lo schiavismo, non si può realmente criticare il cristianesimo. Tanto più che non si deve dimenticare che questo aspetto della religione cristiana si manifesta quando è fallita la speranza di trasformazioni immediate.

rappresentazioni coeve o posteriori, ma l'intera rappresentazione piú o meno cosciente degli uomini che, dopo la loro rottura con la natura, cercano di fondare ciò che sono, cioè degli esseri non immediati, non direttamente legati alla realtà: ciò che, in altri termini, può esprimersi nella trascendenza.

Se non si può dunque parlare di capitalismo per spiegare l'economia antica, specialmente per quanto riguarda quella greca, tuttavia non è impossibile riconoscerci determinate forme capitalistiche (quelle che Marx chiama le forme antidiluviane del capitale: capitale usuraio, capitale commerciale). Ma esse risultano tali solo in rapporto alla forma elaborata da esse rivestita in quella struttura realizzata che è la comunità capitale odierna.

In età medievale, come ho già indicato in «Capital et Gemeinwesen»,² ha luogo un arresto del divenire del valore di scambio all'autonomia. Quest'ultima tende persino a scomparire: uomini e donne cercano di fondare delle comunità che

La religione degli schiavi è un adattamento al mondo; allo stesso modo che il marxismo (e non l'opera di Marx) è un altro adattamento seguito allo scacco della rivoluzione. Ma questo non basta a screditare il progetto rivoluzionario. ¶ Nietzsche — come pure la Nouvelle Droite, Vaneigem o altri — non si rende conto dell'importanza della volontà d'impedire la formazione di diseguaglianze tra gli ebrei come tra i cristiani. In entrambi i casi, si è di fronte a un disperato tentativo della comunità di bloccare il meccanismo mercantile che la scalza. È importante notare che non viene necessariamente postulata un'assoluta eguaglianza originaria, ma viene violentemente rigettata la dinamica del valore di scambio che separa gli uomini in atroci diseguaglianze. Dunque, non è possibile ridicolizzare il giudaismo o il cristianesimo se non nascondendosi la base fondamentale della loro esistenza. Questo non significa in nessun modo volere una «restaurazione» di queste religioni, perché esse testimoniano l'impasso e l'incapacità di certi gruppi a trovare una via differente da quella che doveva portare inevitabilmente alla genesi del capitale.

² partacus, Paris 1974 (trad. it. *Il capitale totale*, Dedalo, Bari 1976).

la escludono. Essi mirano pure a bloccare l'autonomizzazione del potere e dello Stato. Tuttavia, con la realizzazione della feudalità, ciò fallisce e un altro Stato viene a formarsi. Il valore di scambio è, comunque, bandito per un certo tempo. Esso potrà riprendere il suo movimento di autonomizzazione solo nelle aree periferiche e con la distruzione dei rapporti feudali, specialmente quando la terra diventerà alienabile.³

Si possono trovare forme capitalistiche anche in Oriente, per esempio in Cina, ma non vi è stato capitalismo (e nemmeno feudalesimo). Lo Stato esiste, ma non si autonomizza; l'individuo tende a essere prodotto (e forse in certe epoche lo fu), ma è certo che l'insieme sociale, più esattamente la co-

- 3 Dobbiamo tenere presente che si tratta di un abbozzo. Sono necessari importanti studi storici per precisare con esattezza il modo, il momento e il luogo di questo fenomeno. E ciò vale pure per tutte le altre affermazioni a proposito del fenomeno capitale. Più in là, quando potremo sviluppare la nostra affermazione secondo cui l'apparizione del cristianesimo non produce alcuna rottura, dal momento che il ciclo fondamentale comincia nel VI secolo a.C. e finisce ai nostri giorni, allora tenteremo di dare fondamento a tutto questo. ¶ Per quanto riguarda il fenomeno capitale, sembrerebbe che Braudel possa addurre una grande quantità di dati per spiegarlo. Pare tuttavia, in base alle conclusioni riportate da *Le Monde* (18 novembre 1979), ch'egli non individui realmente i limiti storici del fenomeno. «Nel corso di quest'opera ho sostenuto che un capitalismo in potenza si delinea sin dagli albori della grande storia, per svilupparsi e perpetuarsi nei secoli. [...] Sarebbe un errore immaginare il capitalismo come uno sviluppo che avvenga per fasi o balzi successivi: capitalismo mercantile, capitalismo industriale, capitalismo finanziario. Con, beninteso, un continuo progresso da una fase all'altra, mentre il «vero» capitalismo comincerebbe tardi, nel momento in cui si impadronisce della produzione. Prima, si dovrebbe parlare soltanto di capitalismo mercantile, e anche di pre-capitalismo». Fernand Braudel, *Civiltà materiale, economia e capitalismo (secoli XV-XVIII)*, Einaudi, Torino 1982, vol. III, *I tempi del mondo*, pp. 665-666. ¶ Nell'estratto apparso su *Le Monde* non si trova una definizione di capitalismo, per cui è difficile dare un giudizio. Pare tuttavia che

munità dispotica, tende a bloccare il fenomeno. Da qui, del resto, una certa ambiguità delle rappresentazioni orientali: da una parte si nega l'individualizzazione, vedendovi la fonte stessa del dolore, dall'altra esiste una volontà, legata al tendenziale rifiuto della comunità dispotica, di realizzare attraverso se stessi tale individualizzazione al fine di giungere a un'altra comunità in cui non ci sia più alcuna gerarchia. In altri termini si dà una oscillazione o una sovrapposizione tra due temi fondamentali: da una parte un'iper-individualizzazione per reazione contro la comunità dispotica, un'autonomizzazione totale dell'essere che alla fine si gonfia fino a diventare la comunità o la sua dissoluzione, e dall'altra un'esacerbata affermazione della comunità che diluisce tutti gli esseri e che viene spesso affermata sotto la forma di un flusso, di un divenire indeterminato.

È da notare che la realizzazione della comunità dispotica, che si verifica in Cina dopo il terzo secolo avanti Cristo, fu più volte messa in questione, provocando diversi periodi di torbidi.⁴

Braudel non rifiuti la tesi secondo cui sarebbe esistito un periodo di produzione mercantile (che precede il capitale) racchiuso in diversi modi di produzione, che possono tollerarla in forza del fatto che l'economico non è autonomizzato dal politico, dal sociale o dal religioso. Tuttavia la possibilità dell'autonomizzazione del valore di scambio è contenuta fin dall'inizio, e tutta la storia fino al XVI secolo (in Occidente) è la storia delle resistenze opposte a quest'autonomizzazione. Il fatto che tali ostacoli siano stati infine eliminati non può essere spiegato attraverso cause puramente economiche, e sta qui la grande difficoltà a spiegare in maniera esaustiva la nascita del capitale.

⁴ Aggiungiamo che le regioni della Cina non sono tutte eguali e che esse non erano tutte mature per il modo di produzione asiatico, nel senso che alcune di queste poterono dar luogo a forme che lo minacciavano e avrebbero potuto distruggerlo se avessero potuto autonomizzarsi. Infatti si constata che

Nell'area situata tra Oriente e Occidente, dal Marocco alla Persia, si trovano popoli che non hanno conosciuto né il fenomeno capitalistico nella sua purezza né il modo di produzione asiatico propriamente detto, la comunità dispotica. In effetti non mancò la tendenza all'instaurarsi di questo modo di produzione, ma gli Stati edificativi (soprattutto per quanto riguarda Paesi diversi dalla Turchia e dall'Iran) furono più o meno riassorbiti dalle comunità anteriori, come Ibn Khaldūn ha chiarito assai bene. Si comprende, allora, come questo mondo, che non fu sconvolto da Roma quanto l'Occidente, possa avere adottato l'Islam, religione che postula un ritorno integrale alla comunità anteriore e in cui vengono eliminate le diverse mediazioni.⁵ Tuttavia, l'Islam non rappresenta un terzo tipo di rappresentazione, diverso da un lato dal cristianesimo e dall'altro dall'induismo e dal buddhismo, perché si tratta di una variante del giudaismo, il che conferma il carattere intermediario della zona islamica.

Quel che abbiamo osservato a proposito del cristianesimo non si è ancora verificato nell'Islam, ma quest'ultimo subirà lo stesso fenomeno benché presenti il vantaggio di essere in qualche modo una «trascendenza» meno provvista del cristianesimo di una rappresentazione di questo mondo. L'Islam

in Cina, all'interno del modo di produzione asiatico, esiste una fioritura di forme economiche che si ritroveranno più tardi in Occidente (per esempio certe realizzazioni dell'epoca Song). Ecco perché, quando si studia la Cina, non si tratta tanto di comprendere la mancata apparizione di certe forme economiche, quanto piuttosto la loro non autonomizzazione e, soprattutto, la ragione per la quale non si sia verificata prima della penetrazione occidentale l'unione tra il movimento di espropriazione degli uomini e il movimento di autonomizzazione del valore di scambio, che è all'origine del capitale. Notiamo infine che il ripetuto rigenerarsi del modo di produzione asiatico è legato, in Cina, alla lotta contro i nomadi.

⁵ Cfr., *ultra*, «La separazione necessaria e l'immenso rifiuto».

non ha avuto nessun rapporto col diritto romano e se con Averroè e Avicenna ha inglobato il pensiero di Aristotele non è rimasto però irrigidito (probabilmente grazie all'importanza del movimento mistico). Poiché, infine, non ha subito alcuna Riforma, esso è rimasto più fresco in quanto più vicino alle sue fonti e dunque più atto a rappresentare una comunità che si vuole rinnovata. Ma per tali presupposti esso non può essere, come abbiamo detto, un'alternativa alla rappresentazione del capitale né esserne a sua volta la rappresentazione.

Il capitale può tendere a imporsi in tutti quei Paesi in cui la comunità non poté essere distrutta se non quando esso raggiunge il suo stadio di comunità materiale, poiché in queste zone le condizioni della produzione erano in contrasto con i suoi presupposti. Al contrario, il risultato del suo processo storico, la comunità, diveniva compatibile con il presupposto della produzione di questi diversi Paesi, cioè con la comunità più o meno dispotica: ecco perché il capitale estende il suo dominio dappertutto, senza dimenticare che questo fenomeno non era ineluttabile ed è anche possibile che il capitale non giunga a instaurarsi realmente nelle diverse regioni del pianeta.

Dal punto di vista globale possiamo constatare che esiste un arco storico che va dalle comunità più o meno naturali (in cui l'uomo non è ancora separato dalle sue condizioni di produzione, non essendosi ancora prodotta la separazione essenziale perché possa darsi il capitale) alla comunità capitale. Il fenomeno capitale vi è incluso perché comincia, per quanto riguarda l'Occidente, con la nascita della *polis* greca, mentre per le altre parti del globo inizia con la penetrazione del capitale.

C'è infine un presupposto che non abbiamo ancora segnalato, perché non si trova solamente nella società occidentale: si tratta del fenomeno del patriarcato, o verosimilmente del fenomeno dell'assoggettamento della donna all'uomo, anch'esso con-

dizione fondamentale del processo di individualizzazione. Tale fenomeno si è prodotto alla fine del Neolitico e si è dapprima realizzato fra i popoli dediti alla pastorizia, presso i quali nasceva pure la proprietà privata.

Il trionfo del patriarcato, che è simultaneamente autonomizzazione del potere all'interno della comunità, non si produce in modo lineare, Esso registrò notevoli arretramenti. È nel Paleolitico superiore, con lo sviluppo della caccia alla grossa selvaggina, che si manifesta una prima tendenza al predominio degli uomini, riassorbita però nel corso del Mesolitico e del Neolitico. È assai probabile che da allora la comunità non abbia più avuto gli stessi caratteri di prima, quando non poteva instaurarsi né un potere né un modo d'essere in cui la donna avesse una preponderanza determinante (allorché l'acquisto siamo già di fronte alla frammentazione della comunità) e in cui ancor meno dunque poteva instaurarsi un matriarcato. Nel Neolitico, d'altra parte, con lo sviluppo dell'allevamento, la comparsa della proprietà privata e l'accrescimento della popolazione, si produsse l'ascesa del potere degli uomini che ha probabilmente portato le donne a porsi sullo stesso loro terreno, al fine di ostacolare il fenomeno. Viene qui formata l'apparenza di un matriarcato, fonte di equivoci, e trova spiegazione l'aspetto talvolta sanguinario di certe comunità in cui le donne hanno avuto il predominio, come nel caso delle amazzoni. Anche col trionfo degli uomini, tuttavia, il potere e lo Stato non arrivano ancora a imporsi. È probabile che la distruzione della civiltà miceneo-cretese sia dovuta a una ribellione contro il potere. Occorreranno alcuni secoli di un addomesticamento ulteriore affinché lo Stato si possa manifestare nella forma della *polis* greca: ma nel frattempo viene prodotto anche l'individuo.

Eccoci alla fine di un arco storico: dobbiamo ora precisare che — almeno nell'area occidentale — il patriarcato si esaurisce entro il fenomeno capitale; già da ora noi ne siamo oltre. Voglio dire con questo che il capitalismo non è la fase finale del patriarcato, dal momento che quest'ultimo vi si dissolve. Gli uomini hanno perduto ogni forza e non possono più essere determinanti. Dopo essersi appoggiato a loro per realizzarsi e averne drenato la sostanza, il capitale può tendere adesso a utilizzare le capacità ancora sconosciute della donna, non già per metterla al «potere», ma per rivitalizzarsi. Da qui il grande pericolo del recupero dei vari movimenti femministi.

Segnaliamo, di conseguenza, i risultati cui approda lo sviluppo del fenomeno capitale: prevale il movimento intermedio, la rappresentazione. Il denaro è l'origine del capitale, che diventa tale in quanto nel processo di produzione c'è un incremento di valore, il plusvalore, che può esistere solo nella misura in cui viene rappresentato (altrimenti sarebbe legato a un processo determinato e non potrebbe avere alcuna conseguenza): il capitale si impadronisce dell'equivalente generale, del denaro. Esso deve potersi porre e differenziare, essere totalità indifferenziata, in cui ΔK non si distingue da K , e totalità differenziata, in cui ΔK si pone diverso da K , così che possa all'occorrenza particolarizzarsi, pur restandogli organicamente legato.

Il movimento intermedio prevale pure su di un piano più fenomenologico. Infatti, se per nascere il capitale ha bisogno di tre classi (proprietari fondiari, borghesi e proletari salariati), poi essenzialmente di due (borghesi e proletari), infine di una sola (il proletariato, perché è la sola classe che produca plusvalore), esso trionfa sulla società e si costituisce in comunità grazie alle classi medie generate dal suo processo di produzione globale, intermediarie tra proletaria-

to e capitale, classi destinate alla sua circolazione e dunque alla sua mediazione.

Il trionfo del capitale è quello della mediazione e della perdita per l'uomo di ogni immediatezza. L'uomo non può ritrovare alcunché se non attraverso una mediazione del capitale; da qui, le illusioni attuali.

Il capitale — valore di scambio pervenuto all'autonomia, dunque mediazione autonomizzata — si autonomizza in quanto rappresentazione: è il suo sfuggimento. Esso è pervenuto a questo risultato attraverso diverse rivoluzioni che sono altrettanti momenti della sua liberazione. Ne deriva — come abbiamo già sottolineato — che il ciclo delle rivoluzioni è finito e che il movimento di liberazione non può più essere preso in considerazione se non si vuole sprofondare nell'erranza che è giunta al suo punto estremo, e annullarvisici.

Nella comunità del capitale non esistono più le classi, ma si dà una schiavitù generalizzata, con massificazione e omogeneizzazione degli uomini e dei prodotti, risultato ultimo del fenomeno democratico. Tuttavia, se il capitale si è imposto grazie all'egualitarismo democratico, esso può adesso instaurarvi delle gerarchie, dunque delle ineguaglianze, a livelli diversi, al fine di creare differenze di potenziale che permettano di arrestare un fenomeno di entropia.⁶

Il capitale realizza il vecchio progetto di dominare la natura e di differenziarsi dagli animali. Esso dà agli uomini e alle donne la sicurezza sempre cercata dal momento in cui gli esseri hanno rotto il loro legame con la natura e con la loro *Gemeinwesen*. Ci si potrebbe chiedere se non è per via di questa incessante ricerca di sicurezza che gli uomini hanno accettato le peggiori infamie. Il capitale crea una società senza ri-

6 Cfr., *ultra*, «La separazione necessaria e l'immenso rifiuto».

schi, ma anche senza avventura e senza passione (onde, per alcuni, lo slogan del «diritto all'avventura»). Esso ingenera nello stesso tempo l'inibizione della creatività e persino dell'attività. Schumpeter aveva individuato in parte il fenomeno mettendo in evidenza la tendenza alla perdita dello spirito d'iniziativa, che si collega alla trasformazione dell'essere umano in particella del capitale.

Dopo aver realizzato un progetto umano, garantire la sicurezza, il capitale perviene alla sua piena antropomorfosi e raggiunge la sua morte potenziale perché, simultaneamente, avendo tutto desostanzializzato, si carica di una sostanza che lo inibisce. La desostanzializzazione avviene attraverso un processo di escamotaggio: escamota la terra e produce derrate attraverso un semplice supporto materiale; escamota la donna e produce bambini *in vitro*; escamota gli esseri viventi e produce chimicamente la vita; escamota la materia per produrre una realtà materiale partendo da una combinazione di particelle più o meno evanescenti. Chiaramente questo processo è allo stadio iniziale, ma è incluso nella determinazione fondamentale del capitale, la mediazione autonomizzata, che è riflessione priva di radici. Il capitale si dà come prodotto dell'attività umana che si è autonomizzato dagli uomini nella forma di un'antropomorfizzazione che in modo ipertelico è la realizzazione di una determinante fondamentale della specie: la riflessione. Da qui il trionfo attuale dell'astrazione, che in quanto dematerializzazione si presenta come una specie di spiritualismo.⁷ Il capitale è il movimento puro che deve superare tutti gli ostacoli e che non può esistere se non in quanto abbia, appunto, dei limiti da oltrepassare. Ora, l'uomo

7 Da qui deriva una certa convergenza tra pensiero scientifico e pensiero orientale: cfr. nota 24.

è il limite del capitale, che esso non può superare se non integrando l'essere umano. Queste sono le premesse per la morte potenziale del capitale. Ma il capitale morirà realmente solo attraverso un processo di abbandono: l'abbandono di tutto il fenomeno con tutto ciò che esso presuppone e integra.

Lo sfuggimento del capitale, cioè il pervenire del capitale all'autonomia, è la fase in cui il capitale non è altro che rappresentazione, fase in cui tutto ciò che è stato escamotato può essere reintrodotta per mezzo di mediazioni; ma a questo punto, data l'enorme crescita della popolazione umana, l'appiattimento e il degrado degli esseri umani sono tali che il capitale non può più rigenerarsi. Esso può sopravvivere per effetto della spinta ottenuta in questi ultimi secoli. Ma ha incontrato il suo vero limite, e una certa umanità la propria morte.

Dato il processo di antropomorfosi, è chiaro che si tratta anche della nostra morte: non della morte in quanto cessazione assoluta, ma in quanto iniziazione a una nuova vita. Noi dunque viviamo un «bardo» particolare: dobbiamo oltrepassare uno spazio-tempo pieno di minacce terribili, di trappole, di illusioni e di incantesimi. Ma, dal momento che conosciamo la morte potenziale del capitale e la morte in noi di un'erranza millenaria, nulla potrà ostacolare il nostro divenire alla comunità umana.

Possiamo ulteriormente precisare l'importanza del fenomeno capitale situandolo nel quadro dei problemi posti dalla rottura con la comunità e con la natura, che fonda la dicotomia interiorità-esteriorità, dunque la dicotomia tra l'essere-sé e l'essere altro. Originariamente, gli uomini si configurano il rapporto tra questi due «esseri» in termini di alleanza e di aiuto. Ogni vita è aiuto e alleanza: se l'altro è estraneo, si tratta di alleanza; se è donna, d'amore; se è manifestazione non immediata e non sensibile, si tratta del sacro e delle sue diverse

ierofanie; se è l'aldilà, si tratta della morte, che è spesso considerata come iniziazione a un'altra vita. In seguito, i rapporti sono visti progressivamente in termini di scambio: è questo che fonda il movimento del valore. Il rapporto all'altro diverrà una valorizzazione. In quanto valore di scambio che si è autonomizzato e in quanto è a sua volta giunto al medesimo stadio di autonomizzazione, il capitale ingloba ogni cosa e fonda così i diversi rapporti, dando luogo all'omogeneizzazione degli uomini e delle culture: la democratizzazione è il fondamento di una combinatoria di esseri desostanzializzati: l'amore è ridotto a una combinatoria sessuale e la morte non è più concepita come un rapporto con l'aldilà, ma come la semplice cessazione della funzione di uno degli elementi della combinatoria (morte democratizzata). Il capitale, infine, è fondamentalmente profanazione del sacro. Detto in altri termini, tutto ciò che poteva porsi come elemento antagonista, suscettibile di sviluppi più o meno irriducibili e dunque bisognevoli di alleanze per rendere possibile il flusso della vita, è stato ridotto a elemento di una combinatoria che gioca all'interno di un processo di capitalizzazione. Poiché l'essere umano era il solo altro del capitale e poiché quest'ultimo si è antropomorfizzato, non c'è più nessun «altro». Da cui si ha la morte potenziale del capitale.⁸

8 *Variante*: col distacco dalla Gemeinwesen e la sua frammentazione, presupposto all'autonomizzazione della cultura, si fonda l'altro, e perciò la base della binarietà. Il capitale, che fa trionfare il pensiero binario, escamota l'altro e si muove come unità assorbente. Ma, con questo, mina la propria base, la binarietà, nel mentre realizza al meglio la sua unità e il suo dispotismo. ¶ È Robert Jaulin ad avere splendidamente affrontato lo studio delle società che si curano del sé e di quelle che si curano dell'altro (*La pace bianca*, Laterza, Bari 1972; *Gens de soi, gens de l'autre*, UGE 10/18, Paris 1973). La sua opera è un discorso a favore della differenza di respiro ben maggiore di quello della Nouvelle Droite. Per Jaulin, lo spa-

Abbiamo notato altrove che per bloccare questa tendenza mortale il capitale può fare ricorso soltanto alla violenza.⁹

Nel corso dell'ultimo periodo di questo vasto movimento, qui succintamente esposto, si è manifestato quel che abbiamo originariamente chiamato la dimensione biologica della rivoluzione e che sarebbe meglio designare come dimensione biologica del divenire verso la comunità umana. Si tratta del fatto che uomini e donne espropriati di gesto, parola, ritmo, immaginazione vogliono riappropriarsene. In termini più ampi si può dire che, attraverso la specie umana, il fenomeno vita si è smarrito in questa impasse dell'ipertelia della riflessione, fenomeno che si autonomizza nell'astrazione, desostanzializzandosi sotto la forma di un capitale che fa correre un rischio enorme all'insieme del mondo vivente. Quest'ultimo deve tendere a bloccare tale fenomeno, deve intraprendere un'altra via per realizzare la riflessività, che è la funzione della nostra specie, non esclusivamente per se stessa ma per l'insieme del mondo vivente. La riflessività può esistere solo se l'immediatezza degli esse-

zio dovrebbe essere il luogo delle nostre differenze, il luogo e il mezzo di dialoghi molteplici, laddove noi lo assumiamo come spazio di un'identità e di un silenzio; la ripetizione di noi stessi, ormai disincarnati, artificializzati e sfuggenti all'infinito. Quest'Autore afferma che la conquista bianca è la negazione dell'altro o dell'universo, la morte bianca pure la nostra stessa morte. Egli afferma la diversità senza aver bisogno di ancorarla nell'ineguaglianza; significa che è al di là dello sterile dibattito eguaglianza-diseguaglianza. Il suo discorso, d'altra parte, è tanto più pregnante in quanto mette in causa i misfatti dell'Occidente sugli altri popoli, mostrando nel contempo ciò che di mortalmente omogeneizzante può esserci nell'americanizzazione. E sospetto infatti che molti francesi scoprano la perdita della differenza ora che il loro Paese non è più in grado, come in passato, di compiere etnocidi e diventino delle vittime, dei «colonizzati», spesso nostalgici del loro passato di colonizzatori.

9 Cfr., *supra*, «La rivoluzione integra».

ri permane ai diversi livelli; il che significa che devono continuare a esistere tutte le forme di vita. In altre parole, quel che si pone qui non è semplicemente un problema culturale, ma un problema naturale: vale a dire, ancora più precisamente, che la cultura autonomizzata dev'essere eliminata perché si compia il divenire della vita alla riflessività, grazie al fatto che la specie umana avrà posto termine alla propria erranza. Di conseguenza, il famoso dibattito sull'opposizione tra natura e cultura e le discussioni intorno al primato di tale opposizione in quanto determinazione essenziale della specie umana si limitano a sfiorare la realtà che bisogna affrontare. Simili discussioni riguardano, tutt'al più, una breve fase del fenomeno umano, definito come il processo attraverso cui un essere dotato di presupposti umani, quali stazione verticale, bipedia e manualità, diventerà uomo in forza dell'aumento del suo cervello, dell'acquisizione del linguaggio, di utensili, del pensiero concettuale: processo che occupa milioni di anni.

Infine, per apprezzare una teoria volta a fornire indicazioni su una nuova via non capitalista — come, ad esempio, pretende di fare la Nouvelle Droite —, bisogna, prima di esaminare i suoi argomenti, tener conto, al di là di questa illustrazione del fenomeno capitale, dei diversi movimenti di opposizione a esso.

È chiaro che l'opposizione non si manifestò nei termini netti ed evidenti che stiamo per indicare. Infatti gli avversari spesso non si riconobbero per quel che erano. Così, il movimento reazionario lottò fundamentalmente contro la borghesia, poi contro la borghesia e il proletariato (che progressivamente diventava il nemico principale), e si oppose a tutto ciò che doveva permettere al capitale di svilupparsi, senza mai individuarlo.

Questo movimento reazionario, assai virulento e potente all'inizio del XIX secolo, registrò molte variazioni man mano che la società borghese andava sviluppandosi. Così, se assunse un atteggiamento molto scettico nei confronti del progresso, fu invece incline ad accettare la scienza; tuttavia continuò a opporsi alla democrazia e a rivendicare una comunità organica che appariva tanto più necessaria quanto più il movimento del capitale dava luogo a un'espropriazione che investiva i diversi strati della società. Da qui, tra l'altro, la rivendicazione del proprio radicamento, che si presentava come un culto della terra in quanto patria!

Il movimento proletario, al contrario, è insorto contro il capitale, e a sua volta su base classista, per creare una comunità nuova, il comunismo. Inoltre, esso prende molto presto conoscenza della vera natura del suo avversario: il capitale e non semplicemente la borghesia. È nel proletariato che si è manifestata la necessità di portare a compimento l'espansione dell'individualità contemporaneamente alla realizzazione della comunità umana. Furono gli anarchici a occuparsi particolarmente dell'individualità, e i marxisti della comunità.

L'aspetto essenziale del movimento proletario è il suo carattere internazionale e la sua percezione dell'unificazione della specie: è la ragione per cui il concetto di specie riveste un'importanza reale in uomini così diversi quali Marx e Kropotkin. Per questo, il movimento proletario va oltre il movimento borghese, il quale a sua volta, nel momento del suo apogeo durante la Rivoluzione francese, mirò all'unione del genere umano (preoccupazione che si può trovare in tutto ciò che si è chiamato umanesimo) come pure all'emancipazione dell'individuo. La differenza consiste nel fatto che il movimento borghese umanitario pensava di poter realizzare il suo scopo attraverso l'instaurazione di istituzioni che avrebbero limitato lo

sviluppo del capitale, laddove il movimento proletario sosteneva che tale scopo non avrebbe potuto essere raggiunto finché ci fossero state le classi e lo sfruttamento di una classe da parte di un'altra: occorreva dunque eliminare il capitale.

Ma il movimento proletario disgraziatamente conservava certi presupposti del capitale: la dicotomia esteriorità-interiorità, la visione del progresso, l'esaltazione della scienza, la necessità di distinguersi dagli animali, considerati in tutti i casi come inferiori, l'idea di sfruttamento della natura, anche se in Marx è presente la formulazione della necessità di una riconciliazione con essa. Ciò fa sí che la rivendicazione di una comunità umana sia rimasta nei limiti del fenomeno capitale e non sia stato possibile darne una visione concreta, non essendo stata operata una netta rottura con il fenomeno capitale.

Per sottolineare meglio quel che voglio dire, vorrei particolarmente insistere sull'apporto di Marx, anticipando quel che mi piacerebbe trattare in un libro (posto che trovi un editore!): *Marx nella sua eternità umana*, che riprenderà i temi affrontati nel progetto che aveva per titolo *Marx al di là di Marx*.

Marx non fu soltanto un teorico del movimento proletario, ma anche il teorico che conchiude la fase storica iniziata con la formazione della città greca. I presupposti del suo pensiero sono stati generati in quel momento. Affermare la caducità del marxismo significa rigettare l'intero fenomeno storico-teorico che lo sottende.

Egli esprime la fine tanto del fenomeno di democratizzazione-massificazione, quanto del fenomeno d'individualizzazione in cui si generalizzano a tutti gli uomini alcune determinazioni o privilegi originariamente spettanti solo a certuni, eliminando così le gerarchie basate su determinazioni umane e facendo apparire come fondate dal capitale le gerarchie suc-

cessivamente costituitesi. In realtà questo fenomeno è simultaneamente degradazione della specie. Marx ha chiarito bene tutti i limiti della democrazia, che accettava solo come rivendicazione all'interno della lotta contro il sistema feudale, perché egli ha essenzialmente sostenuto la necessità di un'altra comunità. Aspetto che risulta assai coerente con la sua prospettiva intesa a considerare il modo di produzione capitalistico come fase del tutto transitoria della storia umana.

Egli ha esposto le condizioni di produzione di una scienza — l'economia politica — e le regole di una scientificità che implica l'eliminazione dell'uomo in quanto operatore determinante. Questo è proprio ciò che fonda lo strutturalismo, anche se la corrente che ne porta il nome fu sostenuta da uomini che s'illudevano di fare un'opera originale e autonoma rispetto a lui.¹⁰

Con la sua trattazione sulla genesi del valore e con la sua teoria dell'equivalente generale (*Il Capitale*, Libro I; *Per la critica dell'economia politica*; *Grundrisse*) abbiamo la chiave esplicativa non soltanto del fenomeno valore e della genesi del capitale, ma anche della formazione di tutti i valori (spesso chiamati idee) come giustizia, libertà, eguaglianza ecc.: lo sviluppo del pensiero è legato a un comportamento determinato dagli uomini e la loro idealità è egualmente concreta. Al tempo stesso è possibile capire la travolgente dinamica di ogni idea-valore-equivalente generale che tende a sottomettere la totalità del reale, cioè l'essenza della dinamica del racket: il valore è ciò che permette di fondare appartenenze ed esclusioni, lievitando fino a proporsi come comunità totale costituita attorno a idee o uomini.

¹⁰ Cfr. l'«Introduzione» del 1857 e la «Prefazione» a *Per la critica dell'economia politica*.

Marx fornisce tutte le indicazioni necessarie per capire il dominio reale del capitale sulla società (sebbene abbia parlato solo del dominio sul processo di produzione) e per capire la formazione della comunità capitale e dunque il suo sfuggimento.

Fin dal XIX secolo ci fu anche un'opposizione al capitale che non si verificò sul terreno di una classe, bensì — come nel caso della Russia — sulla base di una comunità.¹¹ Fu quello il momento in cui il movimento rivoluzionario conobbe la sua espressione più alta: la fase capitalista poteva essere saltata. Con Marx, lo pensarono anche i populisti. Abbiamo già esposto¹² come si svolsero di fatto gli avvenimenti e come tale possibilità non poté realizzarsi. Con la Rivoluzione russa del 1917, questa stessa prospettiva si presentò di nuovo per l'insieme dei popoli non bianchi. Abbiamo spiegato per quale ragione essa non fu integralmente ripresa dal movimento proletario. In seguito, dopo la guerra del 1939-45, il fenomeno rivoluzionario di emancipazione di questi popoli, che non poteva essere più contenuto, riprese negli anni Sessanta, ma le diverse comunità — in Asia come in Africa — ignorarono

- 11 In realtà questo fenomeno è già operante nel corso della Rivoluzione francese, ma viene mascherato dal fenomeno di classe: cfr. «Caratteri del movimento operaio francese», in *Verso la comunità umana*, pp. 173-238; Pëtr Alekseevič Kropotkin, *La grande rivoluzione 1793-1799*, Ed. di Anarchismo, Catania 1987. In particolare, è assai probabile che la rivolta vandeana non possa sufficientemente spiegarsi secondo lo schema tradizionale, borghese nonché marxista, cioè in quanto movimento reazionario in favore dei nobili. Infatti la Vandea intendeva difendere la vecchia comunità contro le usurpazioni del modo di produzione capitalistico che la politica giacobina finiva col favorire. Questo aspetto comincia a trovare conferma in studi recenti dedicati a questo movimento contadino.
- 12 Cfr. *Invariance*, n. 4, II serie (trad. it. *Comunità e comunismo in Russia*, Jaca Book, Milano 1975).

questa problematica populista e i diversi movimenti di liberazione adottarono, di regola, una formula capitalistica. I diversi socialismi asiatici o africani sono dei compromessi sul piano della rappresentazione (giacché, nella misura in cui possono farlo, essi fungono da capitale) tra l'affermazione puramente capitalistica e la difesa di un'identità nazionale. Non esiste la volontà di saltare la fase capitalista. È vero che Julius Nyerere, per esempio, parla di innestare il socialismo direttamente sulla comunità africana, mostrando con ciò di credere a un socialismo preesistente. Ma quale? Per i populisti il socialismo sarebbe risultato dall'innesto delle acquisizioni tecniche dell'Occidente sulla comunità contadina russa (*Obsčina*). Infine sembrerebbe che nel loro progetto di comunità futura gli Incas si accostino alla problematica populista.¹³

Comunque sia, nella nostra epoca noi siamo al di là e non si tratta piú di innestare (supponendo che la comunità-portainnesto sia abbastanza vitale): bisogna piuttosto rimettere in questione le acquisizioni dell'Occidente se non ci si vuole lanciare in una nuova erranza. Rimane il fatto che la comu-

13 In Bolivia i seguaci delle *ayllus* (le comunità di villaggio della Mink'a, movimento fondato nel 1969) affermano, secondo quanto è riportato da «Les indiens ne veulent plus être les spectateurs de leur histoire», in *Le Monde*, 21 aprile 1979: «Il nostro obiettivo principale è di educare e «rendere coscienti» il popolo indiano del Collasuyo. Ne abbiamo abbastanza di essere emarginati: gli eterni esclusi e gli spettatori della nostra storia. Vogliamo tornare a esserne i protagonisti. È tempo di riapprendere la nostra vera storia [...]. Solo recuperando i nostri valori ancestrali, potremo affermare la nostra indianità». ¶ Un membro di un altro gruppo, il MRTK (Movimento Rivoluzionario Tupac Katari), sempre in *Le Monde*, dichiara: «Noi vogliamo nostre proprie leggi, che tengano conto dei nostri costumi e della nostra personalità, per riallacciarci con il socialismo dei nostri avi. La Bolivia della minoranza bianca e meticcia che ci opprime non è la nostra. Il nostro paese è il Collasuyo».

nità umana globale può esistere solo sulla base di molteplici comunità edificantisi a partire dalle caratteristiche storico-geografiche proprie di ciascuna zona.

Per il momento, ancora, noi non abbiamo qui che un'eco del tempo.

La sconfitta del movimento proletario, che aveva per fine anche la liberazione della donna, ha reso necessario un movimento autonomo delle donne, il movimento femminista che ha avuto un reale slancio dopo la Seconda Guerra mondiale. L'importanza di questo movimento è innegabile: la sua critica alle insufficienze del movimento rivoluzionario classico ha mostrato fino a che punto gli stessi rivoluzionari fossero contagiati dal potere e dal dominio, e ha rivelato tutte le sottili forme della fallocrazia, aspetto degenerato ma deleterio del patriarcato. Inoltre, la rimessa in discussione dei ruoli finiva col porre in termini chiari la domanda su che cosa sia la donna e che cosa l'uomo. Il femminismo ha provocato una spaccatura eminentemente salutare all'interno della rappresentazione vigente.

Il movimento regionalista muove dalle stesse cause fondamentali: debolezza del movimento operaio e inglobamento, ma non risoluzione, delle contraddizioni nel corso del movimento storico; ricerca di un'identità e rifiuto di un'omogeneizzazione. Non se ne può negare l'apporto nella misura in cui il movimento regionalista da una parte rimette in discussione, nella sua interezza, la tradizione più o meno monolitica del dominio della Chiesa cattolica che soffocò tutte le culture locali, dall'altra rivalorizza il paganesimo e contribuisce all'affermazione dell'importanza del corpo, con ciò stesso testimoniando in altro modo di ciò che noi abbiamo chiamato «dimensione biologica della rivoluzione».

Via via che il movimento di opposizione al capitale si frammenta e si particolarizza, tende a radicarsi in una realtà piú antica, nel senso che è obbligato a cercare la sua identità in un lontano passato ritrovandovi una realtà piú ampia, piú piena. Per quanto riguarda i regionalisti, essi non fanno che tornare al periodo precedente la conquista romana; così come il femminismo si rifà soprattutto al Neolitico, che Françoise d'Eaubonnes definisce momento della ginocrazia, senza peraltro impedirsi di compiere numerose incursioni nel Paleolitico per precisare la genesi dell'assoggettamento della donna all'uomo.¹⁴ D'altra parte, almeno per quanto riguarda alcune sue componenti, il movimento di opposizione tende a radicalizzarsi, a non accontentarsi piú del mero rovesciamento del potere perseguito dai rivoluzionari classici. Ciò significa che esso è spinto a opporsi non solo al capitale quale si dà nella sua fase attuale, ma anche a ciò che in un momento determinato ha distrutto la sua cultura o ha inibito il suo essere. Implicita in questa tendenza è una perdita di universalità. In termini piú profondi, tale tendenza comporta l'evanescenza della *Gemeinwesen*: la dimensione comunitaria, vissuta solo nella forma ristretta, esclusiva, della comunità in quanto *Gemeinschaft* — cioè di un raggruppamento di esseri che hanno una certa identità, un certo radicamento, che costituisce il loro ambito

14 Cfr. Françoise d'Eaubonnes, *Le donne prima del patriarcato*, Felina, Roma 1981, libro molto interessante e stimolante che non possiamo ignorare. Tuttavia contiene un'idea implicita che è molto fantasiosa: l'uomo avrebbe usurpato un elemento femminile essenziale. Sullo stesso tema, va segnalato il libro di Borneman sul patriarcato, che abbiamo cominciato a leggere nell'edizione tedesca perché quella francese è meno completa: Ernest Borneman, *Das Patriarchat. Ursprung und Zukunft unseres Gesellschaftssystemes*, S. Fischer, Frankfurt am Main 1975. Quest'opera fornisce molti elementi per capire i diversi momenti del passaggio al patriarcato. Vi torneremo sopra.

di esistenza esclusivo —, genera appartenenza ed esclude gli altri. La realtà della Gemeinwesen, quale si può cogliere nella famosa frase di Marx «l'essere umano è la vera Gemeinwesen dell'uomo», implica il simultaneo cogliimento della totalità degli uomini e delle donne, nel loro divenire. Il trionfo di questi movimenti, dunque, non può rimettere in causa il capitale e costituisce un grave rischio per la specie umana.

Lo stesso dicasi dei gruppi che nascono sul terreno di una ribellione al capitale e che a loro volta si radicano negli stessi fondamenti (dissoluzione del movimento operaio ecc.), ma in cui, attraverso la ricerca del ritmo, del gesto ecc., gioca in maniera preponderante la «dimensione biologica della rivoluzione». Si tratta di diversi gruppi musicali e di comunità di cui abbiamo parlato altrove. Assistiamo alla nascita di numerose microcomunità che si costituiscono sulla base della difesa di un modo d'essere della specie, sia in opposizione al capitale sia in totale compatibilità con esso; cioè collegato alla ristrutturazione della specie imposta dalla realizzazione della comunità dispotica del capitale. Infatti, la perdita di sostanza e la disintegrazione dell'individuo implicano la formazione di un altro modo d'essere delle particelle liberate. È così che, al di sopra di quel che viene chiamato rapporto nucleare più o meno stabile, si creano delle microcomunità esclusive che producono un loro proprio linguaggio, ricreando in forma caricaturale un sistema di caste, manifestando una volontà di differenziarsi rispetto all'omogeneizzazione capitalista e a quella sorta di diluizione determinata dalla sovrappopolazione. L'individuo schiavo della comunità capitale si definirà attraverso la sua appartenenza a questa o a quella microcomunità, accrescendo ulteriormente le difficoltà di comunicazione tra gli esseri umani.

In questo caso il radicamento è nell'immediato; gli adepti di tali microcomunità arrivano a preconizzare l'oblio, dunque il rigetto del passato e del futuro per privilegiare il presente, *l'hic et nunc* in cui tutto deve risolversi. Allo stesso modo essi privilegiano determinati modi d'essere, come il godimento sfrenato e l'acquisizione di mezzi che possano procurarlo più rapidamente, oppure escamotare un processo di trasformazione degli esseri: la droga. Tutto ciò esprime un'impazienza senza dubbio necessaria, ma anche una distruzione della pienezza dell'essere degli uomini e delle donne, e l'affermazione dell'incapacità ad affrontare senza protesi e senza terapeutica il problema del divenire a un'altra comunità.

La moltiplicazione delle sette religiose, soprattutto d'ispirazione orientale, esprime anch'essa un'opposizione al capitale. L'Occidente conobbe un fenomeno simile alla fine dell'Impero romano. Infatti, questa fioritura di misticismo è complementare all'iper-razionalismo occidentale e tende sempre più a essere integrata, anche a causa dell'orribile mescolanza d'individualismo e di dispotismo comunitario presente nell'ideologia di queste sette. Inoltre la moda di queste ultime negli ambienti della sinistra e dell'ultrasinistra, ove si verificano molte conversioni, dimostra fino a qual punto regnino la confusione e l'incapacità a riflettere, così come un codinismo imbecille.

Tutte le forme di ribellione sono state esplorate; ogni utopia è diventata impossibile, tanto più che è lo stesso capitale a porre la propria utopia. Non esiste più uno spazio in cui gli esseri umani potrebbero di nuovo realizzare una ribellione, e non possono più esistere controsocietà di banditi o di pirati.¹⁵

15 Ancor più del banditismo, la pirateria ha avuto una dimensione utopica. L'uno e l'altra giocano un ruolo di valvola di sicurezza per la società. La

Ecco, dunque, il punto in cui siamo arrivati. Possiamo ora affrontare le posizioni della Nouvelle Droite. Se lo facciamo, non è perché rivestano una grande importanza, ma solo perché non abbiamo quasi mai analizzato il fenomeno della rappresentazione a partire dalla destra e il suo apporto al capitale.

Con il movimento suscitato dal Maggio '68 si è avuta una riattualizzazione di tutti i temi affrontati negli anni Venti dalle avanguardie artistiche, filosofiche, rivoluzionarie ecc. La discontinuità del Maggio '68 è dominata da un evento, dall'eco del pensiero che aveva dominato in tempi precedenti. Allo stesso modo la corrente denominata Nouvelle Droite è il risorgere di qualcosa manifestatosi più di cinquant'anni fa.

Negli anni Venti e Trenta la sinistra non volle seriamente prendere in considerazione e analizzare le idee prodotte dal movimento nazista e i movimenti che in un modo o nell'altro gli furono vicini anche se in seguito molti uomini di sinistra dovettero subire la repressione nazista. In generale, mancò un serio tentativo volto a stabilire l'originalità o meno del fenomeno che si manifestava; il nazismo fu oggetto di analisi

formazione di bande di briganti nella Cina antica ha avuto una grande importanza, come prova il *Shui-hu zhuan* [A bordo dell'acqua] (Gallimard, La Pléiade), romanzo che è piuttosto una cronaca della vita di uomini che vogliono uscire da un mondo molle, aspro, perfido, dominato dall'inganno, dal denaro ecc. È un'utopia. Tutti i briganti sono, infatti, dei «buoni» che hanno dovuto liquidare dei «cattivi» e che per questo sono ricercati dalla giustizia. Essi non possono più vivere nella società vigente, e vanno allora sui monti Liang dove, alla fine, si costituisce una comunità. In maniera luminosa questo romanzo rivela un modo di rigenerazione della comunità dispotica. La comunità dei briganti accumula tutti i caratteri sani di una convivialità, laddove la società vigente è minata e in putrefazione. Basta, allora, che l'imperatore conceda amnistia a tutti per recuperare la comunità dei buoni che rivitalizza l'organismo in degenerazione. E così il ciclo ricomincia.

soltanto nella sua immediatezza e i tentativi d'interpretazione furono perlopiú riduttivi. Ma, soprattutto, nessuno si rese conto che alcune delle sue istanze avevano un fondamento reale e a ragione esso poté chiamarsi rivoluzionario, giacché pose effettivamente fine alla vecchia società borghese. Gli uomini di sinistra si giustificarono a posteriori mettendo in evidenza gli esiti ai quali aveva portato tale movimento e affermando che il nazismo era stato definitivamente battuto ed eliminato.

Queste idee ricompaiono con forza nei nostri giorni¹⁶ e coloro che le sostengono si vedono immediatamente squalificati come nazisti, di modo che il dibattito (di cui i democratici sono peraltro ghiotti) viene evitato. Si ha paura di prendere in considerazione la realtà esistenziale di persone che difendono e ripropongono tali idee, perché questo significa che, pur essendo stato eliminato il nazismo, i problemi che esso poneva non hanno trovato risposte soddisfacenti.

È evidente che non bisogna dimenticare che queste idee vengono riprese su basi diverse e in un contesto geo-sociale nuovo. Non ci sono piú colonie. Diversi popoli, tacciati ieri di infantilismo, di incapacità a governarsi ecc., si sono sbarazzati da piú di vent'anni dei loro padroni e non hanno peraltro conosciuto le catastrofi che erano state loro predette-auspiccate; i rapporti tra i sessi sono stati profondamente sconvolti dal sorgere, o dal risorgere, vigoroso di un movimento di liberazione della donna in quasi tutti i Paesi; la nozione di normalità è stata terribilmente scossa dall'irruzione del *gay*

16 Alain de Benoist se ne rende perfettamente conto: «Non è un caso se, riscoprendo Marcuse, Adorno, Rosa Luxemburg e Wilhelm Reich, si finisce col constatare che l'essenziale del dibattito odierno è stato già detto nelle correnti degli anni Venti [...]. L'Europa contemporanea comincia a rassomigliare a un'immensa Repubblica di Weimar» (*Le Figaro Magazine*, 30 agosto 1978).

lib. Inoltre, se ci sono stati i campi di concentramento in Germania, c'è stato e c'è il gulag in URSS. È dunque difficile essere razzisti e totalitari. Ecco perché tali idee riappaiono sotto questa forma: nocività dell'egualitarismo, dell'omogeneizzazione, affermazione della diversità, della differenza, necessità delle élites ecc.

La vecchia destra che si opponeva al capitale sulla base di un passato totalmente tramontato o è scomparsa o è stata ghermita dal modo di produzione capitalistico, diventando amministratrice del capitale. Chi rappresenta allora la continuità, la tradizione, la conservazione? La Nouvelle Droite, che ha il compito di difendere la scienza rimessa in discussione da diverse correnti gauchiste o i presupposti del capitale, come se quest'ultimo fosse già una tradizione. Ma questo vuol dire che esso non è già piú l'elemento fondamentale della vita degli uomini e delle donne che brancolando cercano un'uscita. La Nouvelle Droite mostra la sua falsa coscienza storica con l'opporci al capitale nel mentre ne conserva i fondamenti.

Se il nazismo è stato un movimento che permise il passaggio dal dominio formale al dominio reale del capitale sulla società, a che cosa può corrispondere il risorgere di idee che rassomigliano a quelle che animarono tale movimento? Piú globalmente, che cosa significano nell'insieme delle rappresentazioni del capitale che gli si oppongono? Possono indicare un'alternativa? Che rapporto possono avere rispetto al ciclo totale del capitale?

Per rispondere a queste domande affronteremo l'opera del rappresentante piú noto della Nouvelle Droite, Alain de Benoist. A prima vista si può affermare che, globalmente, la sua è un'affermazione-dichiarazione di ricerca di un corso di sviluppo non capitalistico. Da questo punto di vista, è affine non solo alle correnti naziste e pre-naziste de-

gli anni Venti e Trenta, come già in parecchi hanno fatto notare (e attraverso questo nesso si ricollega al romanticismo e alla corrente reazionaria dell'inizio del XIX secolo), ma — cosa che non è stata notata — è affine anche a tutto il movimento russo che lotto contro l'occidentalizzazione della Russia, la slavofilia e il panslavismo.¹⁷

Ma poiché de Benoist non fa alcuna analisi del capitale e poiché non può avere, *a fortiori*, una conoscenza dei suoi presupposti, il suo pensiero è completamente immerso nella rappresentazione capitalista. Inoltre, fatto abbastanza assurdo, non si rende conto che certe sue affermazioni non sono per nulla in opposizione a quelle di Marx. Per esem-

17 «[...] la teologia slavofila, la dottrina della *sobornost'* fu in sostanza la teorizzazione di una comunità sovraindividuale di coscienze che escludesse l'isolamento del singolo e, con ciò stesso, la sua «inutilità»» (Andrzej Walicki, *Una utopia conservatrice. Storia degli slavofili*, Einaudi, Torino 1973, p. 349). Gli uomini inutili erano tutti questi intellettuali che erano stati espropriati della loro comunità e che non si sentivano più inglobati in un processo di vita. Essi andavano a costituire l'*intelligencija*, «La teoria della personalità integrata e armonica oppose alla struttura psicologica, dissociata e perseguitata dall'inquietudine, degli «uomini inutili» l'ideale dell'uomo non ancora giunto allo stadio dell'individualizzazione; infine la filosofia della storia slavofila volle essere un tentativo di chiarire le cause che provocavano, in Occidente e in Russia, lo sviluppo del razionalismo e, con ciò, la decadenza delle comunità tradizionali, l'isolamento e l'alienazione crescente dei singoli» (ivi, p. 350). ¶ Il nazismo propose una comunità, la *Völksgemeinschaft*, a tutti gli radicati, espropriati dal movimento del capitale nel momento della sua trasformazione in dominio reale; la teoria di A. de Benoist riflette lo smarrimento degli uomini arrivati all'individualizzazione ma che rimpiangono il momento in cui erano immersi in una comunità (cfr. per esempio il suo debole per i corpi d'élite). La dimensione comunitaria è sempre più degenerata. Riguardo la corrente tedesca, citiamo Edmond Vermeil, *Doctrinaires de la révolution allemande, 1918-1938*, Nouvelles Éditions Latines, Paris 1947 e Otto Ernst Schüddekopf, *National-bolchevismus in Deutschland 1918-1933*,

pio: «L'uomo non è padrone delle proprie capacità, ma è padrone della facoltà di usarne. È il demiurgo delle forme, *der Herr des Gestalten*». ¹⁸

Cos'è per Marx il lavoro se non la capacità di creare forme, l'attività che permette di realizzarle? L'atto di produzione è ciò che permette di generare forme, di far apparire qualcosa, di dar forma a qualcosa, a una materia. Il concetto di produzione non è affatto limitato al terreno dell'economia, significa un processo di formazione e di genesi, in grado di strappare qualsiasi carattere magico all'apparizione di ogni essere, cosa, formazione storica ecc.

Il fine di de Benoist è produrre una rappresentazione globale e di farla attecchire in vista di un obiettivo immediato: togliere alla sinistra il potere intellettuale per essere in grado in seguito di trasformare la società. A tal fine egli si pone sul terreno dell'avversario, volendo costruire una teoria ¹⁹ in grado di cancellare il marxismo, come hanno tentato altri prima di lui servendosi dello stesso metodo: basarsi cioè sugli apporti della scienza per dimostrare che il marxismo non è scientifico. Per far questo ricorre ai più recenti risultati della ricerca biologica e fisica che lo aiutano a fondare il suo nominalismo, concezione che costituisce la chiave di volta della sua rappre-

Ullstein Buch, Frankfurt am Main 1973. Ricordiamo che Thomas Mann sognava, in fondo, di restaurare l'epoca della borghesia in ascesa (una specie di aristocrazia mercantile) che conobbe una grande fioritura dell'arte. Ritorneremo su quest'aspetto in uno studio dedicato al fenomeno arte.

18 Alain de Benoist, *Visto da destra*, Akropolis, Napoli 1981, p. 114.

19 Per quanto potrebbe già notarsi la contraddizione che può esservi tra la volontà di stabilire una teoria e una presa di posizione nominalistica nei confronti della realtà, non ci soffermeremo su questo problema: preferiamo individuare il significato della rinascita del nominalismo nel momento attuale.

sentazione e che gli permette di respingere tutte le teorie da lui reputate universalistiche, in particolare il marxismo.

È il nominalismo che gli permette d'affermare un antiriduzionismo (termine molto alla moda presso tutti i critici del marxismo) da lui presentato come la caratteristica della Nouvelle Droite.

È vero che l'universalismo è un modo di escamotare le differenze e de Benoist giustamente rifiuta, come Marx, di parlare dell'uomo in sé: «Non esiste *l'uomo in sé*, ci sono solo *culture* aventi ciascuna le proprie caratteristiche e le proprie leggi particolari». ²⁰ Ma egli è a sua volta un riduzionista, nella misura in cui perde completamente di vista la dimensione della *Gemeinwesen*. Egli ha del mondo una visione particolaristico-particolare. Il suo corrispettivo filosofico è un esistenzialismo esacerbato; il suo contrappunto scientifico è la moderna teoria che, in fisica e in biologia, sostiene di poter attingere la conoscenza del reale partendo dall'individuazione di particelle elementari e che si basa sull'evidenziazione di fenomeni simili affatto irriducibili tra loro, appoggiandosi sulla rimessa in questione filosofico-scientifica dell'oggettività dell'universo; la conoscenza di quest'ultimo non può essere separata dal soggetto conoscente. Cosa che si può dire altrimenti affermando che la conoscenza che abbiamo del mondo ne è una rappresentazione. Più in profondità è possibile cogliere il rapporto con il divenire del capitale. Infatti, quest'ultimo ha un'evoluzione dualista: da una parte si pone in quanto comunità e dunque in quanto universale, dall'altra non può esistere che per mezzo di capitali particolari, nel senso che non si può allora parlare di capitale in generale e che ogni capitale è un capitale ben determinato nello spazio e nel tempo. Questo

20 Alain de Benoist, *Le idee a posto*, Akropolis, Napoli 1983, p. 42.

dualismo, che non inerisce al capitale, ma che in esso viene portato alla sua manifestazione piú acuta, fonda la posizione di coloro che pensano in termini di invarianti, di universali (preoccupandosi in particolare dell'unità dell'uomo) e la posizione dei nominalisti. Ne risultano due rappresentazioni valide ma parziali in quanto collocano la separazione all'interno della realtà.²¹

Il pensiero universalistico tende certo ad autonomizzare degli equivalenti generali che sono il prodotto di un'astrazione e di una riduzione,²² e che sono pertanto mediazioni del capitale; ma il pensiero nominalistico, col negare il *continuum* degli esseri e delle cose, è un pensiero privato della dimensione della *Gemeinwesen*, un pensiero isolato, acutamente individualista e, per questa solitudine, infinitamente

21 Alain de Benoist critica un'ideologia, quella borghese. Poiché Marx ha conservato alcuni tratti di questa ideologia, come l'idea di progresso e quella della necessità dello sviluppo delle forze produttive, gli è possibile farne un'amalgama. D'altra parte, varie volte abbiamo messo in evidenza fino a che punto un pensiero universalista come quello dei teorici de *L'unité de l'homme* (Le Seuil, Paris 1974) sia un pensiero capitalista; egualmente abbiamo spiegato come lo strutturalismo sia espressione della realizzazione della comunità capitale. Non voglio in alcun modo negare la componente di rivolta contenuta nell'affermazione nominalista, ma è incontestabile che essa resti all'interno della problematica capitalista, non fosse che perché vi resta inclusa in quanto può rappresentare l'opposizione di un capitale particolare alla totalità capitale. Se de Benoist critica aspetti particolari del capitale, non mette mai in discussione la comunità capitale, per la semplice ragione che neanche la percepisce. Infine, storicamente il nominalismo fece la sua comparsa come fenomeno di dissoluzione, quello della scolastica e della vecchia, rigida e dogmatica rappresentazione che inibiva l'espansione del pensiero individuale, necessario allo sviluppo della fase borghese del fenomeno capitale.

22 Cfr. Karl Marx, «Introduzione» a *Per la critica dell'economia politica* (1857).

tragico. La visione tragica del mondo — appannaggio della società occidentale, secondo de Benoist — viene da lui rivendicata ed esaltata.

«Se Dio è morto, se il mondo è un *chaos* di cui solo un'azione volontaria può fare un cosmo organizzato, allora l'uomo è *solo*». ²³

Il nominalismo attuale è una manifestazione del processo di decomposizione che colpisce il corpo sociale e dell'impasse della scienza che non è più in grado di dare una rappresentazione coerente di una totalità senza dover mettere in causa i suoi presupposti, così come provano dibattiti quali il Convegno di Cordova. ²⁴ È anche chiaro che il pensiero universali

23 Alain de Benoist, *Visto da destra*, cit., p. 110.

24 Questo incontro ha avuto luogo nell'ottobre del 1979. Riguardava tematiche normalmente estranee alla scienza: psicocinesi, visione a distanza, meditazione trascendentale ecc. Alcuni scienziati che vi hanno partecipato sono influenzati dal pensiero orientale e ritengono che gli sviluppi attuali della scienza ne confermino l'esattezza, così Fritjof Capra, per il quale la teoria quantistica confermerebbe il Tao. Per Capra, «Il mondo non è più considerato come una macchina costituita da una moltitudine di oggetti separati, come nella fisica newtoniana. Esso deve essere compreso come un tutto unico le cui parti sono fundamentalmente legate tra loro e non possono essere comprese che in quanto modelli di un processo cosmico» (cfr. «Nouvelles frontières et vieux débats à Cordoue», *Le Monde*, 24 ottobre 1979). ¶ È evidente che la visione del mondo di un essere umano separato, che non ha più la dimensione della Gemeinwesen, e quella di un essere umano per il quale tale dimensione è parte integrante del suo essere, come era il caso di Lao-Tze, non possono che essere antitetiche. Ora, non si può considerare il mondo secondo il criterio della separazione; lo si deve considerare secondo quello della totalità. Di conseguenza, lo stesso essere umano non deve essere più un essere separato. ¶ Quel che qui appare essenziale è che la scienza è una rappresentazione determinata da un dato comportamento degli uomini. Essa non ha l'universalità assoluta che le attribuiscono gli scienziati. Soprattutto, essa non è l'unico modo di conoscenza valido della specie. Essa fu fundamentalmente l'espressione di

sta può essere a sua volta lo strumento adeguato per costruire una rappresentazione conservatrice, come si può constatare nel caso dello strutturalismo, che pone l'eternità del capitale.

Il nominalismo di Alain de Benoist resta nell'orbita della rappresentazione del capitale perché non rompe in nulla con il modo di conoscenza che presuppone: il pensiero binario, individualista ecc. Inoltre non è poi così radicale come il suo autore proclama, dal momento che ammette universali e invarianti, quando la cosa gli torna utile per difendere le sue tesi sulla razza, sulla giustizia, sull'onore ecc. Il solo nominalista conseguente dell'età moderna fu Stirner che scrisse

un corpus dissociato, nel quale la comunità era rappresentata soltanto dallo Stato. Ora che il capitale viene progressivamente instaurando la comunità dispotica, la scienza non può più costituire una rappresentazione adeguata; da qui la soluzione dell'orientalismo, portatore di una dimensione comunitaria, che si manifesta a tutti i livelli della società occidentale. Questo fenomeno si è già verificato sul finire dell'Impero romano, allorché si andava edificando una comunità più vasta e più dispotica. Il cristianesimo è in parte una sua produzione. ¶ Torneremo su quest'immensa questione. Nel frattempo aggiungiamo questo: siamo arrivati al punto in cui devono convergere due modi di pensiero che furono separati, dando luogo allo sviluppo della scienza ufficiale da una parte e delle scienze occulte dall'altra. La prima si occupa della necessità, di ciò che è molteplice, iterativo, riproducibile, dell'essere accaduto. Essa ha dei limiti in cui opera. Il processo di conoscenza implica la separazione tra soggetto e oggetto. Può esservi un progresso della scienza, ma l'uomo resta immutato. Non c'è soteriologia né inquietudine. Le seconde si preoccupano di ciò che è unico, di ciò che si può produrre solo una volta (che è al di là del caso), dell'accaduto. Esse non conoscono limiti (onde la loro dismisura), ma possono instaurare la necessità mettendo in evidenza un elemento fondatore. Il processo di conoscenza implica l'unione di soggetto e oggetto da cui l'importanza della trasformazione dell'essere conoscente nel corso delle operazioni che mirano a ottenere certe trasformazioni della materia. La dimensione soteriologica è immensa perché può trattarsi, talvolta, di sal-

L'Unico e la sua proprietà dichiarando: «Io ho fondato la mia causa su nulla». ²⁵

Il nominalismo è sempre fiorito nei momenti critici dell'evoluzione del pensiero filosofico e scientifico. Lo stesso Marx è stato nominalista quando ha affermato in modo incisivo che non esistono un uomo in sé e una giustizia in sé, ma che ogni essere umano è determinato dal modo storico di produzione in cui si trova per così dire incluso; così pure, ha affermato che ogni giustizia è legata a una classe determinata (che si è sviluppata nel tempo), a uno Stato ecc. È per questo che la storia, in quanto disvelamento degli arcani che occultano le differenze, aveva per lui una grande importanza.

Allo stesso modo si può dire che noi facciamo un'operazione nominalistica quando mettiamo in evidenza il fenomeno dell'idea-racket!

Si può riconoscere, è vero, che Marx ha peccato contro il proprio nominalismo nella misura in cui avrebbe fatto del proletariato un universale astratto: ma sono gli epigoni ad aver prodotto un simile universale-operatore. In Marx c'è soprattutto l'affermazione che il proletariato non può avere che una

vare la divinità immersa nella materia. L'inquietudine è notevole perché si tratta di una creazione da compiere e di cui non si è mai sicuri che possa avvenire.

- 25 Oggi, uno scrittore come Cioran sembra andare al fondo del nominalismo: «In se stessa ogni idea è neutra o dovrebbe esserlo. [...] Allorché ci si rifiuta al carattere interscambiabile delle idee, scorre il sangue...» («Contre les fanatismes», in *Les nouvelles littéraires*). In questo caso non è possibile alcun universalismo. Altrimenti è la perdita di sentimento, di passione. L'indifferenziazione, l'indifferenza permettono l'istaurarsi della combinatoria. Egli individua il fenomeno racket: «Mi basta sentire qualcuno parlare con sincerità dell'avvenire, di filosofia, sentirlo dire «noi» con un'inflexione di sicurezza e sentendosene l'interprete, perché io lo consideri mio nemico». Ma per sprofondare nella solitudine!

coscienza universale, adeguata cioè a porre il problema per l'insieme della specie, e la sua importanza è data dal suo rapporto con la Gemeinwesen futura: l'essere umano. E la ragione per la quale, a partire dal momento in cui quest'ultima è stata eliminata, il proletariato è diventato un'idea-racket e nel suo nome si sono creati una moltitudine di racket.

A proposito della storia, de Benoist non afferma nulla di più di quanto avevano già esposto Marx e Hegel.

De Benoist dice: «La storia non ha un senso: ha solo il senso che le conferiscono coloro che la fanno. E agisce sull'uomo solo in quanto prima di tutto è agita da lui». ²⁶

Che cosa dice Marx?

La *storia* non fa *niente*, essa non «possiede alcuna enorme ricchezza», «*non* combatte nessuna lotta»! È piuttosto *l'uomo*, l'uomo reale, vivente, che fa tutto, possiede e combatte tutto; non è la «storia» che si serve dell'uomo come mezzo per attuare i *propri* fini, come se essa fosse una persona particolare; essa *non* è *altro* che l'attività dell'uomo che per segue i suoi fini. ²⁷

De Benoist scrive:

Il problema di sapere se si possa o non si possa far rivivere il passato diviene caduco; il passato-concepito-come-passato ritorna sempre in ogni presente; è una delle *prospettive* grazie alle quali l'uomo può elaborare dei progetti e forgiarsi un destino. ²⁸

²⁶ Alain de Benoist, *Le idee a posto*, cit., p. 41.

²⁷ Friedrich Engels-Karl Marx, *La sacra famiglia*, in Friedrich Engels-Karl Marx, *Opere*, Editori Riuniti, Roma 1972, vol. IV, p. 103.

²⁸ Alain de Benoist, *Le idee a posto*, cit., p. 41.

Cosa dimostra Hegel con la dinamica storica basata sull'*Aufhebung*?²⁹

Inoltre — checché ne pensino alcuni — non è rinvenibile in Marx una problematica della fine della storia che si caratterizzerebbe per la comparsa di una fase di pace perpetua, nella quale la specie umana non dovrebbe piú lottare in quanto il comunismo si situa al di là della dicotomia guerra-pace e implica la chiusura di un'intera fase storica con la rivoluzione comunista e, da allora, l'inizio di un'altra storia umana.

Come molti altri teorici collocati a sinistra, de Benoist insorge contro l'idea di una storia lineare, si schiera per una concezione «sferica» della storia. Tuttavia, alcune sue affermazioni ne postulano una concezione indefinitamente lineare ma senza progresso: l'uomo sopravviverà così a lungo che con-

- 29 Quel che è fondamentale nel pensiero di Hegel è che nulla è accaduto invano. Rispetto ai pensatori religiosi che privilegiavano due momenti — quello iniziale, della colpa, della catastrofe, e quello finale della redenzione — Hegel è il pensatore del movimento intermediario, che fino ad allora era stato considerato secondario. Egli non può ammettere che ciò che accade sia senza conseguenze e possa essere dimenticato. Non può accettare che coloro che hanno commesso l'errore debbano sparire, perché sono i rappresentanti del falso in quanto momento del vero. Di conseguenza, perché la verità sia e finalmente si disveli (come direbbe Heidegger), bisogna che siano tenuti presenti tutti i suoi momenti. In questo senso Hegel è un pensatore che ha eliminato Dio dal processo storico in modo irreversibile. Si tratta di una profanazione estrema che Marx amplificherà. ¶ Tuttavia questo comportamento cognitivo può dar luogo alla giustificazione generalizzata. Del resto sta proprio qui un aspetto conservatore del pensiero hegeliano. Dunque, bisogna poter anche pensare le discontinuità che eliminano certi dati. Ma bisogna dimenticare la totalità? È a questo punto che si situa la difficoltà. Perché se si rifiuta il tempo lineare, e anche il tempo tout court, sussiste il problema di sapere come va integrata, in maniera permanente e dinamica, la totalità di quanto è accaduto, accade e accadrà.

tinuerà, come una cosa naturale, a raccogliere le sfide che lancia a se stesso.

La linearità della storia deriverebbe dall'invarianza di una natura umana, che sarebbe una dialettica della sfida. Dov'è, qui, il nominalismo?

Questa e altre affermazioni sull'inevitabilità del potere, dello Stato, sono di fatto l'essenza stessa della rappresentazione data dal capitale agli uomini: tutto è sempre rimesso in discussione, il godimento è impossibile, bisogna incessantemente lottare, lavorare, pensare. Nel mondo esiste un vizio re-dibitorio: si può tentare solamente di contenerlo, e questo fornisce un impulso alla dinamica in cui gli esseri umani si alienano in un movimento che ha senso solo nella misura in cui il suo scopo non può essere mai raggiunto.³⁰

Altra conseguenza della presa di posizione nominalistica di Alain de Benoist è il suo rifiuto del determinismo (necessità) in campo umano, culturale: «Ricusiamo ogni *determinismo*, spaziale o temporale che sia. Ci distinguiamo dunque su questo punto dai sostenitori di un <ordine naturale>»³¹

Prima di affrontare il fondamento di simile posizione — cioè la volontà di difendere una tradizione le cui radici verranno cercate in un sostrato biologico e di porre contemporaneamente qualcosa che stia al di fuori del liberalismo e del

30 È perché esiste un'invariante: la perennità della lotta non essendoci fine della storia, che rende necessaria la continuazione delle istituzioni, e quella dello Stato in particolare; dunque, la perennità di ciò che è. «La risposta «sovrumanista» consiste nel dire che l'uomo deve trasformarsi per riprendere possesso di un mondo trasformato» (Alain de Benoist, *Visto da destra*, cit., p. 448). Bisogna dunque adattarsi alle varie degenerazioni delle specie animali e vegetali, alla catastrofe, alla distruzione e alle sue varietà, l'inquinamento e la mineralizzazione della natura.

31 Alain de Benoist, *Le idee a posto*, cit., p. 41.

marxismo, che esigono entrambi il determinismo — è opportuno notare che anche in questo caso non c'è coerenza. Come può, de Benoist, giustificare la sua volontà di prendere il potere intellettuale, dicendo che dietro Lenin c'è Marx, se non esiste il determinismo?

Qui, il suo pensiero è nettamente dicotomico, binario:

La cultura è così *tutto quello che s'aggiunge alla natura*. Ora, la «natura» è *necessità: agisce* su tutti coloro che ne dipendono. Al contrario, la cultura è *caso fortuito*: dipende da scelte determinate solo potenzialmente. Porre la cultura significa porre l'uomo. È porre l'esistenza *casuale* del reale come sola realtà.³²

La natura sarebbe mossa da un determinismo, l'uomo la vedrebbe con gli occhi del caso e vorrebbe organizzarla per farvi regnare un ordine (determinismo) umano!

O esiste un ordine nell'universo, e compito dell'uomo è di conformarsi a esso: l'instaurazione dell'ordine pubblico fa tutt'uno con la ricerca della verità, e l'essenza del politico viene riportata alla morale. Oppure, l'universo è un caos, e il compito che l'uomo può assegnarsi è di dargli una forma.³³

Per parlare la lingua di Hobbes: lo stato di natura è la guerra civile. Il mondo è un caos.³⁴

C'è in realtà un'altra possibilità secondo cui il mondo è caos e non un caos. Non si tratta di ordinarlo o disciplinarlo, si tratta di viverlo. È curioso che de Benoist e molti altri possano affermare che è soltanto l'uomo a conferire senso (che è un altro

32 Alain de Benoist, *Visto da destra*, cit., p. 439.

33 Alain de Benoist, *Le idee a posto*, cit., p. 104.

34 Alain de Benoist, *Visto da destra*, cit., p. 112.

modo di fondare la sicurezza di cui abbiamo parlato prima). E come d'altra parte un mondo senza senso avrebbe potuto produrre un tale essere, se non per un caso assoluto? Ma egli lo rifiuta. Sarebbe preferibile, forse, dire che la specie umana prende coscienza di un senso dato, cosa che equivale all'affermazione della sua riflessività, che è quella del fenomeno vita. Tuttavia, ragionare a questo modo significa restare ancora al livello dell'opposizione binaria tra senso e nonsenso. Che il mondo si manifesti in forme differenti è una cosa; voler imporre una forma al caos è un'altra, che è presupposto del dispotismo e, contemporaneamente, affermazione destinata a soddisfare il bisogno di sicurezza. Il capitale è un grande organizzatore di forme, un organizzatore.³⁵

Il pensiero di Alain de Benoist è talvolta magico: la cultura appare come un elemento che nasce con l'uomo. Ma da dove viene e come si forma? Certo egli dice: «L'umanizzazione è in se stessa *rottura* con la «natura»»;³⁶ tuttavia non spiega in che cosa consiste questo processo di rottura, perché la cultura è posta come agglutinata all'uomo da sempre.

Non solo l'uomo si è sempre posto come *soggetto* nei confronti della natura, trasformandola e utilizzando le sue risorse, ma è attraverso di essa che si è innalzato come uomo. Si potrebbe dire che la cultura è la natura che l'uomo, fra le altre possibili, si è dato e attraverso la quale si è *costituito*.³⁷

La cultura preesisterebbe alla natura!

35 La questione del caos e quella dell'energia sono attualmente fondamentali, al modo stesso in cui lo furono nel momento iniziale della riflessione umana. Ritourneremo su questo punto in seguito.

36 Alain de Benoist, *Visto da destra*, cit., p. 439.

37 Ivi.

Il pensiero binario sembra non poter evitare la trappola dell'antropocentrismo (come indicato dalle citazioni precedenti), che de Benoist dichiara di voler eliminare. Un Autore antico che egli cita volentieri, Celso (ne *Il vero discorso*), aveva già capito che la cultura non è appannaggio degli uomini: «Non è per l'uomo che è stato ordinato il mondo visibile. Ogni cosa nasce e muore per il bene comune dell'insieme, attraverso un'incessante trasformazione degli elementi». ³⁸ E aggiungeva che Dio non favorisce l'uomo più che gli altri animali, noi non siamo i re, ed egli menziona i costumi sociali delle formiche e delle api, sottolineando, per quanto riguarda le prime, che sono state loro a inventare l'allevamento e la cultura. ³⁹

Il suo antropocentrismo è strutturale, poiché egli definisce il caso rispetto all'uomo — il caso è scelta. A partire da qui, egli definisce la cultura come caso, e da qui per opposizione ci spiega cos'è la natura. Inoltre egli accetta come definitivo il processo di autonomizzazione dell'uomo rispetto alla natura, come se tale processo non avesse alcuna ripercussione su tutto il fenomeno vita, al di fuori delle conseguenze ecologiche che tutto il mondo conosce. Il fenomeno culturale umano è esso stesso incluso nel processo totale del divenire della natura (a

38 Cit. in Louis Rougier: *Celse contre les chrétiens*, Copernic, Paris 1977, p. 206.

39 Che il pensiero binario sia legato all'antropocentrismo è fuor di dubbio, anche se occorrerà provarlo in maniera precisa. E sembra plausibile che esso sia legato alla simmetria bilaterale. Questa è una modalità d'essere della vita che è forse una riduzione, ma che godrebbe di una maggiore efficacia. Abbiamo notato che attraverso l'arte gli esseri umani tentavano di ritrovare una simmetria radiale e che, in questo modo, aveva no comunicazione con altre forme di vita. Allo stesso modo, esercitando un pensiero radiale, si potrà sfuggire in maniera definitiva all'antropocentrismo riduttore.

definire l'uomo è piú l'autonomizzazione della cultura che non di per sé la cultura), e oggi esiste tra i due termini una contraddizione. L'accesso della specie umana alla riflessività riguarda tutte le specie; prima o poi l'autonomizzazione della nostra specie dovrà essere bloccata affinché le diverse forme di vita possano perdurare, senza che per questo gli uomini e le donne siano immersi nella natura.

Nel discorso di Alain de Benoist c'è un mucchio di contraddizioni e di superficialità; rilevarle non è molto importante, dal momento che il nostro scopo non è quello di polemizzare, ma di presentare quanto viene affermato come un corpus dottrinale, per vedere se esso sia in grado di rappresentare realmente il divenire del capitale o un'alternativa a esso, secondo l'ambizione dell'Autore. Per fondarla, egli inquadra bene il fatto che siamo arrivati a un momento particolare, alla fine di un ciclo iniziato nel Neolitico, e pensa che gli uomini saranno in grado di trovare una soluzione non diversamente da come la trovarono in quel momento grazie al verificarsi della tripartizione degli indoeuropei. Ma ciò significa ancora ridurre l'ampiezza di un problema che si è posto anche ai cinesi, benché questi non abbiano conosciuto tale tripartizione (e altrettanto dicasi per molti altri popoli). Come è possibile, inoltre, che la tripartizione abbia dato luogo a due modi diversi di evoluzione, quello dell'Occidente con la produzione dell'individuo, dell'autonomizzazione dello Stato, del capitale, e quello dell'India che ha generato un dispotismo comunitario?

La soluzione di Alain de Benoist al grave problema posto dalla situazione attuale consiste nel voler tornare a forme sociali ancestrali in quanto modelli (non propone un ritorno puro e semplice perché vuole una creazione) che permetterebbero un'espansione dei gruppi umani (egli evita di parlare

di razze) e delle culture nella loro diversità; forme sociali che avrebbero bisogno di gerarchie, di un potere, di uno Stato ecc.

Una tale rappresentazione non può avere alcun futuro: essa non può servire al capitale per rappresentarlo nel suo insieme, né indica un'alternativa. So bene che il fenomeno della falsa coscienza fa sí che una teoria possa servire a fini diversi da quelli dichiarati. È evidente che quanto contenuto nel *Mein Kampf* (libro di una superficialità e di una malafede deliranti) non ha molto a che vedere con quel che si può chiamare la rappresentazione necessaria per il passaggio dal dominio formale al dominio reale del capitale sulla società; ma una comunità popolare poteva servire, immediatamente, a tutti gli sradicati dell'inizio di questo secolo; ora c'è una comunità!

La rappresentazione della Nouvelle Droite combina in sé elementi della rappresentazione del fenomeno capitale così come si presenta oggi, con elementi di rappresentazioni prodotte da modi di produzione anteriori.

L'aspetto passatista della Nouvelle Droite si misura in particolar modo nella sua riduzione della nozione di comunità; essa pone preferibilmente l'accento sull'individuo, sulla personalità, sulla comunità etnica (il che è inevitabile dal momento che il movimento regionalista ha sollevato la necessità di comunità nelle quali si conservino un dato modo d'essere, una differenza ecc.). In compenso, essa rifiuta la comunità totale degli uomini, così come rifiuta di prendere in considerazione la specie.

Alain de Benoist ironizza sulla «speceità». Un'acquisizione essenziale, a mio avviso, nel divenire di questi ultimi due secoli consiste nella nascita di una coscienza di specie e nell'affermazione di una sua unità, nonché della presenza in essa di invarianti. Questa coscienza non implica per nulla la contemporanea rivendicazione di un'omogeneizzazione simi-

le a quella che vediamo realizzarsi attualmente e che corrisponde al modo secondo cui il capitale unifica la specie.

Infatti, diverse persone, soprattutto gli scrittori di fantascienza, sono coscienti del fenomeno specie e lo trattano facendone emergere la necessità perentoria della diversità; il tema dell'identità è spesso, allora, al centro delle loro ricerche (cfr. Van Vogt, Spinrad, Malaguti, Herbert, Ursula Le Guin ecc.). Essi si preoccupano anche della perennazione della specie nel cosmo non quale dominatrice degli altri esseri viventi del pianeta, come si comportò in passato e ancora si comporta, bensì in un rapporto di simbiosi e di armonia con altre specie «coscienti»: fatto che costituisce un certo superamento dell'antropocentrismo, preoccupazione frequente fra questi autori.⁴⁰

Ridurre le dimensioni spazio-temporali della comunità significa tornare a riproporre l'operazione del nazismo e votarsi al fallimento perché il capitale non può accontentarsi di una comunità ristretta (è a causa di ciò che il nazismo non poté durare). Tuttavia non è stata la democrazia a prevalere, bensì la comunità dispotica del capitale fondata sulla riduzione degli esseri umani a particelle indifferenziate (fenomeno democratico riassorbito).

Abbiamo già affermato che troviamo il concetto di specie limitato in quanto soffre di una determinazione troppo zoologica, che rischia di indurre l'idea che l'uomo e la donna siano solo animali; d'altra parte, il suo impiego rimane sul piano

40 Affermare l'unità dell'uomo significa riconoscere che l'altro è pure uomo, e che, malgrado notevoli differenze, c'è partecipazione a uno stesso essere, a una stessa realtà. Da qui il sorgere dell'impossibilità di uccidere, di torturare ecc. Difendere la specificità delle diverse culture può condurre allo stesso comportamento, ma c'è il pericolo di una riduzione a un orizzonte più angusto.

definito dal capitale, in cui il movimento di unificazione degli uomini e delle donne viene colto secondo la rappresentazione propria del capitale e noi siamo posti come oggetti. Ma respingerlo per affermare microcomunità (soprattutto del tipo di quelle preconizzate da Alain de Benoist) non nega il capitale, perché esso le può integrare tutte, ed è cosa che impedisce di arrivare alla comprensione dello stadio in cui attualmente si trovano gli uomini e le donne.

La realizzazione dell'unità tra uomini e donne che abbiano ritrovato la realtà di cui furono spogliati e l'eliminazione del capitale non significano la fine di ogni lotta, un ripiegarsi degli esseri in una vita imbozzolata nella bambagia della famosa sicurezza, anche solo perché, dovendo garantirsi la propria durata sulla Terra, dovranno affrontare situazioni che imporranno lotte; si pensi per esempio alla possibilità di oscillazioni glaciali, a sconvolgimenti provocati da un'orogenesi sismica, vulcanica ecc. Occorrerà una grande energia, così come ne servirà per continuare la vita nel cosmo.

Immaginare un paradiso terrestre dopo una rivoluzione o una catastrofe vuol dire pensare che dovrà instaurarsi un negativo di ciò che è: vuol dire far opera riduttiva perché significa mirare all'eliminazione di dati essenziali della vita, come fanno coloro che pensano che non esisterà più il dolore, la sofferenza e così via.⁴¹

Per quanto riguarda la comunità, infine, essa è prevalentemente considerata come una protesi e dunque come una terapeutica. Dev'essere realizzata per riunire gli uomini e le donne divisi: viene concessa loro dall'alto. Non è il prodotto spontaneo di un'unione a livello del pianeta (totalità della spe-

41 Ecco perché da molto tempo abbiamo messo in evidenza i gravi pericoli presenti nella formula «abolizione del lavoro».

cie) e a livello di una zona geografica (un gruppo limitato di esseri umani); non è compresa, *a fortiori*, come dimensione interna dell'essere umano in assenza della quale sarà impossibile fondare una comunità umana.

Per tornare allo studio dei rapporti tra natura e cultura, che è l'asse fondamentale dell'indagine di Alain de Benoist, è importante notare che tale studio si affermò con la nascita del capitalismo nella sua forma liberal mercantile e che fu affrontato tanto dai reazionari quanto dai rivoluzionari.

Marx, per esempio, poneva e voleva la riconciliazione tra questi due termini. Con de Benoist si ha una teorizzazione del divenire autonomo della specie umana in quanto fatto culturale: ciò è in perfetta armonia con la rappresentazione del capitale, dal momento che quest'ultimo è l'antropomorfo di un essere autonomizzato.

Egli tuttavia non può fare a meno della natura. Essa gli serve per sostenere la perennità di una determinazione che gli sembra essenziale. A suo avviso, per esempio, le radici della proprietà privata sarebbero nell'istinto del territorio, mentre le incessanti lotte all'interno della società umana deriverebbero dalla natura di assassino propria dell'uomo, dalla sua aggressività originaria. Il peccato contro la cultura corrisponde a quello contro il nominalismo. Non è un caso!

L'esaltazione della cultura e del caso mira a esaltare l'importanza dell'uomo (posto in quanto universale), in opposizione allo strutturalismo che a sua volta, peraltro, postula il primato della cultura. Poiché vuol trovare una base biologica, scientifica, alla sua teoria della diversità e ineguaglianza degli uomini, egli si appoggia alla sociobiologia, che è un modello di strutturalismo biologico. L'essere vivente, l'essere umano, non ha alcuna importanza; quel che conta sono i geni e le loro relazioni.

Egli cita Dawkins:

I geni si moltiplicano in enormi colonie (noi), in perfetta sicurezza,⁴² isolati dal mondo esterno che manipolano a distanza. I geni ci hanno creati, corpo e cervello, e la loro conservazione è l'ultima ragione della nostra esistenza. Noi siamo le loro macchine di sopravvivenza.⁴³

(questa non è che un'affermazione piú sofisticata della vecchia formulazione di Weismann sul soma e il plasma germinale).

Ma se i geni — i quali, in quanto particolari, sono affermazioni nominalistiche — ci determinano, noi epifenomeni, come interviene il caso nel nostro comportamento? Come possiamo scegliere? Il caso è incluso in quanto possibile nel gene? È vero che de Benoist esprime alcune perplessità e reticenze alla fine dell'articolo, ma esse riguardano soprattutto l'esagerazione delle tesi sociobiologiche piuttosto che non queste ultime. E conclude:

È la ragione per cui Dawkins giustamente ricorda che l'uomo, in opposizione ai geni ostinati che si «servono» di lui, è il solo a essere in grado di prevedere. È la ragione per cui «noi siamo anche i soli sulla Terra a essere in grado di ribellarci alla tirannide di replicatori egoisti». La lotta futura è forse questa: la rivolta di effimeri preveggenti contro immortali accecati.⁴⁴

Questo ricorso alla fantascienza non risolve nulla, perché che cosa fa sí che l'uomo preveda e possa ribellarsi? Determinati geni? Altri elementi? O è qui che sta il vero caso?

42 Si tratta di una preoccupazione antropocentrica.

43 Cfr. *Le Figaro Magazine*, giugno 1979.

44 Ivi.

L'oscillazione tra nominalismo, cultura, caso, pienamente dichiarati, e universalismo, natura, determinismo, velatamente presenti, è in rapporto con la ricerca di un'identità e di un radicamento. L'identità è permanenza, nessuna discontinuità deve turbarla: è la ragione per cui ha bisogno di ancorarsi a qualcosa, dal momento che essa ha in sé, o lo implica, il bisogno di sicurezza.⁴⁵ De Benoist sostiene che l'identità degli occidentali è definita dalla loro appartenenza al gruppo etnico indoeuropeo; essi devono dunque ritrovare la tradizione di questo gruppo. Inoltre, altro elemento del processo identità, gli interessa giustificare il valore di questa cultura in cui dominano proprietà fondiaria, individuo, Stato ecc. E questo esige di trovar loro una base irrefutabile da cercarsi nell'ordine della natura.⁴⁶

- 45 La Nouvelle Droite non sfugge alla problematica di tutti i gruppi attuali in cerca di un'identità per distinguersi, perché la volontà di stabilire una teoria di destra è volontà di affermare un'identità. In un prossimo studio tenterò di precisare l'importanza di questo concetto d'identità che non può essere analizzato al di fuori di concetti inglobanti, come rappresentazione, valore ecc.
- 46 Anche Roberto Vacca vuole fondare una tradizione, ma occorre che sia vigorosa e nuova: in essa il sapere deve prevalere sull'avere, perché ciò permetterà una reale efficienza «Il rifiuto dell'efficienza — in un mondo sovrappopolato — implica la decisione di far morire vaste masse di gente» (Roberto Vacca, *Manuale per un'improbabile salvezza*, A. Mondadori, Milano 1974, p. 52). A partire da ciò egli respinge ogni rimessa in discussione della scienza e della tecnica, di cui al contrario vuole il massimo sviluppo. Egli riconosce un'ineguaglianza tra gli uomini, legata al possesso del sapere, onde non può accettare la democrazia così com'è. Quindi propone: «Non piú un uomo, un voto; ma un numero di voti per ogni uomo» (ivi, p. 128). Come spesso accade fra uomini che possiamo chiamare di destra, la critica della democrazia non supera il quadro dell'operazionalità, dell'efficienza immediata.

Questo ordine della natura gioca un ruolo essenziale — è necessario insistervi — nella giustificazione della violenza e dunque delle lotte intestine della specie. Molti teorici accettano la tesi secondo cui l'uomo è fin dall'origine un omicida e, se è così, la cultura e l'educazione hanno come fine quello di neutralizzare e inibire tale temperamento da assassino. Il principio del piacere non consiste più nel godere di tutto (e non solo dal punto di vista sessuale), ma nell'uccidere, da cui deriva che la vita sociale umana è repressione e sublimazione. L'amore è uno stornamento dell'atto di uccidere! Tutt'al più, esso è un equivalente generale, una mediazione. Questa assenza d'immediatezza la si ritrova nell'amore cristiano.⁴⁷ È

47 Analoghe considerazioni potrebbero farsi a proposito dell'amore predicato da Mo-Tzù (V sec. a.C.). Gli studi di Irwin S. Bernstein sull'etologia dei primati hanno mostrato la necessità di relativizzare l'importanza dell'aggressività (cfr. *La Recherche*, n. 91, 1978). «Così, ci accorgiamo che una caratteristica chiave dei primati è la loro natura sociale. Questa è più importante della loro capacità d'aggressione [...]. Da troppo tempo noi abbiamo interpretato la dominanza solo come capacità d'aggressione e d'affermazione della superiorità fisica nei combattimenti singoli. Penso che sia ormai necessario tener conto della natura sociale dei combattimenti. Le alleanze sociali al centro di un branco sono particolarmente efficaci per escludere ogni intruso e diminuire le forze di disgregazione del branco». A proposito della dimensione sociale della vita degli animali, è molto importante ricordare il libro di Kropotkin sul mutuo appoggio. Vi si afferma che la pressione degli uomini, riducendo il territorio delle specie animali, ne ha totalmente alterato il comportamento, ed esse sono diventate più «individualiste». Si è spesso fatto notare che non possono più esistere dei primitivi, a causa dei fenomeni di contaminazione con le altre forme sociali: per gli animali è lo stesso. Studiamo degli esseri che sono stati completamente sconvolti dalla nostra azione. ¶ Per quanto riguarda l'uomo, utilizzare come modello esplicativo del comportamento dei nostri antenati l'organizzazione sociale dei babbuini, è aberrante, come fa notare Vernon Reynolds, *The Biology of Human Action*, W.H. Freeman, San Francisco 1976. Questo libro è assai interessante perché integra in

la maniera di riunire quel che è stato diviso, di abolire le ineguaglianze, le contraddizioni, di unire i dissimili. Il suo carattere di equivalente generale risalta chiaramente nel fatto che ogni amore particolare si rispecchia in quello di dio che lo fonda. A partire da qui, tutti gli amori sono resi compatibili e operazionali.

È lo studio dell'etologia dei primati che ha portato ad affermare l'esistenza di un'aggressività umana; ma essa ha pure rivelato la considerevole importanza dei contatti, del toccarsi, tra i diversi componenti del gruppo dei primati. Come conciliare questi due risultati?

La tesi circa il carattere omicida, carnivoro, dell'uomo permette di giustificare un altro aspetto della cultura, l'enorme consumo di carne: e in questo caso essa serve interessi ideologici tanto di destra quanto di sinistra. Così, per esempio, il gruppo di estrema sinistra che produce la rivista *Communisme ou Civilisation* afferma che l'alimentazione a base di carne è l'alimentazione superiore che permette all'uomo di sviluppare il suo cervello. E per dir questo, i suoi adepti si appoggiano a Marx e soprattutto a Engels,⁴⁸ che fece un vero e proprio

particolare la vera dimensione degli esseri umani, il pensiero concettuale, nella loro evoluzione, secondo l'Autore ciò che per mise ai nostri antenati di risolvere i problemi posti dall'«adattamento» all'ambiente della savana, più che l'aggressività, fu questo pensiero. ¶ Ritorreremo su tutti questi punti in uno studio intorno al fenomeno dell'emergenza degli uomini e delle donne, così pure affronteremo sotto forma di tesi il problema della violenza, di cui, in prima approssimazione, diamo la seguente definizione; la violenza appare, si manifesta, allorché ha luogo la rottura di un processo. Essa è ciò che permette la rottura, nell'ambiente fisico, cosmico, biologico o umano. Essa implica, dunque, il manifestarsi di forze e lo scatenamento di quantità di energia più o meno grandi. Essa implica che questa energia sia orientata.

48 Friedrich Engels, «Parte avuta dal lavoro nel processo di unanizzazione

plaidoyer in favore delle proteine animali. E a maggior ragione essi dovrebbero richiamarsi alle tesi di Maerth,⁴⁹ per il quale la genesi dell'uomo è un fatto interamente culturale (come afferma la Nouvelle Droite): gli uomini si sono costituiti uomini mangiando il cervello dei loro simili. Poiché l'intelligenza è commestibile, divorare il proprio vicino dotato di cervello sviluppato permetteva di acquisirne l'intelligenza. Siccome le donne furono tenute ai margini del festino, è possibile spiegare la loro inferiorità, al pari dell'ineguaglianza tra le razze, alcune inferiori, altre superiori.⁵⁰

Piú strana è la posizione dei militanti di *Communisme ou Civilisation* che accusano il modo di produzione capitalistico di non appagare i bisogni carnivori dell'uomo. In realtà per loro capitalismo vuol dire vegetarianismo, dal momento che il consumo della carne diminuirebbe e si generalizzerebbe un'alimentazione a base di cereali.

Invece non è cosí, e si verifica esattamente il contrario. Evidentemente non viene consumata la carne semplice e innocente che potevano mangiare gli uomini del Paleolitico. Tuttavia, è assai probabile che, a causa dell'aumento della popolazione e dello spreco enorme rappresentato dall'allevamento (col quantitativo di cereali necessario a ottenere una determinata quantità di carne si potrebbe nutrire un numero

della scimmia», in Id., *Dialettica della natura*, in Karl Marx-Friedrich Engels, *Opere*, Editori Riuniti, Roma 1974, vol. XXV, pp. 458-470.

49 Oscar Kiss Maerth, *Il principio era la fine. Svelato il mistero dell'origine dell'uomo. L'intelligenza è commestibile*, Ferro, Milano 1973.

50 A proposito dell'origine della specie umana, è molto stimolante e piacevole la lettura del libro di Elaine Morgan, *L'origine della donna*, Einaudi, Torino 1974, per ché reintegra la donna nel processo di genesi e si basa su una teoria molto ingegnosa, che postula una fase di ritorno all'ambiente acquatico.

di esseri umani superiore a quello nutrito con questa stessa carne), si arrivi a un vegetarianismo imposto dalla comunità capitale. Si avrà apparentemente una soluzione del tipo di quella del Neolitico con l'introduzione dei cereali nell'alimentazione degli uomini. Anche in questo caso sarà un'eco del tempo, un'eco lontana e stravolta.

Anche coloro che sono fanatici seguaci di un carnivorismo a oltranza, come quello di *Communisme ou Civilisation*, sono dell'avviso che l'uomo sia un onnivoro e che sia, pertanto, anche un mangiatore di carne. Nelle loro arranghe per l'onnivorismo umano, che accosta l'uomo al maiale, essi passano sotto silenzio le affermazioni di scienziati come Cuvier, che nel 1801, nelle sue *Leçons de anatomie comparée*, affermava:

L'anatomia comparata ci insegna che in ogni cosa l'Uomo assomiglia agli animali frugivori, e in nulla ai carnivori [...]. È solo mascherando la carne morta, resa più tenera dalle manipolazioni culinarie, che essa diviene suscettibile d'essere masticata e digerita dall'Uomo, nel quale ormai la vista di carni crude e sanguinolente non provoca orrore e disgusto.

La stessa cosa affermarono pure Buffon e Bichat, cioè uomini vissuti prima dello sviluppo del capitalismo industriale, prima del fondamentale sconvolgimento agrario e della nascita della rendita in carne basata sulla rendita in grano.

Insomma, in tutti i settori si fa appello agli autori di cui si ha bisogno!⁵¹

51 Ecco perché citerò una corrente che sostiene che l'uomo è frugivoro e che occorre proscrivere ogni terapeutica: il movimento igienista degli USA, di cui Shelton è il principale rappresentante. In Francia la Nouvelle Hygiène ha da alcuni anni diffuso e sostenuto le sue posizioni fondamentali (cfr. *Invariance*, n. 1, serie III, pp. 14-15). Si tratta di ritrovare i dati biologici fondamentali della donna e dell'uomo, rimuovendo i dia-

L'analisi del rapporto tra natura e cultura, in realtà, si colloca prevalentemente nella problematica della giustificazione di una rappresentazione. La stessa natura viene colta in quanto equivalente generale e in quanto operatore. Essa ha perduto ogni immediatezza e non è più il luogo della vita. È tanto più importante conoscere il modo in cui il rapporto viene concepito, quanto più viviamo la fine di una cultura qual è stata definita da diversi teorici come Lévi-Strauss, e quanto più s'impone il problema di bloccare la sua autonomizzazione. D'altra parte, però, la determinazione di ciò che sarà la comunità umana comporta l'analisi di tutti i comportamenti attuali e dei loro antecedenti. Così, per esempio, il nostro comportamento rispetto agli animali è in gran parte condizionato dall'allevamento nato nel Neolitico. È con l'allevamento che nacque, e soprattutto si autonomizzò, la proprietà privata, così come il valore di scambio. Come si può conservare inalterata un'attività che è presupposto del divenire del capitale? Essa, oltre tutto, è stata la base su cui ha potuto costituirsi il patriarcato. Infatti, fu grazie all'allevamento che l'uomo poté verificare la realtà del suo ruolo nella procreazione e manipolare la riproduzione. Da allora gli è stato possibile assumere un altro atteggiamento nei confronti della donna: penso infatti che non sia con l'allevamento che gli uomini si sono resi

frammi culturali. Studi scientifici testimoniano che numerose soluzioni alle difficoltà poste da certi fenomeni vitali risiedono in un ritorno a un comportamento più naturale, cioè nell'eliminazione di pratiche culturali; così, nel caso del parto, tanto dal punto di vista della donna quanto dal punto di vista del bambino (cfr. il metodo del parto dolce, il metodo Leboyer); così nel caso di diverse turbe psichiche dovute alla carenza del tatto, che pure è filogeneticamente fondamentale (cfr. Ashley Montagu, *Il linguaggio della pelle*, Vallardi, Milano 1989, libro straordinario su cui ritorneremo). Il che pone il problema della validità dell'intervento degli esseri umani (senza cadere in un taoismo occidentalizzato!).

conto di avere un ruolo nella riproduzione, come afferma Françoise d'Eaubonnes, ma bensì che l'allevamento abbia consentito loro di oggettivare una realtà, di manipolarla. In qualche modo, con l'allevamento nasce il comportamento scientifico che consiste nell'assumere l'altro (essere umano, animale, vegetale, cosa) o se stesso come oggetto.⁵² Si può dire che per questa via una conoscenza si è tra sformata in sapere; la prima è partecipazione, la seconda è manipolazione.

È evidente, dunque, come sia necessario abbandonare l'allevamento, lasciando che gli animali domestici, nella misura in cui lo potranno, ritornino a uno stato di natura. Perché, contrariamente a quel che pensano i seguaci della biodinamica, essi non sono indispensabili all'agricoltura. Si può realizzare un ciclo di elementi che rigeneri l'humus senza ricorrere al letame.

Quanto detto a proposito dell'allevamento vale anche per l'agricoltura creata dall'uomo. Françoise d'Eaubonnes fa notare che la desertificazione che ha avuto luogo in vaste regioni del Medio Oriente, si è verificata in seguito allo sfruttamento operativi dall'uomo. Questo fenomeno non è dovuto soltanto al fatto che gli uomini hanno rotto con la vecchia tecnica delle donne che implicava il riposo della terra, ma all'utilizzazione dell'aratro e all'irrigazione, che hanno provocato una pronunciata slavatura dei terreni. Bisogna rimettere in discussione il fatto stesso di coltivare o allevare delle piante, perché è necessario trovare un altro rapporto con la natura. Non si tratta soltanto di finirla con la monocoltura, causa principale della degradazione del suolo e dello sviluppo dei parassiti, ma

52 Questo ha necessariamente un riflesso considerevole sulla percezione dell'altro. Si capisce che laddove la scienza non si è sviluppata si possano avere civiltà dell'altro e non del sé!

di trovare un modo di produrre i nostri alimenti che non determini piú alcuna turba o squilibrio.

La pratica dell'allevamento ha avuto un'altra essenziale conseguenza sull'umanità: gli uomini si sono abituati a considerare se stessi come un gregge che occorreva far prosperare, accrescere. Dal «crescete e moltiplicatevi» alla concezione di Adam Smith il quale afferma che nel processo di produzione l'elemento fondamentale è l'uomo, cioè quel che Marx chiamerà capitale variabile, all'aforisma di Stalin: «L'uomo, il capitale piú prezioso», esiste una continuità di condotta, e contemporaneamente anche una falsa coscienza, che si rivolge contro coloro che l'hanno adottata. La manipolazione delle cose diventa manipolazione degli uomini, il dominio della natura diventa manipolazione degli uomini (cfr. Adorno e Horkheimer). In altri termini, con i presupposti scientifici stabiliti nel Neolitico nel momento in cui prende piede l'allevamento si stabilisce il divenire all'addomesticamento. D'altra parte, si manifesta una contraddizione essenziale: gli uomini vogliono differenziarsi sempre piú dagli animali e sono trattati sempre piú come bestiame: l'inseminazione artificiale, inizialmente utilizzata nell'allevamento, tende a essere applicata sugli esseri umani (donde la proliferazione delle banche di sperma!).

Se la maggior parte dei dibattiti teorici, cosí come i vari tentativi pratici di fondare un altro modo di vita, non sono che un'eco del tempo, non c'è invece stagnazione del fenomeno capitale ma anzi il progredire sempre piú netto verso la realizzazione della comunità dispotica. Questo, tuttavia, avviene attraverso il riattualizzarsi di fenomeni che erano stati operanti piú di cinquant'anni fa, come nel caso dell'inflazione. L'aumento del prezzo dell'oro che ha superato gli 800 dollari a oncia (38 dollari nel 1968), e di quello del petrolio

sono le sue manifestazioni piú spettacolari. E non si può, in questo caso, non ricordare la famosa inflazione degli anni Venti⁵³ che investí la Repubblica di Weimar (tanto che non è per nulla sorprendente che molti dibattiti teorici siano eco del suo tempo). In quel momento l'inflazione operò fondamentalmente come arma di disorganizzazione della classe operaia e provocò la distruzione della vecchia società borghese, permettendo il passaggio al dominio reale del capitale sulla società, che politicamente si realizzò grazie al nazismo. Oggi l'inflazione (sottesa a diversi fenomeni che qui non possiamo analizzare) tende su scala mondiale a sradicare sia le vecchie strutture sociali anteriori al capitale sia quelle della società borghese sia, per quanto riguarda l'Occidente, le rappresentazioni economiche arcaiche che impediscono il realizzarsi della comunità dispotica. A un livello piú profondo, l'inflazione permette uno sradicamento della specie, nel senso che ne indebolisce tutte le rappresentazioni e la sicurezza costituita dalle diverse istituzioni, obbligandola ad affidarsi, in ultima istanza, al movimento stesso del capitale.

Attraverso l'inflazione si profila la ricerca di una soluzione alternativa al problema dell'energia. In realtà, dato il prezzo del petrolio e dell'oro, diventa possibile finanziare ricerche sull'utilizzazione dell'energia solare, geotermica ecc., o reperire un'altra fonte di energia. Paradossalmente, è quest'immensa inflazione che può accelerare l'affacciarsi della gratuità. Si verificherà allora la scomparsa di una rappresentazione generalizzata dello scambio e, contemporaneamente, il realizzarsi di un dispotismo piú intenso, perché vi accederà per due

53 La tentazione protezionistica è anch'essa una manifestazione che si registrò negli anni Venti; al di fuori del fenomeno puramente economico, essa sta a significare la volontà di preservare l'identità minacciata dal movimento internazionale del capitale (così ha operato presso i nazisti).

vie opposte: il libero movimento dell'inflazione, che sbocca nel venir meno dei prezzi, e la lotta contro di essa, che implica uno stretto controllo dei salari e dei prezzi. È chiaro che la prima via non può prevalere immediatamente a causa della potenza delle antiche rappresentazioni e a causa dell'attuale incapacità della comunità capitale a controllare tutto, poiché, in questo caso, a ciascuno sarà dato in rapporto alla sua posizione nel processo totale del capitale.

In tutti i casi, attualmente, quest'inflazione, evidenziata da tassi di sconto e d'interesse incredibilmente elevati, impone una ristrutturazione mondiale, tanto più che l'area islamica, zona intermedia tra Occidente e Oriente, si è messa in moto verso una rimessa in discussione della dinamica capitalistica proposta dagli USA o dall'URSS.⁵⁴ Dubitiamo molto che i

54 Per resistere alle due potenze dell'occidentalizzazione, cioè alla penetrazione del capitale, i popoli ricorrono all'Islam, cemento e base della loro comunità che dev'essere riempita di un contenuto nuovo. ¶ «Così, l'Islam appariva più come una concezione sociale, fattore dell'ordine nazionale, di evoluzione, di progresso dei popoli, che non come una religione nel senso stretto della parola. Questo carattere dell'Islam, che penetra tutti gli aspetti della società, ha creato una situazione in cui non c'è alcun posto per ogni altra filosofia sociale, liberale e modernista, conforme alle concezioni di una parte della borghesia nazionale o alla filosofia cui aderiscono i discendenti locali del marxismo. ¶ In quanto politica e civiltà, l'Islam di fatto va oltre la predicazione dell'Islam stesso. Questo deriva dal fatto che il concetto dell'*ummah* islamico (al di là delle civiltà, delle culture, delle nazioni, delle società, dei gruppi etnici e dei popoli riuniti sotto l'Islam) supera tutte le civiltà e le culture che esistevano in quelle regioni prima della predicazione islamica» (Anouar Abdel-Malek, «Une des civilisations universelles», in *Le Figaro*, 18 gennaio 1980). ¶ Per quanto riguarda il fenomeno dell'occidentalizzazione indotto dagli americani e dai russi: «Laddove l'occidentale dell'Est o dell'Ovest vede una lotta senza tregua tra due sistemi tendenti a soppiantarsi, l'iraniano, l'afgano, l'arabo-musulmano e sicura mente ogni uomo del Terzo Mon-

Paesi di quest'area possano trovare una via diversa dal capitale, ma non è impossibile che mettano a punto una variante capitalista, così come non è per nulla escluso che l'impossibilità di un consolidamento del capitale tenda a creare una vasta area di instabilità permanente. Non è un caso che Mosca sia intervenuta in Afghanistan, a parte il fatto che si è trattato di una misura a uso interno, in relazione alle repubbliche islamiche dell'URSS.

Gli avvenimenti, inoltre, possono far precipitare la comparsa di una forma di contestazione del capitale nell'Africa Nera (se si è potuto rallentare un processo, impossibile è abolirlo) la quale, ancor più dei Paesi dell'area islamica, è inadatta a far fruttificare il capitale. Anche qui, vaste popolazioni sradicate potrebbero impetuosamente entrare in un movimento di fondazione della loro identità, simile a quello conosciuto dalla Cina negli anni Sessanta, ove la Rivoluzione culturale, che respingeva in forma virulenta il modello russo, voleva affermare la specificità cinese. Ora, questo fenomeno — frequentemente affermatosi nella storia del Paese, che ha conosciuto diversi periodi di xenofobia — può benissimo tornare a manifestarsi, dando luogo a un altro impulso destabilizzatore.

do vede due gradi, due momenti, dello stesso processo di occidentalizzazione che lo insidia, della stessa tendenza dell'Occidente a imporsi universalmente, a negare l'altro. [...] Il socialismo non costituisce, in questa regione, una risposta egualitaria al capitalismo sfruttatore ma, in modo del tutto opposto, una risposta capitalista all'assenza di capitalismo, a ciò che si situa al di fuori dell'universo economico, culturale e politico occidentale» (Salah Bechir, «Deux degrés d'une même bataille», in *Le Monde*, 15 gennaio 1980). ¶ Questa percezione partecipa di un fenomeno di maturazione della comprensione globale di quel che fu la Rivoluzione russa del 1917 e dello stadio al quale siamo arrivati oggi. Si tratta di un elemento determinante nell'edificazione di una rappresentazione che non avrà nulla a che vedere con la nostra, ma che costituirà un progresso.

Anche attualmente, come indicano il processo d'inflazione e il sorgere di una via energetica alternativa, esiste un movimento di accelerazione (tutti i momenti singolari della storia sono relati a sconvolgimenti sul piano dell'energia). Quest'ondata inflazionistica impedisce la stabilizzazione al punto che i popoli i quali contestano il capitale difficilmente potrebbero ripiegare verso un compromesso tra i loro bisogni e il divenire del capitale, che non possono più ignorare. Si verifica un duplice fenomeno: la ristrutturazione dell'insieme mondiale e l'addomesticamento dei popoli non ancora realmente controllati dal capitale. Per quanto riguarda il secondo caso, le diverse guerre locali nella penisola indocinese, gli interventi sovietici in Africa, in Afghanistan, così come i conflitti interni in Iran, consentono di ridurre le opposizioni di varie comunità e, talvolta, di eliminarle del tutto. Su questo punto, la comunità globale, internazionale, del capitale è fondamentale d'accordo: le opposizioni sovietico-americane sono soltanto farse politiche che evidentemente ricoprono interessi immediati divergenti. Non possono portare a una Terza Guerra mondiale, come diversi rivoluzionari pensano e come spesso vogliono far credere diversi giornalisti.

La separazione dalle vecchie rappresentazioni si amplifica, così come il rifiuto del divenire capitalistico. In Occidente, tuttavia, questo rifiuto si esprime spesso in una semplice rinuncia che sconfinata nella passività, sintomo di una profonda perdita d'energia degli esseri umani. È vero che con il 1980, come è stato proclamato da diverse parti, deve cominciare l'era delle catastrofi, e che la paura inibisce, inducendo a proporre e a mettere in pratica l'«a che pro?» della demissione. Non è questo il nostro modo di vivere, che vuol essere affermazione di un'altra vita.

Se c'è un'inibizione del pensiero in coloro che vorrebbero rompere o che rompono con la dinamica del capitale, è perché quest'ultima è invischiata in rappresentazioni che attualmente non sono null'altro che combinatorie di elementi unitari provenienti da sinistra quanto da destra, pallidi riflessi, il più delle volte, di pensieri del passato.⁵⁵

Sottrarsi al tempo, creare una vita femminile, umana: sono questi gli imperativi oggettivi che devono guidarci in questo mondo gravido di catastrofi.

Febbraio 1980



- 55 Lo stornamento (*détournement*) realizza la complementarità e permette, così, di agganciare la combinatoria. Non si pensa più, si combina; e da qui, si abborracciavano delle opere. ¶ «Cos'è un sapere fondato sul tacito postulato che non si è mai così bene serviti come da se stessi?» (Raoul Vaneigem, *Il libro dei piaceri*, Arcana, Roma 1980, p. II). A partire dallo stornamento di un adagio popolare si può produrre il ribaltamento simmetrico di quel che è stato propagato precedentemente. Nulla è stato sconvolto. È allora logico che un uomo di destra, Gregory Pons, possa scrivere: «Sulla constatazione dello scacco della società mercantile, che confisca la vita e perverte piaceri e desideri dell'uomo, c'è una netta convergenza tra *Il libro dei piaceri* e certe nuove correnti di pensiero, come quella di Alain de Benoist, che fonda larga parte della sua critica delle idee contemporanee su questo rifiuto dell'imperialismo mercantile»: ai due poli della sfera intellettuale, delle scintille, che potrebbero formare un flusso d'energia, cominciano a crepitare» («Nouvelle gauche: Nietzsche enterre Marcuse», in *Le Figaro Magazine*, 22 settembre 1979).



LA SEPARAZIONE NECESSARIA E L'IMMENSO RIFIUTO



AL nostro ultimo studio del marzo 1975 sullo sviluppo economico della comunità capitale, pubblicato in *Invariance* serie II, n. 6 «C'est ici qu'est la peur, c'est ici qu'il faut sauter», nulla di fondamentalmente nuovo si è prodotto. Si è assistito a una purificazione dei fenomeni, alcuni dei quali hanno preso un carattere più marcato: disoccupazione e inflazione.

L'analisi degli avvenimenti può essere fatta in funzione della manifestazione di due modalità d'essere del capitale.

Si può considerare il capitale come moltitudine di capitali particolari, prendere in esame il loro processo di produzione, e analizzare i dati della produttività e della composizione organica, strettamente legati alla concorrenza (particolarmente alla necessità di conquistare nuovi mercati).

Diversamente accade considerando il capitale come totalità: determinante è la rappresentazione, da cui l'addomesticamento sempre più profondo degli uomini e delle donne, la copresenza dei diversi momenti del capitale in una medesima area geosociale e il superamento dei limiti che sorgono nel cor-

so dell'affermazione del processo di produzione (ciò che rende possibile la coesistenza dei diversi capitali). È in qualche modo un fenomeno immateriale che integra quello materiale e lo riordina, rendendo possibile l'integrazione delle differenti zone (per esempio il deficit degli USA, che alimenta il flusso di capitale, in special modo verso i Paesi dell'Est e verso quelli in via di sviluppo).

Ormai, i vari squilibri che si producono a partire dal 1967 e che si manifestano sia come crisi monetaria sia come recessione (1971, 1974) indicano che il divenire del capitale alla totalità, la sua antropomorfosi non sono ancora compiuti su scala planetaria. Questo è il fondamento di ciò che certi chiamano «crisi del capitalismo». Ne deriva un'implicazione profonda: il divenire della crisi in corso è un accedere a questa totalità; la crisi non è portatrice della distruzione del modo di produzione capitalistico a partire dai propri elementi interni, né può generare gli attori di una rivoluzione. Del resto i fatti parlano da soli: questa crisi che ha conosciuto il suo apogeo nel 1975 aveva avuto inizio nel 1973 senza essere riassorbita; tuttavia, finora, non si è registrato alcun avvenimento di natura rivoluzionaria. Il che non esclude la possibilità di catastrofi più o meno immediate, le quali per il momento si manifestano solo su scala ridotta. Prima di affrontare tale questione è però importante tornare sulle modalità d'essere del capitale.

Nel corso dello studio dell'opera economica di Marx, abbiamo potuto constatare come questi abbia sottolineato che il capitale giunto alla sua esistenza, cioè dopo essersi incarnato (*einverleiben*) nel processo produttivo, deve fondare la propria rappresentazione, dunque secernere il proprio equivalente generale per poter misurare ciò che egli chiama la propria valorizzazione e che sarebbe meglio chiamare capitalizzazione, cioè l'aumento di capitale nel corso di un ciclo di produzione

totale che include il processo di produzione immediato e il processo di circolazione.

È nel Libro III del *Capitale*, con lo studio della perequazione del tasso di profitto, che Marx espone la genesi di questo equivalente generale: la composizione organica sociale media. Infatti, è a partire da quest'ultima che i capitali particolari si potranno confrontare e che la loro dinamica di vita, la concorrenza, potrà effettuarsi; piú esattamente, essa li pone e ne è il risultato. Essi tenderanno a spostarsi nelle branche piú redditizie, cioè in quelle ad alta composizione organica che succhiano, in definitiva, il plusvalore, dunque il profitto, da quelle a minore composizione organica.

Questa dinamica spiega l'eliminazione di certi centri un tempo egemonici, come la Gran Bretagna o gli Stati Uniti d'America (per quanto riguarda determinati prodotti) sostituiti dal Giappone e dalla Repubblica Federale Tedesca.

Questi ultimi a loro volta sono minacciati da altri Paesi: Corea del Sud, Singapore e Hong Kong. Interviene qui un altro fenomeno: i bassi salari. Il supersfruttamento degli operai non va obbligatoriamente tutto a profitto dei capitalisti che detengono gli impianti produttivi di questi Paesi; ma, in seguito alle perequazioni del tasso di profitto, rafforza il settore a maggiore composizione organica; perciò, se da un lato la concorrenza può nuocere agli interessi dei capitalisti statunitensi o giapponesi, essa permette loro, d'altro lato, di recuperare un profitto che non possono ottenere direttamente. Questo tuttavia può essere solo un fenomeno transitorio, poiché l'aumento generale dei salari è un fatto costante nell'evoluzione del capitale a causa dell'omogeneizzazione dei tassi di profitto e soprattutto del fatto che l'operaio diventa anch'egli consumatore.

La duplice azione della composizione organica elevata e del basso livello dei salari spiega la deindustrializzazione che colpisce la Gran Bretagna e che comincia a toccare la Francia; le industrie tendono a impiantarsi nell'Europa meridionale e sull'altra sponda del Mediterraneo. Deindustrializzazione che non è in alcun modo una decapitalizzazione. Per esempio alcuni economisti propongono che la Gran Bretagna diventi un centro mondiale dei servizi, cioè un centro della circolazione globale del capitale su scala mondiale.

La spiegazione del movimento del capitale a partire dalla composizione organica media, come equivalente generale, permette di comprendere la storia successiva alla Seconda Guerra mondiale come il periodo nel corso del quale gli USA — zona in cui il capitale aveva un'altissima composizione organica rispetto alle altre zone e che aveva una produzione globale, o, se si vuole, un PNL, pari al 50% di quello mondiale — giunsero a dominare l'insieme dell'economia capitalistica e a garantire, per mezzo del dollaro, il movimento ininterrotto del capitale. Ma si ebbe in seguito un momento di squilibrio dovuto alla ricostruzione dell'Europa e del Giappone, divenuti anch'essi zone ad altissima composizione organica, il che provocò l'abbassamento della percentuale del PNL statunitense rispetto a quello mondiale, rendendo più difficile al capitale usa il compito di rappresentare quello totale. Da allora venne a mancare un centro regolatore di tutto il sistema, per cui fu ricercata una nuova e più vasta zona in grado di svolgere il ruolo un tempo tenuto dagli Stati Uniti: è questo l'obiettivo della Trilateral.

La Trilateral venne fondata nel 1973 dalla Chase Manhattan Bank (questo mostra l'importanza sempre più preponderante delle banche nel divenire del capitale e l'accedere di quest'ultimo alla sua forma più pura e adeguata) con

l'obiettivo, come indica Ruiz Garcia, «di offrire delle risposte all'interno del capitalismo contemporaneo ai problemi sociali dell'epoca senza perdere le posizioni di forza tradizionali». ¹ Essa raggruppa membri dei Paesi che dominano l'economia mondiale: USA, Canada, Europa occidentale, Giappone, soppiantando un altro ambito di analisi economica, il Club di Bil- delberg, fondato in Olanda nel '54 con lo scopo di «favorire una migliore comprensione delle forze e delle tendenze che formano le nazioni occidentali». È da notare che alcuni uomini appartenenti ai diversi governi attuali fanno o fecero parte della Trilateral: Carter, Brzezinski, Mondale, Barre ecc.

Si può constatare che anche in questo caso il problema del dominio si risolve sul piano dei processi di produzione, poiché la produzione dell'insieme di questi Paesi rappresenta circa il 50% del PNL mondiale, potendo quindi dare il cambio agli USA. Si rafforza così la mondializzazione del capitale e soprattutto si perfeziona la realizzazione della sua comunità. Inoltre in seno a quest'alleanza gli USA conservano il loro ruolo dirigente perché possono controllare l'energia e l'informazione, grazie alla loro tecnologia più avanzata, alla presenza di condizioni naturali più favorevoli sul loro territorio e al controllo di vaste aree del globo.

L'elezione di Jimmy Carter alla presidenza degli Usa ha segnato l'accesso a una forma più evoluta del capitale. Garcia coglie questo passaggio affermando che si passa all'instaurazione di un capitalismo scientifico e osserva: «Il capitalismo scientifico imporrà le proprie decisioni, un monetarismo moderno, conservatore». ² È il trionfo di una certa razionalizza-

1 Ruiz Garcia, *La era de Carter. La transnacionales, fase superior del imperialismo*, Alianza Editorial, Madrid 1978.

2 Op. cit., p. 68.

zione e, a questo proposito, si può pensare che lo sviluppo delle forze produttive sia forse il momento necessario per accedervi, perché permette di sostituire le forze umane e naturali con quelle prodotte dalla scienza che sono eminentemente controllabili. A partire da quel momento, si dà la possibilità di una rappresentazione scientifica di tutte le condotte umane, ciò che il marginalismo aveva a suo tempo intrapreso e che il monetarismo moderno vuole perfezionare. Per giungere a tale risultato occorre, come dice Garcia, controllare l'energia e l'informazione. Perché vi sia razionalità operante, occorre un controllo dispotico di tutto.

Grazie al loro vantaggio tecnologico, gli USA tentano di controllare la rivoluzione energetica; potranno così conservare la loro posizione preminente. Ma l'essenziale è che di fatto sono le multinazionali a operare e gli Stati devono adattarsi sempre più alla nuova situazione ch'esse determinano. L'argomentazione di Garcia mostra a qual punto gli Stati siano delle forme limitanti, delle rappresentazioni superate, inadeguate al divenire del capitale, che deve separarsene.

L'intervento dello Stato e delle multinazionali è simile per quanto concerne l'informazione,³ che è rappresentazione del capitale in azione, insieme continua e discontinua.

L'informazione è, da una parte, un prodotto di un processo assai materiale, dall'altra un intermediario tra i diversi poteri in seno alla comunità, poteri che non si localizzano unicamente nello Stato, da cui la loro impercettibilità. Questo ruolo ha una grande importanza su scala mondiale ed è chiaro che i centri in grado di controllare l'informazione controllano il sistema; secondo Garcia, il progetto di Brzezinski è proprio di giungere a questa situazione, da cui la sua proposta di uno sviluppo fantastico della telematica.

L'informazione è l'immaginazione meccanica. Il computer ingloberebbe tutti i possibili esistenziali e dunque la stessa

- 3 Attualmente si considera l'informazione come neghentropia, entropia negativa la quale potrebbe rigenerare un sistema, impedire che sprofondi nel disordine, che si disorganizzi ecc. Anche lì si manifesta la tautologia: l'informazione è presentata sul piano economico come elemento fondamentale che permette di apportare un'energia (esempio tipico: l'innovazione). È anche un altro modo di indicare che il capitale è rappresentazione. Tuttavia qui si ha a che fare con un fenomeno discontinuo: si hanno delle informazioni. Perché siano operative occorre che il capitale abbia costituito una rappresentazione in cui i suoi quanta d'informazione-rappresentazione possano specchiarsi. Esiste un accrescimento smisurato, demenziale, dell'informazione, che è difficile trattare convenientemente senza considerare la crescita dell'informatica, della telematica ecc. Anche essa subisce un'inflazione. Da questo fatto si potrebbe legittimamente pensare che si dia un aumento inaudito delle differenze all'interno del sistema. E certo, ma queste differenze sono valide solo se possono essere rappresentate, utilizzate. La soluzione di dominio del fenomeno implica un'automazione sempre più spinta che tenderà a una selezione delle informazioni per realizzare il meccanismo di dominio. Si torna sempre all'instaurazione di un dispotismo generalizzato e alla realizzazione di una soluzione in termini che non sono quelli posti nei problemi esaminati.

immaginazione umana. Uno spirito faceto e pessimista considerava di assegnare a un enorme elaboratore il seguente compito: comporre con le 26 lettere dell'alfabeto tutte le parole di diversa lunghezza combinabili in una serie indeterminata di frasi atte a formare una serie di libri! Infatti, una parola è formata da un numero finito di lettere, combinando le quali, si può calcolare il numero di parole possibili. Dopo di che, stabilito un numero fisso di pagine, si può calcolare nella stessa maniera il numero di libri potenzialmente scrivibili. Il computer produrrebbe, per quanto riguarda l'umanità occidentale, tutte le opere già apparse, e tutte quelle da pubblicare. Gli esseri umani servirebbero solo per analizzare tra tutte le opere generate quelle che avrebbero un senso e quelle che non l'avrebbero. Essi dovrebbero semplicemente lottare contro l'assurdità dell'immaginazione meccanica. Gli uomini e le donne totalmente desostanzializzati, estraniati, si ritroverebbero nella stessa situazione in cui sono già posti: si domanda loro costantemente di lottare contro le assurdit  dell'immaginazione, poich  questa porrebbe sempre l'impossibile. In definitiva, la tecnica non avrebbe risolto nulla, avrebbe solo escamotato gli esseri umani.

Fantascienza? Forse! Ma si   visto sovente che il capitale nella sua dinamica di appropriazione di quel che   l'essere umano, del suo fare, del suo apparire, tende a renderlo evanescente o a escamotarlo.

Per tornare alla Trilateral, la sua influenza tender  a crescere parallelamente a quella delle multinazionali e inglober  altri Paesi, fino a scomparire per riapparire sotto una forma pi  elaborata, perch    un organo della comunit  capitale che s'impossessa in maniera sempre pi  rigorosa dell'insieme mondiale.

Con la Trilateral si constata la compresenza di due modi di rappresentazione del capitale: a partire dal processo di produzione (composizione organica) e a partire dal suo movimento d'insieme.

Il primo modo potrebbe realmente realizzarsi e ordinare così il sistema se non ci fosse tendenza all'autonomizzazione dei capitali, tendenza a una capitalizzazione senza passare per i processi di produzione. Qui interviene un'altra figura del capitale, più antica, ma che ha assunto un contenuto nuovo con lo sviluppo del modo di produzione capitalistico che diviene comunità capitale: il capitale portatore d'interesse con le sue forme moderne del credito e del capitale fittizio, cui si ricollega una moltitudine di forme ancora più recenti.

Il capitale non ha solo bisogno di una rappresentazione per valutare la propria capitalizzazione; si pone esso stesso come rappresentazione e tende dunque a sfuggire alla sua determinazione di origine storica: la necessità d'incarnarsi in un processo produttivo materiale. In tal modo può escamotare o inglobare le difficoltà sorte nel corso del suo sviluppo precedente, tanto più che ciò presuppone una capitalizzazione degli esseri umani concomitante al suo processo di antropomorfosi. Il capitale diventa specie umana e realizzazione del suo progetto di dominare la natura, di porsi in totale discontinuità rispetto a essa, di accedere alla realizzazione di un mondo artificiale.

La rappresentazione del capitale non può più compiersi a partire da un centro egemonico, perché per evitare profondi squilibri le occorre l'integrazione di Paesi che sono a stadi differenti. Occorre una rappresentazione del capitale totale e quindi l'equivalente generale costituito dalla composizione organica è insufficiente. Ecco perché la sterlina inglese è stata eliminata come tallone monetario, moneta chiave del si-

stema capitalistico, dopo le diverse crisi monetarie a partire dal 1967. Dal 1971 è il dollaro stesso a essere minacciato e le diverse crisi attuali ne presiedono la sua eliminazione. La fondazione di un sistema monetario europeo è una tappa di questo processo, ma non potrà risolvere nulla perché occorrerà ancora trovare la rappresentazione adeguata a una dinamica in cui esiste un insieme di Paesi a forte concentrazione capitalistica — ove il dominio reale è già un fatto storico ampiamente acquisito ed esiste il fenomeno dello sfuggimento (ovvero non esiste più alcuna necessità assoluta di un confronto con una materialità) —, Paesi in cui il dominio è molto difficile ma sono state egualmente impiantate salde basi (per esempio l'URSS), e infine Paesi, principalmente africani, nei quali il vecchio modo di vita è stato distrutto ma il capitale lambisce appena la vita sociale.

Nel corso di questo momento di riaggiustamento, d'incertezza, l'oro riprende la sua importanza, ma ciò non vuole assolutamente dire che possa ritrovare tutte le sue funzioni, essere monetizzato. Uso di proposito questo termine, per essere compatibile col linguaggio vigente; di fatto ciò non ha più senso, perché da tempo la moneta manca di funzione autonoma. Esprimersi così vorrebbe dire che ci sarebbe coesistenza di due fenomeni: il capitale e la moneta (è quanto sembrano pensare diversi economisti). Oggi c'è solo un problema di rappresentazione del capitale. L'oro non può più rappresentarlo.

Nella manifestazione ricorrente di un rinnovato ruolo dell'oro (l'Italia ha dato il suo oro alla RFT come garanzia di un prestito ricevuto) si legge tutta l'incertezza degli uomini, così come la difficoltà di eliminarli. L'oro rappresenta l'attività umana precedente. Difenderlo vuol dire difendere un passato umano. In qualche maniera gli uomini tenterebbero di premunirsi contro il capitale appoggiandosi su di un

elemento del passato. Con ciò si tenta di affermare la continuità degli uomini e la loro identità resa evanescente dalla dinamica del capitale; è anche la dialettica del mantenimento e della negazione del capitale costante (è possibile rappresentarsi l'oro come capitale costante) rispetto al capitale fluido in divenire che rifugge da ogni sostanzializzazione.

Durante tutta la fase di accesso a una rappresentazione più adeguata del capitale, l'oro servirà nuovamente da rifugio; sarà il luogo illusorio in cui gli uomini (quelli ancora immersi nel capitale) penseranno di trovare asilo umano. Se l'inflazione tenderà a farne aumentare il prezzo e dunque in apparenza a ridargli grande importanza, porterà in ultima istanza alla sua eliminazione e questo per ragioni diverse, la più essenziale delle quali è che la rappresentazione deve diventare gratuita.

Prima di affrontare questo fenomeno, torniamo brevemente sui caratteri dell'inflazione evidenziati da diversi economisti.

Certuni la ritengono legata fundamentalmente ai gruppi di pressione delle società e all'insoddisfazione degli individui; di conseguenza, essa tenderebbe a uniformizzare, a eguagliare, ne deriva una perdita di differenza e, da ciò, l'impossibilità del flusso di capitale. Ciò condurrebbe a uno stadio che alcuni chiamano entropia economica.

In «Le système transnational»,⁴ Albert Meister considera l'inflazione come un fenomeno di adattamento e d'integrazione che permette la coesione e l'omogeneità del sistema. Così i Paesi produttori di petrolio hanno potuto, secondo lui, essere integrati nella dinamica del blocco occidentale grazie

4 Estratto da Albert Meister, «L'inflation créatrice», in *Problèmes Économiques*, n. 1476, 1975.

all'aumento del prezzo del petrolio, il che ha permesso di separarli dagli altri Paesi del Terzo Mondo, spezzando così un blocco che avrebbe potuto minacciare quello occidentale. Si può pensare che, in una seconda fase, questi ultimi potranno a loro volta essere integrati. Occorre dunque aggiungere, alla caratterizzazione di Meister, che l'inflazione crea una dipendenza tale da permettere in seguito un'integrazione.

Esiste un'altra teoria dell'inflazione, contrapposta a quella precedente. Infatti, per J.-P. Daloz⁵ essa sarebbe un mezzo per lottare contro l'entropia del sistema economico. Secondo lui, l'ordine iniziale del capitale è quello dell'ineguaglianza più acuta. Con lo sviluppo del modo di produzione capitalistico, si tende a un livellamento delle ricchezze (ruolo dello Stato sociale, dello Stato del benessere, con assicurazioni sociali, imposta proporzionale ecc.). Con la sua realizzazione si è pervenuti all'entropia del sistema.

Evidentemente a partire dal momento in cui l'elemento umano, soggettivo, diventa via via meno importante, si può concepire lo svolgimento del processo del capitale sempre più secondo un modello puramente fisico. Se i diversi centri del capitale tendono ad avere un'identica composizione organica, i flussi di capitale tendono a svanire, insieme alla famosa concorrenza. Il capitale, se realizza troppo bene la sua comunità, si nega.

L'inflazione appare come un mezzo più o meno artificiale per instaurare nuovi flussi. È quanto abbiamo già spiegato con l'aiuto della teoria del capitale fittizio, ciò che ne fa la dismisura, nello stesso tempo in cui essa è una presa di posizione rispetto a un fenomeno a venire.

5 «Inflation et entropie du système économique», articolo apparso su *Économie appliquée* e riportato in *Problèmes Économiques*, n. 1434.

Se alla fine venisse trovato l'equilibrio del sistema, sarebbe la morte del modo di produzione capitalistico. Ciò che ricercano i diversi economisti è la comprensione del fenomeno di autoregolazione più o meno adeguato del sistema che Adam Smith concepiva come realizzato da una mano invisibile (sorta di antenato del demone di Maxwell!) e che gli economisti attuali ricercano in una rappresentazione cibernetica. Essi vogliono trovarlo per poter eliminare le crisi, ma cominciano a percepire che, se fosse trovato e perfezionato, l'equilibrio di flussi derivantene porterebbe al crollo dell'attuale forma del sistema capitalistico e alla realizzazione di quel dispotismo generalizzato verso cui si tende inevitabilmente in tempi più o meno ravvicinati,

Questa teorizzazione dell'equilibrio e dell'uniformazione equivalenti all'entropia mostra che gli economisti pensano in qualche modo alla morte del sistema. Del resto è curioso constatare, simultaneamente, che la termodinamica è una rappresentazione non legata a una mera necessità di ordine tecnologico — lo studio dei rendimenti delle macchine, in seguito generalizzato al rendimento che ogni sistema cosmico può fornire (e la morte esiste quando cessa il rendimento) —, ma è anche una rappresentazione della dinamica del capitale in quanto moltitudine di capitali. Il capitale esiste solo finché c'è differenza. Ma non è detto che la rappresentazione termodinamica possa esser valida per descrivere il movimento del capitale, e nemmeno che valga per l'universo. Anche perché, cosa resta, una volta eliminata la concorrenza? La concorrenza è un elemento determinante del capitale; essa non esiste dall'eternità.

Per tornare all'inflazione fenomeno puramente economico, citiamo André Fourcan⁶ che la definisce così:

[...] crescita continua del livello generale dei prezzi attraverso il tempo. Di conseguenza, essa corrisponde a un continuo deterioramento del tasso di conversione della moneta in attivi non finanziari.

Se la si affronta sotto il suo aspetto più banale,⁷ si constata che — data la scomparsa delle costrizioni che implicavano l'esistenza di un equivalente generale rigido come l'oro, e quindi di tassi di cambio fissi — il fenomeno può proseguire indefinitamente. Quindi diventa essenziale conoscere la velocità dell'inflazione per prevedere le attribuzioni del capitale. La rappresentazione dei differenti prodotti generati nel processo di produzione materiale o immateriale del capitale. Giungiamo quindi alla fine del ciclo storico dell'equivalente generale.

All'origine degli scambi, il termine medio che diventa l'equivalente generale non ha alcun valore, è segno, simbolo. Per questo può essere rappresentato con oggetti assai comuni. Ciò implica evidentemente mentalità non deformate dall'attrattiva del lucro, il che è implicito poiché il fenomeno è solo agli inizi e il desiderio di accaparramento può svilupparsi solo a partire dal momento in cui la possibilità di

6 «Inflation et théorie économique», in *Problèmes Économiques*, n. 1434.

7 Poiché i differenti valori hanno un processo di genesi e di vita simile a quello del valore economico (cfr., *supra*, «Tesi provvisorie»), è importante analizzare quale sarà la ripercussione di questa fine del ciclo dell'equivalente generale sugli altri equivalenti generali supportati da questi valori. ¶ Egualmente converrà tornare ulteriormente sul fatto che il capitale è il valore sostanza divenuto soggetto e che tende a sfuggire a ogni sostanzializzazione, perché, come nel caso precedente, ciò ha un'importanza considerevole sul meccanismo della rappresentazione.

assorbire tutto grazie a un solo elemento si è realizzata. In seguito il termine medio si carica di tutto il valore degli elementi estremi proprio per poterli rappresentare senza che ci sia discontinuità tra lo spazio e il tempo, la qual cosa si realizza pienamente con l'oro.

Il capitale, sviluppo ultimo del valore e forma del suo accesso alla piena autonomia, si serve all'inizio dell'oro come equivalente generale (come si serve degli uomini e delle donne) e cerca progressivamente di produrre un mezzo di rappresentazione che non immobilizzi alcun valore. Esso realizzerà questo progetto ponendo se stesso, cioè il suo processo di vita, come rappresentazione non piú di un atto particolare, l'atto economico, ma di tutti gli atti della vita.

In quel momento l'attività economica, che si era separata dall'attività globale, è reinserita in una totalità fondata dal capitale; è la realizzazione della comunità capitale, il ritorno a un'immediatezza. Spontaneamente ogni oggetto o essere potrà significare la propria importanza, il proprio valore, il proprio quantum di capitale senza dover passare per una mediazione, perché in realtà la mediazione stessa è diventata assenza immediata della comunità capitale. Un tal divenire attesta a qual punto sia pericolosa la rivendicazione della fine di ogni mediazione.⁸

Le crisi attuali non sono che momenti di realizzazione di questa rappresentazione gratuita del sistema. Se l'oro può svolgere un ruolo, è unicamente come espediente momentaneo per far accedere alcuni Paesi (come, per esempio, la

8 Segnaliamo che un'inflazione lineare con indebitamento indefinito di certi partner scambisti è impossibile. Sarebbe un divenire nell'impasse. Così alcuni Paesi sviluppati come la Svezia e la Germania Federale, hanno rinunciato alle somme dovute loro da Paesi piú sfavoriti. Il che è un contro-senso dal punto di vista del mercantilismo.

Cina) al circuito del capitale e alla sua rappresentazione. Attraverso l'oro una data comunità si spoglia, in favore del capitale, di tutta la sua attività passata che diventa supporto del divenire capitalistico.⁹

Ci si avvia così verso l'omologazione totale, il compiuto dispotismo del capitale sulla società, in cui, svaniti i fenomeni del valore (costo-gratuità) e della democratizzazione (masse-capi) in seguito all'egualitarismo tra tutti gli schiavi del capitale, avremo il comunismo mistificato.

Si tratta di una duplice dinamica: da una parte quella della produzione (con la sua esigenza di produttività e la sua conseguenza, la disoccupazione), dall'altra quella della costituzione di una rappresentazione legata al generalizzarsi dell'inflazione (il che non esclude in alcun modo che esista no oggettivamente cause inflattive nella dinamica precedente, ma l'inflazione svolge un ruolo determinante nel realizzarsi della rappresentazione capitalistica). Questa duplice dinamica è descritta dalle due teorie economiche fondamentali attualmente contrapposte: il keynesismo (e le sue varianti) — che reclama il pieno impiego e l'intervento dello Stato (si tratta di un'affermazione del polo lavoro e si presenta come un marxismo velato) — e il monetarismo, affermazione del polo valore che esclude l'intervento dello Stato e concepisce la piena occupazione come un fenomeno derivato, secondario. La prima teoria è l'espressione del movimento stesso della comunità capitale che s'instaura a partire dal movimento di socializzazione, la seconda esprime il fatto che l'esistenza attuale della comunità totale deriva da quella dei capitali particolari, ciascuno tendente ad atteggiarsi a comunità.

9 L'aumento del prezzo dell'oro e la diminuzione del dollaro favoriscono enormemente l'URSS che manca di liquidità ed è fortemente indebitata.

Alcuni vorrebbero enunciare una teoria in grado di chiarire in maniera unitaria la duplice dinamica. Ne deriva l'attesa piú volte espressa di un Einstein dell'economia, che arriverà comunque troppo tardi, perché la rappresentazione relativistica non è piú adeguata al movimento del capitale.

Per quanto riguarda il marxismo orientale, esso testimonia uno stadio meno evoluto del capitale, quello in cui si deve ancora realizzare la sua comunità materiale. Man mano che essa si stabilisce (o si ristabilisce), come nei Paesi europei piú sviluppati, si produce un'osmosi tra questo marxismo e il keynesismo, se non addirittura il monetarismo. Tuttavia la sua funzione oltrepassa l'aspetto economico. Esso serve da rappresentazione globale per l'instaurazione del capitale a partire dal suo polo lavoro: è la rappresentazione necessaria della comunità lavoro in cui si risolve il socialismo dei Paesi dell'Est, o di quelli che vi tendono, come in Africa o in America.¹⁰ Ecco

¹⁰ È quanto ha compreso Claude Lévi-Strauss che, in un'intervista con Jean-Marie Benoist (*Le Monde*, 21-22 gennaio 1979), dichiara: «Ritengo che l'ideologia marxista comunista totalitaria è solo un'astuzia della storia per promuovere l'occidentalizzazione accelerata dei popoli rimasti esclusi fino a poco tempo fa». ¶ Ciò è tanto piú vero adesso che i fatti diventano trasparenti. In questa stessa intervista, viene affrontato un tema che tende a essere percepito da un numero sempre maggiore di persone: la necessità di respingere ogni antropomorfismo. ¶ «Umiltà dinanzi alla vita, perché la vita rappresenta le creazioni piú rare e piú sorprendenti di cui siamo stati testimoni nell'universo. [...] Il grande modello è il mondo e la natura; e quando dico il grande modello, non è solo il modello rappresentativo ma, anche, insieme estetico e morale. [...] Preoccuparsi dell'uomo senza preoccuparsi contemporaneamente in maniera solidale di tutte le altre manifestazioni della vita significa, che lo si voglia o no, condurre l'umanità a opprimersi essa stessa, aprirle il cammino dell'auto-oppressione e dell'autosfruttamento». ¶ Bisogna dunque rispettare tutte le forme di vita se si vuole che siano rispettate «tutte le forme di vita in seno all'umanità». ¶ Ma per realizzare pienamente tale programma, è necessa-

perché lo Stato ha dovuto, in questi Paesi, escludere il cristianesimo o il confucianesimo! Con lo sviluppo del capitale che realizza la propria rappresentazione, la quale include quella subalterna fondata sul polo lavoro, può invece realizzarsi un ecumenismo tra marxismo, cristianesimo, buddhismo ecc.

Nella sua modalità di teoria della crisi del modo di produzione capitalistico, il marxismo sfiora in maniera descrittiva i fenomeni e s'illude sostanzialmente quando postula l'inevitabilità di una rottura sfociante in una situazione rivoluzionaria nella quale il proletariato interverrà per distruggere il sistema.

La duplice dinamica gioca a dispetto della volontà degli uomini. Un esempio probante e recente è il passaggio dall'applicazione del piano Barre di sapore keynesiano al suo abbandono in favore di una posizione più decisamente liberista, vicina a quella dei monetaristi. È una riprova dello sfuggimento del capitale e del fatto che l'intervento è sempre *a posteriori*; esprime anche l'accettazione del governo della mano invisibile, la fiducia in una cibernetica occulta ecc.

A questo punto possiamo tornare su quanto abbiamo scritto in «Ce monde qu'il faut quitter». ¹¹ Il concetto di crisi è ormai privo di senso, perché non esiste più contraddizione fondatrice di crisi del sistema, gravi a tal punto da permetterne una rimessa in discussione: non esistono più classi antagoniste.

È il capitale stesso a operare questa rimessa in discussione, dovendo sostituire le vecchie rappresentazioni che gli impediscono il libero divenire. Esso deve *separarsi* irrevocabilmente da esse e dal supporto umano (fase finale del processo

rio rifiutare la dinamica che da secoli è sboccata nell'instaurazione del capitale, e respingere tutta la cultura che si è autonomizzata sulla base di una distinzione radicale dall'animale e, a maggior ragione, dal vegetale.

¹¹ Trad. it. in *Verso la comunità umana*, cit.

di separazione che caratterizza il capitale), cioè da un essere determinato da un dato sviluppo storico. Realizza questa separazione totale per completare il suo sfuggimento.

La scomparsa della crisi significa che la catastrofe è evitabile? Piuttosto si può dire che, probabilmente, è proprio perché non può più esserci crisi, come la concepiscono i marxisti, che la catastrofe è difficilmente evitabile. Sul piano dei dati forniti dal sistema, si constata che le misure raccomandate dal rapporto del MIT non sono state prese nel momento in cui avrebbe dovuto esserlo, cioè nel 1975; da allora l'apocalisse descritta in questo rapporto deve prender forma in maniera rigorosa.¹²

È vero, come hanno fatto notare diversi Autori, che i dirigenti del Club di Roma avevano forse interesse a dipingere un quadro a tinte fosche per favorire l'accettazione di un'economia dell'austerità. Nondimeno questi Autori non hanno spinto a fondo lo studio di tutte le cause della catastrofe, per esempio gli effetti disastrosi dell'agricoltura industriale sui suoli; d'altra parte, salvo nei Paesi sviluppati, la crescita demografica non è rallentata, col risultato che la pressione esercitata sull'ecosistema tende, dal punto di vista della vita, a divenire insostenibile.

In definitiva ai governanti non resta che pianificare e gestire la catastrofe. Allora non si tratterà più, per i *gauchistes*, di lottare contro la sopravvivenza, tema di moda dal Sessantotto, ma di lottare contro la morte pianificata!

Inoltre, poiché la comunità capitale non può esistere che per differenziazione — essa non è unione ma riunione di ele-

12. *I limiti dello sviluppo*, rapporto redatto dal gruppo del Massachusetts Institute of Technology (MIT) per il progetto del Club di Roma sui dilemmi dell'umanità, S & T-72/annuario della Est Mondadori. (N.d.C.)

menti che si oppongono, si fanno concorrenza — e deve mantenere le differenze, pena l'arresto del flusso del capitale, deve esserci rigenerazione di quest'ultimo. Da qui tutte le teorie che si preoccupano dell'entropia, del caos, del disordine, del rumore. Anche qui si esplica la dinamica della riunione: tutto ciò che era stato escluso dev'essere integrato.

Come abbiamo già mostrato, dal momento in cui tende all'uniformazione e a un'omogeneità che implica l'evanescenza della differenza ma anche delle tensioni, il capitale tende a spegnersi, con il riassorbimento del movimento nella struttura che l'ha generato. Ne deriva la necessità di una rigenerazione mediante lotte e conflitti, donde la necessità del terrorismo. Per continuare a esistere, il capitale dev'essere perpetuamente rimesso in discussione.

Ci limitiamo qui a indicare i fenomeni tendenziali che si sveleranno appieno solo ulteriormente. Essi sono tuttavia in atto e si avverte una certa resistenza degli uomini e delle donne, un immenso rifiuto (sebbene spesso latente) destinato a diventare sempre più grande.

Il caso più probante di questo rifiuto lo si vede attualmente in Iran dove l'antica comunità sciita si oppone al capitale sia di origine statunitense sia di origine sovietica. In una certa misura quanto avviene evoca gli avvenimenti della fase rivoluzionaria russa del secolo scorso, ma qui il fenomeno è più semplice: sulla base della volontà di restaurare l'*Obščina*, si era costituita in Russia una gran varietà di gruppi. Gli slavofili volevano il suo ripristino puro e semplice con la ricomposizione della Chiesa ortodossa e l'esaltazione del popolo russo; i populisti, tra cui Černyševskij ecc., al contrario, volevano innestare sulle fondamenta dell'*Obščina* le acquisizioni della produzione occidentale ed eliminare l'ortodossia. In Iran si dà solo l'affermazione di un integralismo, cioè la volontà di un ritorno alla co-

munità islamica primitiva. È vero che esistono correnti che si rifanno ad altre ideologie, in particolare al marxismo, ma esse contano troppo poco, almeno per il momento.

Inoltre in Russia la classe operaia ebbe un'importanza considerevole perché si manifestò in un'epoca di espansione del fenomeno proletario, a tal punto che la prospettiva di numerosi populisti e di Marx poté essere quella d'innestare — grazie a una rivoluzione proletaria internazionale in cui il proletariato russo avrebbe svolto anch'esso un proprio ruolo, per quanto secondario rispetto a quello dei contadini — gli apporti positivi del capitale, cioè lo sviluppo tecnico e scientifico, sull'antica comunità russa. In Iran questa prospettiva non esiste, perché la missione del proletariato è irrevocabilmente finita, il marxismo non è più operativo e, nei Paesi più avanzati, la scienza, la tecnica ecc. vengono rimesse in discussione. Perciò la religione, esaltazione e prodotto della comunità sciita, appare come la sola adatta a condurre e rappresentare un movimento di costituzione di una comunità nell'ambiente attuale. Alla fine del ciclo proletario, come alla sua origine, si assiste all'assunzione di un fondamento religioso: come molti socialisti utopisti volevano rigenerare il cristianesimo primitivo, molti iraniani vogliono un ritorno a un Islam originario.¹³

Quanto avviene in Iran è il riflesso anzitutto dell'antica lotta tra comunità e Stato.¹⁴ Storicamente si constata che lo scii-

13 Tornerò su questo aspetto nella prefazione alla ripubblicazione dei punti 1 e 3 di «La révolution communiste, Thèses de travail», apparse in *Invariance*, n. 6, serie I, 1969: ¶ 1. Bref historique du mouvement de la classe prolétarienne dans l'aire euro-nord américaine des origines à nos jours. ¶ 3. Le mouvement prolétarien dans les autres aires: les révolutions anti-coloniales.

14 La storia del popolo ebraico ci offre un esempio tipico di una simile lotta

smo ha sempre voluto limitare l'importanza dello Stato, impedirne l'autonomizzazione. È un carattere esacerbato di un fenomeno esistente in tutto il mondo musulmano dove difficilmente si accetta la separazione della politica e della religione, separazione che sarebbe il primo momento del processo di distruzione della religione.

«La comunità può essere diretta solo in nome dell'Islam e da un personaggio debitamente investito di qualità religiose». ¹⁵

Per quanto riguarda l'Iran, Richard riporta le proposizioni di Shari'ati «ideologo e idealista che ha dietro di sé tutta la gioventù intellettuale iraniana»:

Lo sciismo dev'essere riformato, perché, da quando è la religione ufficiale dell'Iran, si è posto al servizio del potere [...]. La coscienza dei popoli del Terzo Mondo è stata alienata dall'Occidente grazie alle ideologie loro imposte.

D'altra parte Shari'ati afferma:

Il Corano non è superato, e il suo messaggio è anzi rivoluzionario, se lo si legge alla luce dell'originaria comunità islamica. [...] La democrazia è formale quando è gestita dal capitalismo.

Per dirigere la comunità, Shari'ati preconizza una democrazia «impegnata» e «diretta»;

dall'epoca dei profeti passando per le diverse comunità che perpetuarono la comunità ebraica fino ai giorni nostri, dove lo Stato ha trionfato e si è nuovamente instaurato, come ai tempi di Saul, segnando così la fine della comunità.

¹⁵ Yann Richard, «Shari'ati et le gouvernement islamique», in *Le Monde*, Paris, 31 gennaio 1979.

se la società non è ancora matura, il potere dev'essere affidato a un gruppo elitario. [...] questo potere non sarà mai affidato a una qualunque ideologia «laica».

Non avendo il popolo una guida religiosa presente, esso stesso sceglie il sostituto del suo iman. Shari'ati non parla di suffragio popolare:

dal momento che il popolo ha ricevuto una missione sacra, quella di guidarsi da sé, è fuori discussione che non si formi un consenso nella comunità diretta. La resistenza a un tale consenso è condannata in anticipo.¹⁶

In Occidente, il capitale ha potuto liberarsi di una moltitudine di ostacoli al suo sviluppo solo in seguito a questa separazione che venne rivendicata con forza da ogni rivoluzione borghese. L'antica comunità è stata frammentata, distrutta. Il capitale ha potuto sostituirla costituendosi esso stesso in comunità.

In Iran si ha dunque un dato differente: l'antica comunità non deve opporsi a un fenomeno rivoluzionario che la minerebbe e a partire dal quale potrebbe esserne edificata un'altra, ma si esprime un'opposizione diretta a quella del capitale, anche se è mascherata da opposizione allo Stato o dallo scontro con la democrazia,

Abbiamo visto che nei Paesi in cui la comunità è molto resistente, il solo momento in cui il capitale può instaurarvisi è quello a partire dal quale si è costituito in comunità. Di conseguenza gli avvenimenti iraniani si rivelano come particolarmente importanti rispetto a tale affermazione teorizzazione e rispetto al divenire immediato della specie.

Il risultato delle lotte in corso sarà il trionfo della comunità capitale, in quanto ciò che gli sciiti iraniani vogliono re-

staurare-instaurare non abolisce i presupposti del dominio formale del capitale sulla società: proprietà privata, denaro, salariato ecc. Senza dimenticare che l'intensa urbanizzazione conosciuta dall'Iran nel corso di questi ultimi anni ha sradicato in gran parte le antiche strutture comunitarie, cosicché la comunità islamica rinnovata rischia di essere semplicemente illusoria. Inoltre, questo tentativo ha luogo in un'area internazionale in cui il capitale ha realizzato il suo dominio reale, stadio in cui è in grado d'inglobare tutto. L'ayatollah Khomeini arriverà al potere in un modo o nell'altro, ma il compromesso che s'instaurerà tra le due comunità permetterà in definitiva al capitale di portare a termine la sua penetrazione.¹⁷ Infatti

- 17 Lo svolgimento della rivoluzione iraniana conferma per l'ennesima volta lo schema di Marx, La rivoluzione deriva dall'impossibilità di qualunque tentativo riformista. Il suo processo cominciò quando furono tentate le riforme. Così, nel 1963, il governo dello scia volle applicare le riforme seguenti per realizzare la «rivoluzione sociale»: «Esproprio delle terre dei feudali, da risarcire nel giro di quindici anni sulla base della loro dichiarazione dei redditi; nazionalizzazione delle foreste e dei pascoli; vendita delle azioni delle fabbriche governative per garantire la riforma agraria; partecipazione degli operai ai benefici delle imprese; voto alle donne; lotta contro l'analfabetismo; lotta per l'igiene; ricostruzioni; arbitrato per la risoluzione delle controversie; nazionalizzazione delle acque; rinnovamento urbano e rurale; riforma dell'amministrazione, decentramento dello Stato» (*Le Monde*, 17 gennaio 1979). Le riforme, provocate dalla messa in movimento degli strati più vicini alla comunità vigente, li radicalizzano e li portano a cercar appoggio presso strati più sfavoriti, il che indebolisce il potere e permette a questi strati, i più lontani dalla comunità vigente, d'intervenire, Nell'ultima fase questo intervento cresce in maniera esponenziale: «Liberazione dei prigionieri politici, rimozione della censura, aumento dei salari, soddisfazione delle rivendicazioni del clero [...]». Un anno prima, un quarto di queste misure sarebbe apparso favoloso, nell'autunno del 1978, l'insieme è accolto come qualcosa di dovuto e sembra ancora insufficiente. In gennaio il popolo chiede riforme, in settembre reclama la partenza del sovrano; in ottobre esige il rovesciamento

il capitale non ha piú bisogno di frammentare la totalità precedente. Esso può integrare piú o meno immediatamente un'antica forma comunitaria. Così si può prevedere che l'Islam rimarrà essenziale nella futura società iraniana, pur essendo in apparenza la rappresentazione che determina la vita, sarà di fatto l'elemento che colorisce la rappresentazione del capitale. Non ci sarà stata separazione, ma l'Islam sarà svuotato della sua sostanza e a sua volta esteriorizzato.

Evidentemente la vittoria completa del capitale non è ineluttabile e si potrà formare una società instabile, perché il processo di addomesticamento degli uomini e delle donne al capitale sarà stato arrestato. Qui indichiamo il fenomeno tendenziale.

L'importanza della rivoluzione iraniana deriva dal fatto di essere una rivoluzione contro il capitale che non può piú ricorrere alla rappresentazione marxista, da una parte perché la comunità sciita è così forte che un sostituto all'Islam non si rende necessario, e dall'altra a causa del fallimento del marxismo, rappresentazione di una comunità tendente ad abolire le classi.

Al di fuori dell'Iran, si possono trovare altri esempi di rifiuto della comunità capitale, talmente forti che il «grande re-

della dinastia» (idem). ¶ Da quel momento in poi il fenomeno rivoluzionario non poté piú essere arrestato e dovette andare fino in fondo. ¶ È vero che in questo popolo la classe operaia ha svolto un ruolo determinante ai fini della paralisi della vita economica, ma non per questo si può dire che abbia diretto la rivoluzione iraniana o che stia per farlo. La classe operaia è una classe mobilitata e non mobilitatrice, perché l'ideologia dominante, conduttrice, è quella sciita. Infine, è interessante notare che dopo l'India, l'Iran è il solo Paese che tenta di condurre una rivoluzione contro il capitale insorgendo contro il progresso. È un punto nodale della storia, un punto di cambiamento fondamentale.

cuperatore», il papa, riprende il tema e dichiara di opporsi sia al comunismo sia al capitalismo. La Chiesa cattolica si rende conto, soprattutto in seguito agli eventi iraniani, che la sua sola possibilità di sopravvivenza consiste nello sganciarsi dal sistema vigente, farla finita coi vari aggiornamenti che la rendono compatibile con l'immediato, diventare più integralista e riproporre la propria comunità, dopo aver cercato di verginizzarla. Ma ancor più che nel caso della comunità sciita, non esiste un'altra via, perché la Chiesa conserva i presupposti fondamentali del capitale. Inoltre, obiettivamente, essa svolge un ruolo essenziale nella ristrutturazione della comunità capitale. Il papa che viene dall'Est serve per rendere indolore l'integrazione di questi Paesi nella comunità capitale.

Il rifiuto è persistente nell'URSS travagliata dalla necessità di un profondo riaggiustamento.¹⁸ Il comunismo mistificato è di fatto un capitalismo pudico che non riesce a portarsi all'altezza di uno sviluppo adeguato. Affinché si realizzi un comunismo mistificato come si delinea in Occidente, occorre un certo rivolgimento delle strutture sovietiche. Nel corso di questo processo, il tema fondamentale sarà quello della comunità e dell'individualità.

18 Cfr. «Contro ogni attesa», in *Il disvelamento*, cit.; e *supra*, «La rivoluzione integra». ¶ Un sintomo interessante di decomposizione che permette l'intervento di una parte sempre più ampia della popolazione è l'avvenimento indicato in *Le Monde*, 25 gennaio 1979: «Alcuni scrittori sovietici non dissidenti rifiutano la censura e editano una rivista dattiloscritta». Perché, come è indicato nella nota riguardante la rivoluzione iraniana, a partire dal momento in cui gli strati più vicini alla comunità entrano in conflitto con quest'ultima si delinea un vasto rivolgimento sociale. ¶ La rivista in questione è «Metropoli», che «non contiene testi veramente politici. Ma gli autori trattano di temi generalmente assenti o vietati nella letteratura ufficiale: Dio, la morte, l'erotismo, il sesso, l'ubriachezza [...]».

Gli ultimi avvenimenti potrebbero far pensare che in Cina, in seguito al suo riavvicinamento al Giappone e agli USA, l'innesto del capitale si sia infine realizzato.¹⁹ D'ora innanzi questo non avrebbe più difficoltà a radicarsi in profondità, tanto più che si è rafforzato grazie al boom straordinario conosciuto dai Paesi limitrofi: Singapore, Hong Kong, Corea del Sud, che sono altrettanti centri di propagazione dell'onda del capitale. Ma è difficile pronunciarsi sull'ampiezza della distruzione dell'antica comunità cinese e dunque sull'esistenza di un supporto fondamentale immediato di rifiuto a un determinato sviluppo, di un rifiuto fondato su di un passato. Il desiderio comunitario si esprime anche al di fuori dell'esistenza di questo supporto, soprattutto quando la comunità del capitale non è riuscita a realizzarsi. Così l'accelerazione dell'instaurazione del capitale in Cina può generare un'immensa reazione che — ancor più forte di quella che sconvolge l'Iran²⁰

- 19 Cfr. «De la Révolution», *Invariance*, serie II, n. 2, 1972 (trad. it. «Sulla rivoluzione», in *Il capitale totale*, cit.); la lettera a Pier Paolo Poggio, *Invariance*, serie III, n. 2, 1976. ¶ Prima di ogni momento di «crisi» del sistema capitalistico, la Cina sembra essere l'Ultima Thulé dove si pensa di venire a risolvere tutte le difficoltà. Nel 1964, la Cina è riconosciuta dalla Francia, tre anni prima della grande crisi monetaria del 1967 e la rottura dell'equilibrio nell'economia statunitense, uno dei preludi del 1968. ¶ Nel 1972, Nixon andò a Pechino, e gli statunitensi si entusiasmarono per la Cina. Questo avvenne tre anni prima della crisi del 1975. ¶ Dopo il riconoscimento della Cina da parte degli USA, alla fine dell'anno scorso, una immensa febbre s'impossessa degli ambienti di affari statunitensi, che pensano solo a investire in Cina, a commerciare con essa ecc. (come dopo il 1956; ma allora l'oggetto del subbuglio era l'URSS, il che prova che nulla viene risolto). E quasi certo che fra tre anni (1982) avremo un'altra fase di rivolgimento che potrebbe essere molto più conseguente, come una catastrofe (o una serie) che colpirà il sistema capitalistico. Da vedersi!
- 20 C'è anche un altro Paese che, secondo parecchi punti di vista, presenta un interesse considerevole: il Brasile. Il suo forte sviluppo di questi ultimi

— rimette in causa l'installazione del capitale e permette di porre i veri dati della comunità non separati da quelli dell'individualità, perché la penetrazione capitalistica in questo Paese ha anche facilitato il sorgere di un'esigenza che era repressa nell'antica comunità dispotica e che quest'ultima può accettare nella misura in cui può integrarla nel proprio movimento di vita: l'individualità.

Piú vicino a noi, il rifiuto si constata nell'apatia dei giovani (desolando i nostri governanti) perché liceali e studenti accettano come un male minore un inserimento piú o meno riuscito nelle maglie del sistema; nell'indifferenza verso partiti e sindacati; nella volontà di trovare nuovi rapporti tra uomini e donne, anche se ciò è fonte di violenza; nella disaffezione verso i miti della scienza, della tecnica e, in generale, di una razionalità sovrana. A ciò si aggiunge il rifiuto delle donne, per quanto appesantito da insufficienze e compromissioni, senza dimenticare il fenomeno di marginalizzazione e un inizio di rifiuto dei media, strumenti d'integrazione del capitale. Infine la generalizzazione e l'intensificazione della tortura non sono forse necessarie per spezzare un rifiuto?

Si ha una situazione particolarmente instabile, inquieta: gli uomini abbandonano i «valori maschili», le donne li rimettono in discussione sia utilizzandoli a proprio profitto sia disertandone il terreno di affermazione e tendendo a pensare in un modo femminile che non è esplicitato, perché non ne hanno ancora colto la realtà. Così la confusione fondamentale del pensiero attuale è dovuta all'obsolescenza del modo

anni interviene profonda mente nella ristrutturazione necessaria dell'economia mondiale.

maschile di porre i problemi, mentre quello femminile non si è ancora imposto.²¹

A partire dalla caratterizzazione dello stato di questo mondo, è importante considerare la previsione formulata nel 1973: «Non è l'ottimismo che ci bisbiglia all'orecchio che entro cinque anni comincerà la rivoluzione effettiva: la distruzione del modo di produzione capitalistico!».²²

Da un punto di vista immediato, essa sembra falsa. Si deve tuttavia notare che non può esserci previsione assolutamente precisa, poiché il processo è in generale più lento del previsto e perché in ogni previsione giace il desiderio profondo di colui che l'enuncia e il desiderio è sempre precipitoso: non sa attendere.

In realtà si devono considerare i fenomeni tenendo conto della fine del processo rivoluzione e nell'ottica dell'abbandono di questo mondo. Limitarsi ad affermare ciò equivale a scansare il problema. Occorre studiare questa previsione e ciò che avviene. Si può dire che la sua parte di verità sta nel fatto che nel 1978, in maniera più netta e determinata rispetto agli anni precedenti, tale rifiuto si è manifestato ed è portatore di una distruzione del capitale.

Questa spiegazione permette di cogliere il permanere della prospettiva, ma non chiarifica la situazione attuale, in

- 21 Il sorgere dell'essere femminile a partire dal momento in cui il dominio maschile crolla è un elemento essenziale della nostra storia recente. Si affronterà ulteriormente questo tema facendo risaltare un fenomeno che è stato omesso nella nostra analisi del movimento di Maggio-Giugno 1968, cioè che negli anni Sessanta si produce l'emergenza dell'essere femminile che stravolge tutti i rapporti tra uomini e donne, causa dell'immenso smarrimento attuale.
- 22 «Contre la domestication», in *Invariance*, serie II, n. 3, p. 113; trad. it. in *Verso la comunità umana*, cit., p. 394.

cui non si tratta piú di lottare contro il capitale. Già nel 1973 si era fatto notare che una simile distruzione non era di retta, non veniva da un'opposizione frontale degli uomini e delle donne al capitale.

Se c'è instabilità del sistema, battezzata crisi dagli economisti,²³ ciò non lo mette in discussione e la catastrofe ne sviluppa ancora solo le premesse (ma il corso delle cose può accelerare).

Esiste un elemento fondamentale che si rivela a partire dal 1978, cioè che siamo giunti alla fine del ciclo capitale tanto dal punto di vista estensivo che intensivo, il che ne rende piú facile l'abbandono. È piú facile prendere posizio-

23 Non sono solo i marxisti che parlano di crisi, ma diversi economisti, come si può notare leggendo il n. 1598, 22 novembre 1978, di *Problèmes Économiques*. ¶ Jacques Attali adesso ci crede, lui che, nel 1975, parlava di «a-crisi». Ora esamina la «fase II della crisi» e, tra l'altro, scrive: «Infine e nella logica stessa della crisi, minaccia la forma suprema della devalorizzazione, la distruzione fisica degli uomini e delle macchine, la guerra. Non bisogna stupirsene. Questa crisi, come le precedenti, è una macchina per distruggere il passato. L'inflazione, le crisi finanziarie, i fallimenti non sono che le sue forme simboliche, e la guerra, macchina per la distruzione dell'uomo, è la forma ultima di questa tragica organizzazione del cambiamento» (*Le Monde*, 7 maggio 1978). ¶ Curioso come il pensiero ufficiale sia in ritardo: quasi venticinque anni fa Bordiga parlava già di *Omicidio dei morti* per spiegare il fenomeno della lotta contro la devalorizzazione. Adesso si dovrebbe parlare di decapitalizzazione. Infine, considerare la guerra come sbocco del processo di cambiamento, che sarebbe di fatto un processo di ringiovanimento del capitale, vuol dire esser prigionieri dello schema del passato. La guerra non è la soluzione inevitabile del sistema, perché l'opera ch'essa doveva compiere è ampiamente realizzata: l'addomesticamento degli uomini e delle donne. Se questi sono troppo numerosi, possono essere eliminati senza guerra. I nostri teorici dimenticano che il capitale si è antropomorfizzato e che non può piú comportarsi come prima!

ne rispetto a qualcosa di compiuto che a qualcosa in via di formazione, di sviluppo.

Dal punto di vista estensivo, si tratta dell'integrazione dei Paesi dell'Est e di quelli in via di sviluppo. La realizzazione solo parziale di questo processo non invalida la tesi. Come abbiamo visto, certe aree oppongono fortissime resistenze all'instaurazione completa del capitale. Ne deriverà quindi una situazione ancora più inquieta e gravida di catastrofi, perché l'autoregolazione del capitale difficilmente potrà funzionare.

Dal punto di vista intensivo si tratta dell'antropomorfo del capitale, spintasi parecchio avanti in Occidente.

Possiamo affermare che si produce una sorta di evanescenza del capitale, giunto allo stadio finale del suo ciclo (il comunismo mistificato), senza che gli uomini e le donne siano in grado di reagire (degenerazione completa della specie). Comunque, stiamo arrivando alla fine del ciclo senza che l'umanità sia stata capace di generare un movimento in grado di arrestare il proprio addomesticamento.

Questo non fa che confermare la necessità della nostra ingiunzione: *Ce monde qu'il faut quitter*. Non si tratta di distruggere il capitale, bensì di creare un'altra vita, il che implica una riflessione profonda sia su ciò che è divenuto-divenente questo mondo sia su questa vita altra nel mentre la si crea. Una riflessione che deve abbracciare un arco millenario, perché la specie umana ha conosciuto tre momenti essenziali che sono altrettanti momenti d'erranza: nel Paleolitico superiore con lo sviluppo della caccia alla selvaggina pesante, nel Neolitico con la coltura dei cereali, nel XVIII secolo con lo sviluppo del capitalismo industriale (capitalismo = rivoluzione agraria, secondo Marx). In ognuno di questi tre momenti la specie risolse una questione di sopravvivenza che era forse un dato momentaneo, ma la soluzione, una volta rea-

lizzata, divenne definitiva, cioè persistette anche dopo la scomparsa del pericolo. La coltura dei cereali, per esempio, permise alla specie di sopravvivere con una popolazione accresciutasi nella fase precedente, in un ambiente le cui condizioni climatiche erano state perturbate e l'approvvigionamento era risultato più difficoltoso. Ma l'introduzione dei cereali permise, a sua volta, un aumento considerevole della popolazione, uno degli elementi fondamentali dell'erranza dell'umanità, perturbandone durevolmente l'alimentazione (e non è detto che i cereali siano realmente compatibili col regime alimentare dell'uomo e della donna).

In questi tre momenti, i rapporti degli uomini e delle donne con la natura e tra loro furono sconvolti e si può notare una certa continuità con la nostra situazione attuale; ciò non esclude affatto che si diano altre possibilità.

La riflessione deve riguardare i possibili che furono negati, non per realizzarli, ma per cogliere tutta l'importanza della tendenza invariante della specie a un'affermazione diversa da quella effettuata; il che implica l'*immenso rifiuto* di ciò che è stato ed è.

Per precisare ciò che la «nuova vita» dev'essere, verrà esposta, sotto forma di tesi, in un lavoro ulteriore, la positività del nostro progetto: abbandonare questo mondo e generare una nuova dinamica di vita.

Gennaio 1979



IL TEMPO DELLE LAMENTELE



ED eccoci arrivati alla fine della pubblicazione delle lettere del periodo 1970-74¹ utili a comprendere il cammino dei diversi elementi che hanno prodotto *Invariance* (alcuni dei quali continuano a produrla). Per quanto mi riguarda, il lettore potrà rendersi conto che le «Tesi provvisorie»² costituiscono il punto cerniera. I testi pubblicati successivamente sotto il titolo *Il disvelamento*³ così come l'articolo «Verso la comunità umana»⁴ approfondiscono certe affermazioni delle tesi ma, contemporaneamente, vanno molto al di là. Da cui la necessità, ancora, di dare un'esposizione più sistematizzata dell'insieme delle nostre posizioni. Tuttavia è impossibile prevedere

- 1 Cfr. *Invariance* n. 1, 2, 3 e 4, serie III, e i supplementi di gennaio, febbraio e maggio 1978.
- 2 Cfr., *supra*, pp. 1-19.
- 3 Jacques Camatte, *Il disvelamento*, La Pietra, Milano 1978.
- 4 Ora in Jacques Camatte, *Verso la comunità umana*, Jaca Book, Milano 1978, pp. 1-41.

quando potranno essere pubblicate nuove tesi, data la vastità del tema da affrontare e le difficoltà finanziarie, tanto più che l'urgenza della loro pubblicazione non è assoluta, nel senso che un gran numero di problemi ora all'ordine del giorno sono stati già affrontati nelle diverse lettere pubblicate in *Invariance* come momenti di uno studio più vasto: fondare un positivo, la fuoriuscita dal mondo del capitale.

Dopo la comparsa d'*Invariance* nel 1968, un certo numero di compagni hanno avuto più o meno a lungo una convergenza con le nostre posizioni, poi si sono separati. Dopodiché sono venuti altri compagni ecc. Dal 1970 è rimasto un piccolo nucleo che affronterà effettivamente il nuovo compito di esporre la realtà di un'altra dinamica di vita.

Ho indicato alcuni compagni che hanno contribuito all'opera comune. Devo segnalare il caso particolare — non fosse altro che per non dar armi alle critiche idiote — di Domenico Ferla, il cui percorso è finito in una posizione di totale rottura con la nostra prospettiva: egli è diventato manicheo.

Poiché un tal termine è così disprezzato e incompreso — il più sovente impiegato nel senso datogli dalla Chiesa cattolica, feroce nemica del manicheismo e di tutte le sue varianti — è bene precisarlo. Il manicheismo non è una teoria che affermi l'esistenza del bene da una parte e del male dall'altra, la presenza sia del bene sia del male in qualcosa ecc. È un dualismo, ma non semplicistico. In realtà i manichei deplorano che il bene e il male (la luce e le tenebre) siano mescolati. Bisogna separarli in maniera definitiva. L'essenziale per loro è l'assolutezza e la non relatività del male. Il mondo è fatto male, prodotto di un dio malvagio; e non si tratta solo del mondo sociale, ma del cosmo. Bisogna abbandonarlo per accedere a un altro tipo di vita, perché la vita, così com'è, nasconde in sé il male. Nel nostro universo

non c'è alcuna soluzione, se non di resistere al male, in particolare cessando di riprodursi ecc.

Domenico ha esposto le sue idee in una raccolta poetica: *La casa di Arimane*. Avremo occasione di tornarci, avendo solo accennato alla questione del male nel mondo in «Marx e la Gemeinwesen». ⁵ Essa merita tanto più una riflessione dal momento che è nell'aria. I *nouveaux philosophes* — esseri immediatisti per eccellenza — affermano anch'essi l'esistenza di un male assoluto, atemporale, invariante, che fonda la necessità della resistenza. Per Bernard-Henri Lévy, per esempio, il male è radicale; esso è, in qualche misura, prima di ogni origine; è l'altro nome del mondo. Il rimedio: il monoteismo, che è «il pensiero della *resistenza* della nostra epoca perché propone una definizione del *Male*, una dottrina della *Giustizia*, un'etica e una metafisica del *Tempo*». ⁶

Rispetto ai manichei e agli gnostici, ci si rende conto della profonda mancanza di radicalità del pensiero e dell'impegno di Lévy. D'altra parte, è assolutamente certo che se c'è una riscoperta-rigenerazione della religione (giudaismo, cristianesimo ecc.) si assiste contemporaneamente al risorgere dei loro antagonisti che furono i vari gnostici, cui in prima approssimazione si possono collegare i manichei. È contro questi ultimi che la Chiesa cattolica ha infine definito la sua dottrina del bene e del male, del rapporto col mondo sociale e cosmico. Ed è un ex manicheo, sant'Agostino, grande sterminatore dei suoi condiscipoli di un tempo, a fornire gli elementi essenziali della dottrina cattolica. Così si manifesta in maniera pregnan-

⁵ Trad. it. in *Il disvelamento*, cit., pp. 7-30.

⁶ Bernard-Henri Lévy, *Il testamento di Dio*, SugarCo, Milano 1979, p. 222.

te la validità della diagnosi della nostra epoca: «Su scala mondiale, stiamo vivendo una sorta di giudizio finale». ⁷

Per tornare a Lévy, importa poco sapere se il suo giudaismo sia o no ortodosso. Ciò che occorre affrontare è il modo in cui egli fonda la sua resistenza: egli proclama che non si può fare a meno dello Stato, la necessità di una Legge, sorta di referente assoluto che permette di deliberare sul bene e il male, luogo di sicurezza e di assicurazione, senza di cui non si sa nemmeno perché si resiste, garanzia di una ricompensa, perché ci sarà equità (coloro i quali avranno resistito saranno salvati, gli altri no). A proposito di ricompensa, è curioso constatare ch'egli rimprovera al Cristo di poter amare «*assolutamente senza ragione*». ⁸ Così dà ragione a Marx: «Qual è il fondamento mondano del giudaismo? Il bisogno *pratico*, l'*egoismo*», ⁹ che voleva significare ch'essa era fondata sullo scambio definito, in Lévy, dalla relazione di equità. La dimensione nuova rappresentata storicamente dal Cristo è stata la volontà di uscire dalla logica dello scambio.

Per quanto riguarda lo Stato, egli escamota lo scontro fondamentale che copre l'intera storia del popolo ebraico: quello tra i difensori della comunità e i sostenitori dello Stato. Egualmente elude il fatto che gli ebrei hanno potuto resistere solo perché costituivano una comunità, e che anche il loro rapporto col denaro ha un fondamento comunitario, poiché il denaro fondava un'altra comunità; ¹⁰ infine non

7 Cfr. «La rivolta degli studenti italiani: un altro momento nella crisi della rappresentazione» (aprile 1977), in *Il disvelamento*, cit., p. 49.

8 Bernard-Henri Lévy, *Il testamento di Dio*, cit., p. 277.

9 Karl Marx, *Sulla questione ebraica*, in Karl Marx-Friedrich Engels, *Opere*, Editori Riuniti, Roma 1976, vol. III, p. 184.

10 Cfr. Karl Marx, *Sulla questione ebraica*, cit. e Moses Hess, «L'essenza del denaro», in *Il pensiero socialista*, a cura di Gian Mario Bravo, Editori Riu-

considera che lo scandalo del popolo ebraico consisteva in una comunità senza territorio, la quale non riconosceva lo Stato vigente.¹¹

Di conseguenza, il problema non è semplicemente di sapere perché gli ebrei abbiano potuto mantenere la loro identità attraverso i secoli (resistere), ma perché i diversi popoli con cui hanno vissuto in maniera piú o meno antagonistica avessero bisogno della comunità ebraica come referente negativo. Qui si porrebbe il rapporto tra identità, monoteismo ed equivalente generale e si potrebbe vedere come il monoteismo, pur permettendo, tra l'altro, la salvaguardia dell'identità, sia una riduzione, un impoverimento (non è senza ragione che i pagani rimproveravano ai cristiani di negare la divinità poiché la scacciavano da vari fenomeni del cosmo). Infine, non è affatto strano che coloro i quali vollero superare il quadro ristretto della comunità ebraica e porre una comunità dalle dimensioni umane furono ebrei: Cristo, Spinoza e Marx. È noto l'odio ch'essi si tirarono addosso!

Queste poche osservazioni servono unicamente per mettere in evidenza la superficialità della riflessione di Lévy. Egli si atteggiava a profeta che testimonia di un mondo pieno d'inezie e di stupidità. È un profeta che si lamenta. È curioso che esista un muro del pianto: ciò significa proprio che chi si lamenta ha un orizzonte ostruito; testimonia di un'impasse assoluta. Inoltre, la preoccupazione di Lévy è molto eurocentrica. Perché, cosa possono pensare del monoteismo induisti, tibetani, cinesi, popoli dell'Africa Nera, che non hanno mai conosciuto una simile rappresentazione? Devono diventare tutti ebrei? Devono tutti resistere? Sarebbe il ghetto universale.

niti, Roma 1971.

11 Cfr. a questo proposito le osservazioni di Hegel.

Un altro adepto delle lamentele è Glucksmann, il quale ha appena scoperto che la rivoluzione è un fantasma dell'origine, un'illusione politica, sociale, filosofica; anche lui ci invita a resistere. Lo strano è che quando propone una soluzione, proponga di tornare ad Atene. Ha semplicemente cambiato il supporto della sua nostalgia. Inoltre sembra ignorare che Mircea Eliade aveva già formulato una simile critica del marxismo, difendendo quel sacro rifiutato da Lévy, secondo cui la ricerca di Eliade risente di una preoccupazione nazista. Tuttavia quest'ultimo vuole «confrontarsi con il totalitarismo, con la rivolta delle tenebre», con la tentazione di «tornare all'oscurità assoluta, all'amorfo senza limite, all'unità del caos». ¹²

Si manifesta qui la confusione totale a causa del risorgere di tutto il passato, come abbiamo chiarito altrove. E si comprende come i nostri vari teorici abbiano bisogno di un referente originario: Gerusalemme per Lévy, Atene per Glucksmann (l'*Iliade* sostituisce la *Bibbia*), Atene e Firenze per Debord. D'altro canto anche la Nouvelle Droite vuole che l'Europa si riallacci a un'epoca anteriore al cristianesimo, dal quale si tratta di liberarsi. Essa predica un'esaltazione del paganesimo presente anche negli ambienti di sinistra, con la rivendicazione della liberazione del corpo e l'affermazione: «la rivoluzione parte dal corpo».

La Nouvelle Droite piagnucola e si lamenta della degenerazione della specie, della decadenza dell'Occidente ecc. Imputa tutte queste disgrazie al cristianesimo e al marxismo e propone la formazione di élite, ¹³ come se oggi il potere non

¹² Cfr. *Le Nouvel Observateur*, n. 761.

¹³ Si può accettare l'affermazione secondo cui il marxismo porta a compimento l'opera iniziata dal cristianesimo: realizzare l'eguaglianza tra gli

fosse in mano a un'élite... legata al capitale. Il desiderio degli adepti della Nouvelle Droite è di veder formarsi delle gerarchie, delle élite immediatamente umane, cioè direttamente fondate sui caratteri degli esseri umani. Perciò vagheggiano un'epoca precristiana svelando l'insufficienza della loro riflessione. Non si rendono conto che volendo tornare alla Grecia antica non escono dal ciclo storico alla fine del quale si dispiega l'egualitarismo del capitale. La frattura storica non è l'avvento del cristianesimo e non si dovrebbe assolutamente prendere come punto di riferimento storico la nascita di Cristo. L'inizio del nostro mondo si situa cinque o sei secoli prima, con la nascita della polis greca. È il momento fondamentale in cui si realizza la divergenza tra l'Oriente che edifica e realizza la comunità dispotica e l'Occidente che genera l'individuo e lo Stato, presupposti del capitale.

La nostra epoca si caratterizza per la confusione e le lacrime! È così perché in definitiva tutto il mondo politico sia di destra che di sinistra deve obbligatoriamente confrontarsi coi fatti reali; e poiché non c'è più un'ideologia dominante, si ha una combinatoria di idee in cui tutto si mescola in maniera tale che si vedono elementi di destra utilizzare temi di sinistra e viceversa.

È chiaro che questa confusione è legata in gran parte alla scomparsa delle classi nella società capitalista divenuta comunità del capitale: l'antifascismo è l'ideologia che ne mascherò la realizzazione nel mentre la esprimeva più nettamente.

uomini; ma si tratta del marxismo e non di Marx, per il quale il fine ricercato non era la democrazia bensì la comunità umana. ¶ A sinistra si ricorre in maniera mascherata alle élites per spiegare i progressi dell'umanità. Certuni ritengono che solo i marginali siano adatti a creare; il progresso non è mai concepito come una produzione dell'insieme della specie.

Se ci si riporta agli inizi di questo secolo, si constata che la posizione dei bolscevichi (soprattutto di Lenin) e di tutte le sinistre a proposito del carattere della Prima Guerra mondiale permise ad alcune generazioni di rivoluzionari di sottrarsi alla presa, di delimitarsi rendendo possibile il mantenimento, durante il periodo tra le due guerre, di una certa sinistra costituita da vari gruppuscoli. Ma, come direbbe Bordiga, l'accoppiamento contro natura, l'orribile copulazione tra proletariato e classe dirigente realizzata con la crociata antifascista ha pervertito tutto e non è piú possibile trovare solide linee di riferimento. Quest'orribile miscuglio di elementi di destra e di sinistra è dovuto al fatto che il nazismo e il fascismo sono l'espressione del passaggio del capitale a un momento piú evoluto del suo dominio: il passaggio al dominio reale sulla società. Fu un *superamento*, e nessuno l'ha capito.

Il nazismo, è stato ripetuto parecchie volte, è un prodotto globale del divenire della società occidentale. Le sue atrocità non possono essere imputate unicamente ai tedeschi, trasformandoli nel popolo eletto dell'orrore e dell'abominazione. Quindi non si tratta di tornare sulla spiegazione storica del fascismo né di dimostrare per l'ennesima volta come l'impedimento fondamentale a ogni comprensione del divenire del mondo attuale sia costituito dall'antifascismo, che consente di non mettere in discussione i fondamenti passati e presenti della comunità capitale; da lí derivano interpretazioni e piagnucolii quando la comunità capitale si perfeziona e il dispotismo si accresce. Per contro — ricordiamolo ancora una volta — siamo giunti alla fine della lunga fase storica cominciata con la nascita della polis greca: siamo alla fine del capitale, che potrebbe anche essere la fine dell'umanità, come pensa del resto Aurelio Peccei, fondatore del Club di Roma che ha almeno il merito di tener conto dell'esistenza dei popo-

li non europei. A questo proposito fa specie constatare a qual punto i vari teorici che fan parlare di sé la cronaca attuale ignorino la Cina, l'India ecc. Tutto il pensiero cinese o indú sembra non avere alcuna importanza per loro. Solo l'Europa conta, solo l'Europa può fare qualcosa. Quest'ultima tesi riguarda anche Peccei poiché a sua volta scrive: «Il terreno privilegiato di una rinascita dello spirito umano è l'Europa», solo lí si potrà produrre una nuova morale salvifica.

Questa visione rackettista su scala planetaria è un ostacolo determinante alla comprensione di una nuova dinamica vitale affinché l'umanità si salvi... In altra forma, l'ho già espresso nello scritto «Scatologie et résurrection». Non insisto.

Gli uomini piagnucolano impotenti, il capitale prospera e il suo sfuggimento è sempre piú manifesto. Il prezzo dell'oro continua a salire (ha superato i 300 dollari l'oncia), l'inflazione aumenta e Fabra constata che nulla è stato fatto per promuovere

una nuova economia, la quale comporti l'inizio di un riequilibrio delle nostre principali attività, per tener conto delle nuove circostanze,

e aggiunge:

Non c'era niente da ricavare dalle proteste contro la «società dei consumi», dalla rivolta contro la «civiltà del gadget» che va dai sit-in di Berkeley fino agli «avvenimenti di Maggio» a Parigi [...]. È stata molto vantata la capacità di «recupero» della società capitalista. Sembra che su questo punto, essa sia stata poco attenta al «messaggio». ¹⁴

14 Paul Fabra, «Incorrigible Occident», in *Le Monde*, 10-11 giugno 1979.

Quest'affermazione non è valida per tutti. Drouin segnala che in «Interfuturs», rapporto per l'OCSE sulla situazione mondiale futura, è menzionata la

fragile apparizione di un terzo sistema di organizzazione sociale, che si aggiunge al sistema di mercato e a quello pubblico, caratterizzato da forme non mercantili di autoorganizzazione privata (un tale sistema è particolarmente concepibile per le attività sociali e culturali).¹⁵

Inoltre, gli Autori di questo rapporto vedono piuttosto un pericolo grave, un focolaio di crisi, nelle rivendicazioni dei giovani segnalate da Fabra:

Infine, ci si accorge che certe pulsioni delle giovani e meno giovani generazioni potrebbero modificare poco a poco il paesaggio economico, sociale e politico. Certi bisogni — appartenenza, realizzazione di sé (soprattutto nel lavoro), stima ecc. — prevalgono su altri più classici come il desiderio di consumare sempre più; questo atteggiamento è rafforzato dall'aumento dei livelli di scolarità.

«Interfuturs» si limita a esprimere il movimento di antropomorfo del capitale, che diviene sempre più visibile tendendo alla realizzazione del comunismo mistificato. Quando ciò sarà avvenuto — supponendo che nessuna catastrofe intervenga prima, il che è utopistico — tutti i nostri pensatori si lamenteranno ancor più perché non l'avevano previsto; cercheranno allora dei capri espiatori nei *maîtres-penseurs* o in una classe che avrebbe dimenticato di agire. Non potranno nemmeno più proporre la «resistenza», culmine dell'affermazione antifascista ed espressione più compiuta della perdita di ogni iniziativa, poiché saranno intrappolati dal loro stesso progetto infine realizzato.

15 Pierre Drouin, «Un ravalement du futur», in *Le Monde*, 8-9 luglio 1979.

Lamentele e resistenza non possono risolvere nulla. Semplicemente mascherano la scomparsa di ogni volontà creatrice presso la maggior parte degli uomini e delle donne contaminati dal capitale. Bisogna abbandonare questo mondo e creare.

Luglio 1979







VIOLENZA E ADDOMESTICAMENTO

*A proposito del divenire della specie umana dalla
comunità immediata alla comunità emersa dal, e
integrata nel, cosmo.*

1. La violenza appare, si manifesta, appena si dà rottura in un processo. È ciò che permette la rottura, si tratti dell'ambiente fisico, di quello cosmico o di quello umano. Reciprocamente, soprattutto a livello umano, la violenza viene esercitata per difendere l'integrità di questo processo minacciato. Essa implica la messa in movimento di un'energia piú o meno orientata e dunque la manifestazione di forze.
2. La violenza ha dunque una realtà naturale, cioè si possono constatare nella natura fenomeni di violenza. Tuttavia è nelle comunità, nelle società umane, che essa ha una realtà veramente significativa, perché se ne può rilevare per la maggior parte del tempo uno scopo confessato o no, e anche perché certi gruppi umani tentano di dominare la violenza e di impiegarla a proprio profitto.

3. Sembra che dal momento in cui la violenza si manifesta debbano entrare in gioco forze importanti: non è universalmente vero. Può esserci violenza senza spiegamento di forza. Così la nonviolenza di Gandhi, che non esercitava un'azione diretta sull'apparato economico-politico della potenza britannica in India, operava egualmente una violenza, poiché ostacolava il processo di produzione globale. Un altro esempio è la violenza legale che si esprime con leggi codificate: esse implicano la violenza latente e potenziale che può manifestarsi se gli individui le rifiutano e d'altra parte la presuppongono nella loro vigenza.

Reciprocamente ogni fenomeno che per manifestarsi eserciti una forza importante e dispieghi grande quantità di energia è definito violento. Non è obbligatorio che la violenza sia posta in atto. Abbiamo uno slittamento di senso che pregiudica notevolmente la comprensione dei rapporti umani.

4. La violenza appare nel divenire umano come una determinazione invariante anche se non sempre si esprime nella stessa maniera. Dapprima opera con la rottura-separazione degli uomini e delle donne dalla comunità primitiva; con ciò inizia un processo d'individualizzazione che, in quanto negazione potenziale di questa forma sociale, genera una violenza alla quale la comunità risponde con una controviolenza per frenare il processo, inibirlo.

Inoltre la rottura ha provocato uno squilibrio tale che la comunità non è più in grado di autoregolarsi, donde la tendenza a una crescita della popolazione che a sua volta mette in discussione la struttura comunitaria; ne deriva l'emergenza del politico e di ciò che diverrà lo Stato. Le comunità reagiscono con la violenza nel tentativo di distruggere quanto emerge e d'impedirgli di autonomizzarsi. Se la violenza non

arriva sempre fino alla guerra (caso analizzato da Clastres), prende molteplici vie, in particolare quella dei tabú, al fine di arrestare un processo che nega il corso della vita anteriore,

5. Le diverse rotture di equilibrio nell'ambiente circostante, dovute sia a fenomeni geologici (glaciazioni, variazioni del livello dei mari e dunque di quello dei fiumi e degli altri corsi d'acqua, sismi ed eruzioni vulcaniche) sia all'attività degli uomini e delle donne, obbligarono gli esseri umani a adattarsi e a adattare l'ambiente. Gli uomini divennero cacciatori, in seguito le donne inventarono l'agricoltura; successivamente la specie esercitò la propria violenza in un'altra maniera, addomesticando animali e piante.

6. Un momento di estrema violenza fu quello dell'assoggettamento della donna all'uomo. Da allora il potere, il politico si autonomizzano e, in seguito alla crescita della popolazione, alla divisione del lavoro ecc., appare lo Stato, che si sostituisce alla comunità e la rappresenta. È la violenza concentrata: il suo equivalente generale. Solo in Occidente le classi s'individualizzano e danno vita allo Stato.

7. A partire da tale stadio, si possono individuare tre modalità della specie umana di amministrazione della violenza che non può più essere frenata, abolita.

a) Nelle comunità non disgregate, la modalità più o meno arcaica in cui la politica e, *a fortiori*, lo Stato non possono autonomizzarsi. La violenza, quando esiste, in maniera cinetica, riguarda l'intera comunità.

b) Lo Stato amministra la violenza ma non si autonomizza dalla comunità che è dispotica.

c) Lo Stato gestisce la violenza e offre garanzie più o meno importanti agli individui che si sono autonomizzati e gli

hanno delegato la violenza, il potere ecc. attraverso meccanismi assai complessi per via dell'esistenza delle classi, È quest'ultima a dinamizzare la violenza; perciò, affinché ci sia convivialità, occorre un meccanismo di conciliazione che non riguarda solo lo Stato, ma l'insieme degli uomini e delle donne: la democrazia. Si può caratterizzarla, a questo livello, come un processo d'interiorizzazione della violenza, e perciò un elemento motore essenziale dell'addomesticamento.

8. L'addomesticamento è un processo mediante il quale la specie che lo subisce è strappata dal suo corso di vita naturale e posta sotto la dipendenza del processo vitale di un'altra specie. Nel caso degli animali e delle piante si parlerà del loro sfruttamento; in quello degli esseri umani, l'addomesticamento, prolungamento di ciò che essi infliggono agli animali, è l'accettazione dell'ordine stabilito senza che vi sia costrizione (quanto meno nella fase finale del processo); è l'eliminazione di tutti gli istinti, di tutte le pulsioni.

È dunque un processo di mutilazione. Gli uomini e le donne hanno potuto soffocare la violenza scatenata dal loro stesso divenire (il momento della rottura e dello scatenamento della violenza può essere il fondamento di ciò che nella rappresentazione religiosa è il peccato originale, la catastrofe iniziale ecc.) solo addomesticandosi (la civiltà e la cortesia sono soltanto suoi eufemismi).

9. Non si può dunque giudicare la violenza in sé, senza riferirsi all'altro fenomeno millenario che tende a ridurre la specie a un livello di estrema decadenza: l'addomesticamento.

Se si analizzano le diverse società solo dal punto di vista della violenza, si può considerare più umano l'Occidente, dove la democrazia ha prevalso, più barbaro (nel senso cor-

rente del termine) l'Oriente, dove regnò a lungo il modo di produzione asiatico. Per questo ho potuto scrivere:

«Per quanto riguarda la democrazia politica, è vero che essa ha avuto il merito di limitare gli eccessi della violenza»;¹ quest'affermazione rimane valida, aggiungendo che ciò fu realizzato esercitando una violenza enorme sul proletariato e i popoli di colore, e tenendo conto del risultato fondamentale: l'addomesticamento. La democrazia è realmente operante solo se quest'ultimo è in via di realizzazione, o realizzato, con la trasformazione degli uomini e delle donne in particelle neutre: ci si può chiedere allora se la democrazia rappresenti davvero un vantaggio per la specie.

10. Per valutare la violenza, occorre considerare il processo trasformativo da essa effettuato, cioè il divenire altro che essa implica, ponendola in relazione col processo di alienazione, che può non essere sempre negativo — espropriazione, estraniamento —, ma può permettere anche un progresso. Egualmente si può dire che la violenza è positiva quando permette di accedere a uno stadio di vita più rigoglioso, negativa quando ci costringe a vivere sotto il dominio, lo sfruttamento ecc., e, a livello individuale, si può aggiungere: quando ci fa uscire da noi, dal nostro processo di vita, senza permetterci di ritrovarci.

Data la prima possibilità, è evidente che l'utilizzazione della violenza ha potuto essere rivendicata e che allora la difficoltà consistette nel suo controllo.

11. Attualmente, su scala mondiale, si dà convergenza tra la comunità del capitale — la cui instaurazione è possibile, in Occidente, solo a partire dal momento in cui il processo di de-

1 «Marx e la Gemeinwesen», in *Il disvelamento*, cit., p. 18.

mocratizzazione, livellamento, omogeneizzazione, indifferenziazione è spinto fino in fondo — e il modo di produzione asiatico; solo quando il capitale si è costituito in comunità lo può soppiantare; il dominio del modo di produzione asiatico permette di escamotare la fase democratica per completare l'addomesticamento.

In tutti i casi, la violenza esiste ovunque. Solo che è riasorbita nelle istituzioni, o è mascherata dalla mistificazione democratica. Tuttavia la nostra epoca è quella in cui è sempre piú difficile arginare non solo la violenza attuale, ma anche quella accumulata nel corso dei secoli. La sola soluzione nel quadro della comunità capitale è l'addomesticamento che altro non è se non violenza congelata, poiché è inibizione assoluta ancor prima di essere distruzione.

12. La presa di posizione rispetto alla violenza dipende dalla percezione-comportamento nei riguardi del processo, della rottura e del fenomeno che la causa. In particolare si pone la questione: è necessaria la rottura? Essa dipende anche dall'accettazione o dal rifiuto dell'addomesticamento.

Certi etologi come Konrad Lorenz ritengono l'Uomo una specie che si autoaddomestica e considerano il processo di addomesticamento, che è un processo di socializzazione — di fatto di espropriazione degli individui — come positivo, poiché può eliminare la violenza inibendo l'aggressività che sarebbe costitutiva della nostra specie. Da ciò Lorenz tende a esaltare i riti, i ruoli che istituiscono l'uomo sociale, imposizione da cui l'essere umano è inibito.

13. Il processo di separazione degli uomini e delle donne dalle loro condizioni di vita immediata fu bloccato parecchie volte, ed essi costituirono delle comunità piú o meno stabili; col capitale è ripreso su larga scala, sia in estensione sia in intensità.

Marx lo ha analizzato affermando che la separazione è il primo concetto del capitale e mostrando a qual punto la violenza sia alla base dello sviluppo capitalista. Questo processo di separazione riguardante tutti gli aspetti della vita umana continua durante l'intero divenire del capitale, controbilanciato, è vero, da un processo di unificazione in cui gli uomini e le donne sono ricomposti a partire dalle sue mediazioni. La violenza si esercita come fenomeno di spoliamento inglobando nel processo di vita del capitale quanto fu estorto agli uomini e alle donne. È d'altronde con l'aiuto degli elementi un tempo facenti parte integrante dei loro esseri che si fanno le mediazioni ricostruttrici di unità.

14. Gli uomini e le donne hanno lottato contro questa oppressione-espropriazione, ma per la maggior parte del tempo senza essere in grado di riconoscere la sua vera realtà; talché le rivoluzioni iniziate nel XVI secolo — atti di violenza per eccellenza, dovendo spezzare un processo di vita sociale per permettere a un altro d'instaurarsi — andarono a profitto della dinamica del capitale, in quanto gli permisero di eliminare una serie di ostacoli al suo libero sviluppo.

La liberazione è violenza perché, anch'essa, consiste in una distruzione di ostacoli che inibiscono una certa volontà di vivere; contemporaneamente va tenuto conto che questo processo apportò un impoverimento, perché gli uomini e le donne si liberarono spossessandosi, spogliandosi di diverse determinazioni, il che facilitò ulteriormente l'addomesticamento.

Rottura di un processo, separazione, rivoluzione, liberazione, emancipazione implicano tutte la violenza. Nel caso della rivoluzione, intesa come ritorno a una forma di vita anteriore, essa si presenta come il fenomeno che deve abolire quanto ha prodotto una violenza.

È a proposito delle rivoluzioni che si è giustificato e persino rivendicato l'uso della violenza.

Certo da un punto di vista immediato, ciò era giusto. I dati storici hanno tuttavia provato che ci fu sempre sfuggimento della violenza, un fenomeno difficile da controllare perché radicato in ambiti profondi, irraggiungibili, anche perché non se ne sospettava nemmeno l'esistenza.

A parte il fatto che la serie delle rivoluzioni è terminata, si respinge il processo rivoluzione e l'esaltazione della dinamica della liberazione, perché essi sono in definitiva momenti e modalità dell'accesso del capitale alla pienezza del suo dominio. Occorre trovare un'altra via per eliminare la violenza e l'addomesticamento.

15. La violenza è rivendicata anche come mezzo per accelerare l'instaurazione della nuova società, eliminando in maniera draconiana tutti gli ostacoli al suo divenire. Tuttavia, nelle diverse rivoluzioni risultò impossibile dirigere la violenza, se non con una dittatura molto rigida, feroce, contraria al progetto rivoluzionario (sebbene ciò fu tentato). Inoltre nell'attuale comunità capitale satura di violenza latente, potenziale e in atto, ogni tentativo di indirizzare la violenza in una data direzione è votato allo scacco a causa della parcellizzazione estrema dell'umanità.

Questa non è affatto una condanna del progetto dei rivoluzionari del secolo scorso, in particolare di Marx ed Engels. Essi avevano di fronte una società meno violenta della nostra e in cui gli esseri umani non erano così separati come oggi.

Si deve constatare che essi rivendicarono la scelta di una via determinata; ma poiché ora il capitale ha realizzato la sua comunità, la violenza è ormai inutilizzabile, non essendo più compatibile con la nostra aspirazione alla comunità umana.

Non è detto infine che potremo evitarla del tutto, ma possiamo almeno evitare di utilizzare lo stesso tipo di violenza del capitale.

16. Così, nel corso della storia, si possono notare due modalità di manifestazione della violenza: quella degli oppressi, degli sfruttati, tendente a riformare una comunità umana, e quella dei dominanti, dei padroni, che vogliono sempre riattualizzare la rottura posta come uscita dall'animalità, affermando il principio di governo e di potere secondo cui l'uomo non è un animale e occorre organizzare gli uomini e le donne in maniera tale da non ricadere nell'animalità o nel caos. La violenza si manifesta nella volontà, da lungo tempo affermata, di voler organizzare, dar forma al caos, e ciò si esprime nelle diverse condotte umane (particolarmente nell'arte).

Dato che il principio di progresso — l'uscita dall'animalità — è stato interiorizzato da tutti, padroni e schiavi, sfruttatori e sfruttati, si comprende che il dominio degli esseri umani ha potuto realizzarsi a partire dai due poli sociali, a partire da tutte le classi.

17. Le diverse manifestazioni odierne della violenza si producono (sorgono) sulla base dell'attuale comunità del capitale, ma hanno contemporaneamente una dimensione storica che ne accresce l'intensità. Ciò è dovuto al fatto che le contraddizioni sono state, nel corso del tempo, inglobate e non risolte, generatrici anche di un'immensa violenza potenziale.

18. La separazione dalla comunità immediata originaria provocò un gigantesco scompiglio, un sentimento d'insicurezza (problema della certezza di esistere, della presenza al mondo). Gli uomini e le donne cercarono un quadro, un mondo rassicurante. Questa ricerca li condusse a inibire o annichilire

ogni manifestazione suscettibile di rimettere in discussione il quadro piú o meno stabile che si erano creati.

La violenza può nascere molto semplicemente dalla scomparsa dei confini, dei limiti che racchiudevano un ambito spazio-temporale e rappresentativo in cui gli esseri umani si erano collocati. Si determina un fenomeno di panico, e l'energia, prima canalizzata, è brutalmente liberata tendendo, in un effetto distruttivo-creativo, come per magia, a suscitare un nuovo quadro rassicurante: un'attività di scongiuro.

Questo fenomeno si riproduce oggi in tutti i gruppi umani sconvolti dall'introduzione troppo brusca del capitale.

Si manifesta un fenomeno di sfuggimento, riconducibile alla violenza solo nella misura in cui contribuisce a distruggere un certo processo vitale.

È una specie di follia (la follia risulta da una violenza sull'essere umano e può essere essa stessa violenza per tentare di ristabilire o fondare un certo processo vitale) che si deve distinguere da quella che scatta sulla base della totale espropriazione degli uomini e delle donne da parte del capitale. Divenendo questi totalmente spossessati, inutili — non potendo piú, in seguito allo sviluppo della tecnica, assicurare un legame armonioso tra l'attività della mano e del cervello —, dispongono di una quantità di energia inutilizzata, allora la liberano in una violenza cosiddetta «cieca» (di ciò fu un esempio il fatto che i giovani si misero a distruggere tutto senza dire nulla e senza manifestare una qualunque rivendicazione).

Gli esseri bloccati, inibiti nel loro processo di vita, possono andare fino all'autodistruzione; la violenza colpisce il soggetto stesso che la dispiega.

19. Gli esseri umani hanno creato vari modi di ritrovare la sicurezza perduta. Se la religione ha ancora una forza così

pregnante (per esempio l'Islam), ciò è dovuto non solo al suo dato comunitario, ma anche al fatto che essa li rassicura definendoli e indicando loro contesti vitali, da cui il fanatismo religioso generato dalla paura di perdere la sicurezza. Non bisogna mettere in discussione il loro ambito di certezza, poiché il dubbio può significare l'inutilità della loro presenza nel mondo.

La religione, soprattutto in Occidente, pone gli uomini e le donne in un processo di vita dominato dalla rinuncia: non essere vegetali, animali, umani. È la riformazione della comunità su una base totalmente estraniata. Per reazione si capiscono i numerosi tentativi di dar vita a religioni naturali.

La forza dello Stato deriva dagli stessi elementi.

Questo desiderio di ordine, di sicurezza, si ritrova egualmente nella scienza, la cui forza deriva dal fatto di determinare a priori il suo campo di validità, i confini entro cui è operativa. Nemmeno la scienza è al riparo dal fanatismo.

Inoltre la scienza sperimentale è direttamente fondata sulla violenza, poiché la sua attività consiste nello spezzare i diversi processi fisici e biologici per comprenderne i meccanismi. Se la religione sfocia in una violenza sugli uomini e sulle donne, la scienza inizia come violenza sul mondo e sugli esseri viventi, per giungere infine con la sociologia e la psicologia a esercitarla sugli esseri umani. La violenza è giustificata col richiamarsi al principio della superiorità dell'essere umano sugli animali e al principio dell'ordine.

Infine, grazie all'arte, gli esseri umani hanno cercato di crearsi un universo dove essi stessi siano la misura di tutte le cose.

20. La separazione dalla comunità originaria fa apparire la dicotomia esterno-interno e, soprattutto, la dicotomia sé-altro.

Quest'ultima fonda il problema dell'identità di due punti di vista:

a) quello del soggetto, del sé: in questo caso l'identità è sinonimo di originalità, d'insieme di caratteri che lo determinano nella sua individualità;

b) quello dell'altro: si tratta di sapere qual è il suo rapporto col sé, quale la sua più o meno grande differenza e se questa sia compatibile ecc. È certo che la questione dell'identità è totalmente legata a quella della sicurezza, poiché il sorgere dell'altro nella sua diversità può rimettere in causa l'identità di sé, del soggetto, il che mostra anche come ciò sia in relazione col processo d'individualizzazione.

L'affermazione di una diversità è sempre stata sentita come un fenomeno di aggressione, come una minaccia all'identità, nel senso del punto a) (cfr. il caso della comunità ebraica).

È probabile che la follia nasca con la frammentazione della comunità, perché l'altro è un diverso che mette in causa il sé: il folle è colui il quale minaccia la comunità. L'essere, individualizzandosi con l'emergere dall'ambito comunitario, riesce ora difficilmente a ritrovarsi presso di sé dopo aver fatto quest'incursione fuori della comunità che, da quel momento, tende a respingerlo.

La violenza si manifesta altrettanto nel processo d'identificazione, in cui, l'individuo, in virtù di un atto che gli permette di separarsi dal suo ambiente originario, accede a una determinata comunità. Da allora egli ha il diritto di identificarsi; ha acquistato un'identità.

Questo fenomeno si ritrova parzialmente nell'iniziazione: rottura con l'antico stadio nel caso dell'iniziazione primitiva; rottura con l'antico modo di vita, nel caso dei mistici (vedi il caso straordinario di Milarepa). L'assenza d'iniziazione nel

mondo attuale fa sí che esista una certa quantità di energia che si libera indeterminatamente.

Oggi l'intero processo di vita è stato perturbato, spezzettato, deformato; ne risultano delle crisi in cui gli esseri umani, non sapendo trovare un reale in cui dispiegarsi, possono esistere solo distruggendo o distruggendosi; perché distruggere è un tentativo di creare e di scongiurare.

Cosí vari rackets si moltiplicano nella comunità capitale (formazione, per esempio, di microcomunità a partire da un dato modo di fare che realizza diversi possibili che si escludono vicendevolmente, da cui violenza e trionfo della combinatoria capitalista). Lo stesso avviene nei rapporti tra uomini e donne, a causa della rimessa in discussione dei ruoli che fondavano la loro identità.

21. Lo sviluppo della comunità capitale ha fatto sí che sia essa a offrire sicurezza e identità all'individuo, conferendogli un certo essere che si può definire sia sociale, per indicarne l'origine, sia comunitario, per meglio mostrare a quale stadio del divenire ci troviamo. Gli uomini e le donne avvertono sempre piú di vivere in una costrizione e in un'astrazione (lo sviluppo del capitale presuppone e accompagna un immenso processo di astrazione, altro modo di mostrare-realizzare il processo di separazione). Sentono di accedere a una realtà solo attraverso mediazioni: ne deriva una violenza apparentemente irrazionale, inesplicabile, volta a spezzare l'essere sociale (di cui la persona-maschera e il ruolo esprimono altre modalità) che rinserra, per ritrovare un'immediatezza spesso difficile da definire.

Tale è l'espressione di una violenza, in generale condannata, contro una violenza cristallizzata, e che si presenta come ovvia; perché è la razionalità di un mondo che ci sfugge a far sí

che la sua percezione sia abbastanza ben illustrata dall'idea della gettatezza come fatalità cui ci si deve piegare; a ciò si aggiunge l'idea che tutto sia già stabilito fin dalla nascita.

La riduzione della vita a una routine assurda (e l'assurdo contiene la violenza, sia quello diretto che ci s'impone sia il suo stornamento) è ben espressa nella frase «*métro, boulot, dodo*» (metrò, lavoro, nanna) per quanto riguarda l'adulto, mentre attraverso la scuola il bambino comincia a esservi preparato, soprattutto oggi che, a causa del movimento di astrazione sempre piú potente, la fase dell'infanzia tende a essere ridotta. I bambini cui si tenta d'insegnare molto presto astrazioni difficili si ribellano in maniera molteplice e spesso insidiosa, disorientando sociologi e psicologi.

Ci viene imposto un ritmo di vita, un tipo di alimentazione da assorbire a certe ore, un modello di abbigliamento ecc. Tutti sono costretti a procedere nella stessa maniera senza nemmeno porre la questione di sapere se ciò corrisponda alla realtà del nostro essere biologico.

Nella misura in cui il fenomeno di massificazione-omogeneizzazione tende a essere ostacolato, la diversificazione non poggia su individui che spontaneamente potrebbero affermare le loro diversità, ma su microcomunità (cfr. § 20).

Il linguaggio è una struttura coattiva, rafforzata come lingua particolare dal suo rapporto con lo Stato; esso c'intrappola e inibisce la creazione.

Per superare la violenza bisogna sapere cosa sono l'uomo e la donna, e comprendere le nostre radici, cosí come decifrare la sedimentazione di conoscenze che si astraggono in una data lingua, in una cultura, in cui siamo invischiati.

22. Secondo gli etologi la violenza deriverebbe direttamente dall'aggressività umana, che si manifesterebbe in particolare

nella difesa del territorio. Tuttavia si è del tutto dimenticato di studiare il rapporto tra sicurezza e spazio determinato da un certo territorio che permette una rappresentazione. Non si tratta di un semplice fenomeno proprietario, ma di una questione di rappresentazione, come si può constatare studiando i diversi schemi cosmogonici adottati dagli esseri umani e le difficoltà che la loro sostituzione ha sempre incontrato (cfr. la lotta della Chiesa contro lo schema eliocentrico).

Di conseguenza, la crescita demenziale della popolazione può solo condurre all'addomesticamento e al dispotismo generalizzato, pena un rischio di esplosione. Quest'aumento tende a ridurre lo spazio disponibile per ciascun essere, donde per Konrad Lorenz, l'inevitabilità d'incontri generatori di violenza, nella misura in cui i riti di evitazione e gerarchizzazione scompaiono e s'indeboliscono. Ma determinante è l'impossibilità sempre più manifesta di rappresentarsi; gli esseri umani non hanno più base. Il che si rivela in modo lampante in tutte le popolazioni urbanizzate, le quali perdono ogni ampiezza prospettica e vengono castrate nelle proprie pulsioni.

La riduzione degli uomini e delle donne alla dimensione spazio-temporale concedeva loro ancora la possibilità di rappresentarsi; la loro espulsione dallo spazio e dal tempo li riduce a particelle neutre, rendendoli dipendenti dal campo di vita del capitale: sono addomesticati.

Per eliminare le frizioni la cosa migliore è rendere tutta la gente identica, da ciò deriva l'omogeneizzazione attuale (preceduta dal fenomeno della democratizzazione); d'altra parte, per poter dominare e organizzare, occorre ridurre tutti alla medesima situazione.

23. Le altre soluzioni per eliminare la violenza sfociano ancora nell'addomesticamento: tolleranza o relativismo. Tolle-

rare vuol dire accettare la posizione degli altri, spesso contro voglia (storicamente ciò fu dovuto al fatto che i gruppi umani non avevano più la forza d'imporsi). Il relativismo nasce dall'affermazione che non esiste alcun assoluto (nessun dogma), suoi sottintesi sono l'idea che in fondo tutto sia possibile e il dubbio intorno alla validità assiologica delle scelte. In entrambi i casi si finisce con l'accettare tutto, soprattutto per il fatto che gli adepti della tolleranza e del relativismo sono anche sostenitori della libertà. È impossibile limitarla a un campo ristretto: perciò, al limite, la libertà è il diritto a essere fessi.

Tolleranza e relativismo sono fondati sul principio di giustificazione, principio dell'accettazione dell'immediato: è il fiorire dell'immediatismo.

Per tollerare e porre la relatività di ogni ente (principio dell'indifferenziazione), gli uomini e le donne arrivano a inibire le pulsioni, ad autolimitarsi, a manifestarsi debolmente, con ritegno, al punto che, inversamente, il fatto di affermare con forza, in maniera sicura e determinata, il proprio modo di essere, di pensare ecc. è considerato come intolleranza, perfino come violenza o dispotismo.

Oggi, numerose persone, traumatizzate dal nazismo, dallo stalinismo e da altri terrorismi, ritengono che si debba accettare tutto, in maniera neutrale (cfr. Cioran). La perdita di passione e di energia è considerata un ideale da raggiungere. Si ha sempre più a che fare con suicidi viventi.

La tolleranza e il relativismo sono sorti come reazioni contro il dispotismo; il movimento antiautoritario è sorto in opposizione all'autoritarismo rigorista legato al dispotismo del capitale nella fase di dominio formale sulla società. Anch'esso coglie solo una parte della realtà e sfocia nell'addomesticamento, perché l'educazione antiautoritaria porta a una dimissione da

parte dei genitori che non forniscono piú esempi, né quadri globali per lo sviluppo dei bambini.

Ne deriva una perdita di potenziale energetico, e non c'è da stupirsi che le generazioni allevate secondo i principi anti-autoritari ricerchino nella droga una realtà piú facilmente accessibile e stabile, da cui ogni sforzo sia bandito. Perché il corollario della perdita di energia è la fuga dinanzi allo sforzo considerato sempre come costrizione e come affermazione della violenza.

La società «permissiva» è la società dell'addomesticamento.

La tolleranza e il relativismo fanno parte integrante del processo di recupero del capitale, cosí che, oggi, si dà impossibilità pratica di essere contro, di porsi come rivoluzionari; da ciò discende il ricorso a una violenza, come quella praticata da certi rivoluzionari, che permetterebbe infine di essere riconosciuti come oppositori.

24. Val la pena di segnalare i fenomeni caratterizzati come violenti senza che partecipino per forza di una violenza (ciò non vuol dire che essa sia del tutto assente e che non ne sussista il rischio). Ma voler diminuire l'intensità di questi fenomeni, per scongiurare una violenza ipotetica, o addirittura impossibile, vuol dire castrare gli esseri, addomesticarli. Piú questo fine viene perseguito, piú si evidenzia la perdita di energia degli uomini e delle donne, la loro degenerazione. Si dimentica troppo spesso che vivere è rischiare di morire.

Cosí, nell'amore, molti rifiutano la passione perché violenta (separando l'amore dalla passione, mi pongo sul loro terreno, al fine di argomentare). È vero che la passione può essere violenza, e non solo perché l'essere non amato può distruggere l'Altro, ma perché il mancato adempimento del processo amoroso può condurre alla follia.

L'affermazione di sé — in un mondo in cui ognuno è terribilmente negato dalla realtà del capitale, e la neutralità tollerante è esaltata — viene sovente vissuta dagli altri come aggressione.

Questi fenomeni indicano la degenerazione della specie legata alla perdita di territorio, di spazio, al suo assoggettamento a un tempo meccanico, allo smarrimento della dimensione cosmica, della potenza biologica per perdita delle proprie radici, a causa della riduzione della comunità alla famiglia nucleare, o talvolta a nuclei ancor piú piccoli. Si comprende perciò che taluni (soprattutto a partire dalla fine del secolo scorso, in particolare Gobineau), spaventati da questa degenerazione, abbiano cercato una soluzione rimedio nell'elitismo, che finisce per spossare una moltitudine di esseri delle loro possibilità, o a negarli e inibirli, e a fare da trampolino per il razzismo.

25. Esistono comportamenti umani considerati ovvi, per così dire neutri, che pertengono a una forma attenuata di violenza: l'inibizione, che consiste nel bloccare il divenire di un processo.

Quando qualcuno eccede nel dono per essere riconosciuto, per affermarsi, non si rende conto che il suo sedicente dono ostacola il divenire dell'Altro: egocentrismo, desiderio di valorizzazione, di capitalizzazione ecc. Esiste oggi una forte tendenza degli esseri umani a porsi come mediatori necessari e, a tratti, assoluti, il che crea la dipendenza. Creare la dipendenza nell'Altro è cominciare a addomesticarlo.

Questo è essenziale nel rapporto col bambino. Quasi ogni pedagogia, educazione, istruzione hanno a che fare con una violenza, dal momento che non rispettano il ritmo del pro-

cesso vitale del bambino: in realtà rientrano nel campo dell'ammaestramento e della domatura.

Tutte le forme d'inibizione derivano dal fatto che coloro i quali la provocano hanno bisogno di essere riconosciuti, di affermarsi ecc. Tendono così a sovraccaricare i loro atti di doni materiali e immateriali (significati, affetti ecc.). Sono esseri dipendenti che possono salvarsi solo rendendo dipendenti gli altri. Non possono vivere la simultaneità delle vite che è ben al di là della mera accettazione degli altri. Per questo il silenzio — momento di calma e di densità, di assimilazione dell'Altro nella sua situazione, nel mondo, dunque nel suo rapporto cosmico e nella sua intimità, pur mantenendo ciascuno la propria realtà — diventa raro nella comunicazione tra gli uomini e le donne.

La dipendenza si accompagna alla ricerca dell'autonomia, che molto spesso porta ad altre forme di violenza, nella misura in cui gli uomini e le donne rompono i legami dei loro processi di vita per rendersi autonomi; ciò potrebbe essere positivo, ma, a causa del suo inserimento in una dinamica individualista, quest'autonomizzazione viene riassorbita dal processo capitalista che separa gli esseri umani e li riduce a particelle neutre, concludendosi nella solitudine.

Nell'autonomia è insito il pericolo della distruzione di qualunque possibilità di Gemeinwesen.

26. La comunità capitale ha sviluppato mezzi d'integrazione degli uomini e delle donne nel suo processo, che non fanno appello a quanto viene chiamato violenza, poiché non mettono in gioco forze direttamente coattive, atte a causare danni: il più elaborato di questi mezzi è il marketing. La pubblicità è un pilastro. Al pari della moda, è la seduzione del capitale, che consiste nello stimolare una certa sensibilità negli esseri

umani, nell'indurre un comportamento che faccia loro ricercare i prodotti materiali o immateriali generati dal processo globale del capitale.

La seduzione è una violenza per esseri addomesticati; il che pone, con ciò stesso, il problema della sua consistenza nei rapporti umani non ancora infestati dal capitale.

Nella moda entra in gioco l'imitazione, un fenomeno profondo in cui uomini e donne ricercano modi d'essere, condotte per avere una base nel mondo (cercano anche un mezzo per identificarsi a un gruppo e separarsi dalla situazione in cui si trovano momentaneamente). La perversione di questo impulso è una violenza esercitata sulla specie.

27. Una forma di violenza, spesso inavvertita, e che tuttavia è assai potente, poiché sradica uomini e donne dalla loro realtà, si trova nell'interiorizzazione del postulato dell'impossibilità del godimento, che Marx, giustamente, considerava come caratteristica del capitale. Ne deriva quindi un duplice fenomeno: da un lato occorre che uomini e donne diventino disincantati (mancanza di entusiasmo, difficoltà a dedicarsi a una cosa o a un essere che si cercheranno di guarire con varie psicoterapie), d'altro lato occorre aumentare sempre più l'intensità dei fenomeni che devono generare il godimento. Questo è in relazione anche con l'accresciuta aggressività dell'ambiente in cui si vive, da cui una situazione contraddittoria: più gli esseri umani diventano neutri, privi di energia, dunque incapaci di affrontare la violenza, più abbisognano di consistenti *quanta* di stimolazioni per provare emozioni. Il bisogno di droga è la migliore illustrazione di questa impotenza a godere. Ne risulta ancora la distruzione degli esseri, il loro addomesticamento, perché dipendono sempre più dalla comunità capitale. In questa sfera, che tende a invadere l'intero campo vitale, la vio-

lenza si manifesta sotto le spoglie dell'apparenza e non della realtà: è lo spettacolo della violenza, consono a esseri passivi e dipendenti.

Quest'analisi è verificabile anche prendendo il caso dell'amore, in cui interviene sempre più il sadismo e soprattutto il masochismo, che traduce meglio la dipendenza degli esseri. Tuttavia è difficile determinare l'esatto rapporto tra quanto viene definito perversione e la violenza.

Con il credito e l'inflazione gli uomini sono trascinati nella ricerca di un godimento mai raggiungibile, mai appagante.

28. Il terrorismo è violenza esacerbata, per questo include la possibilità dello sterminio, dell'annientamento. Fu preconizzato per difendere un processo rivoluzionario (1789). Marx se ne ispirò per teorizzare la necessità dell'utilizzazione del terrore rosso (cfr. la *Neue Rheinische Zeitung*).

Esso fu concepito, tanto dai rivoluzionari francesi quanto da Marx, anche come il solo mezzo per accelerare la trasformazione rivoluzionaria e diminuire la quantità di violenza. Essendo quest'ultima considerata come levatrice della storia, l'utilizzazione del terrore avrebbe permesso di ridurla allo stretto necessario.

Bisognò trovare un mezzo per controllare il terrore, impedire che si autonomizzasse; Robespierre fece appello alla virtù e Marx all'organizzazione omogenea e cosciente di un partito (il che fu messo in pratica da Lenin e dai bolscevichi).

La violenza rivoluzionaria aveva non solo bisogno di una giustificazione — il suo scopo era fondare un nuovo processo in cui gli uomini e le donne potessero infine sviluppare la loro umanità — ma anche di una mediazione, mostrando con ciò la sua eteronomia. Inoltre, la virtù, per esempio, è un equivalente generale, come dio, la libertà, la giustizia ecc. La sua

esistenza presuppone la violenza e la implica — ciò che è il corrispettivo di ogni equivalente generale, possibile solo al prezzo di un processo di riduzione-astrazione.

29. Il terrorismo non si rivolge solo a coloro che colpisce direttamente, ma anche a quelli che non raggiunge (è insieme violenza e inibizione). Vi è effettivamente trasmissione di un messaggio che, nel caso in cui provenga dal potere vigente, può essere un avvertimento circa l'impossibilità di rivoltarsi, l'inanità di ogni tentativo e la portata della repressione cui andrebbe incontro (nessuna possibilità di rompere il processo); nel caso in cui il messaggio emani dal polo rivoluzionario, esalta la necessità della rottura; significa l'intollerabilità di esistere in una data società; mostra che il re è re solo perché i suoi sudditi lo riconoscono come tale; fa risorgere l'identità, cioè la realtà propria di quelli che sono sfruttati, come hanno mostrato Frantz Fanon, e il Black Power, in particolare con lo slogan: «*Black is beautiful*»,

È evidente che il terrorismo pone la questione del linguaggio (soprattutto nella sua dimensione inibitrice), della comunicazione individuo-gruppo, gruppo-classe o popolo. Occorre un atto violento che rompa, spacchi una data rappresentazione perché le masse accedano a una certa comprensione della realtà (tematica dei populistici; volontà di tirar fuori il proletariato dal suo letargo; Mussolini considerava i suoi contemporanei come cadaveri su cui bisognava scagliare della calce viva per rianimarli).

Tuttavia, poiché non ci sono più re, il terrorismo si democratizza e diventa più micidiale, perché è indotto a colpire, per dare un senso e creare un centro di polarizzazione di forze, un gran numero di persone.

Perciò attualmente i mass media sono decisivi per la passivizzazione degli uomini e delle donne, per il loro addomesticamento. Nelle zone maggiormente evolute della comunità capitale, non c'è più bisogno di ricorrere alla guerra per addomesticare. Si vive con un terrorismo più o meno interiorizzato e tranquillo.

Nella comunità capitale, il terrorismo può sorgere per creare differenze, al fine di ristabilire flussi, altrimenti il livellamento provocherebbe stagnazione; gli uomini stessi vi ricorrono per arrivare a differenziarsi, a essere riconosciuti. Inoltre il capitale è ormai solo rappresentazione, con ciò tutto diventa una questione di potere, che può manifestarsi solo con la forza. Questo mondo si pasce della violenza, sempre di più.

Il terrorismo può anche essere collegato con la fine della politica, con la scomparsa di certe regole di controllo della violenza (la politica non governa più nulla).

Il fatto che la violenza rivoluzionaria, per essere operativa, transcresca facilmente in terrorismo è determinato sempre più dalla perdita di energia della gente, dalla sua apatia. Occorrono degli eventi sempre più potenti per emozionare gli esseri umani: tutto sembra loro naturale, dal momento che i mass media li hanno saturati di violenza, diventata una banalità, al pari di varie emozioni. Il terrorismo deve far risaltare una realtà nelle sue determinazioni salienti, affinché gli esseri umani siano costretti a prendere posizione.

30. Certuni pensarono che il solo modo per evitare il dispiegarsi della violenza e del terrorismo fosse di intervenire solo nel momento in cui la situazione fosse stata matura, fondandosi sulla teoria di Marx che un rivolgimento sociale si sarebbe potuto compiere solo quando le forze produttive fossero pervenute a un certo grado di sviluppo e quando questo fos-

se entrato in conflitto coi rapporti sociali; l'insieme sociale sarebbe stato allora catapultato in un processo di trasformazione e poiché la stragrande maggioranza della popolazione sarebbe stata coinvolta non avrebbero potuto esserci straripamenti di violenza. Tale era la prospettiva della socialdemocrazia, di cui Kautsky rappresenta la forma moderata e Rosa Luxemburg quella radicale.

Il problema era di riuscire a determinare il momento di maturazione e di saper attendere, il che indusse a frenare il desiderio di cambiamento dei più diseredati. Da qui la formazione della coscienza repressiva e di un'inibizione sociale e storica.

In questo caso l'intervento è ridotto a poca cosa; la volontà non ha importanza ed è considerata un difetto.

Questa concezione avrebbe potuto essere valida solo se il processo di vita del capitale non avesse avuto conseguenze sul comportamento dell'operaio. Marx l'ha evidenziato nel Libro I del *Capitale*, l'operaio tende a essere addomesticato, poiché considera il dominio del capitale come un fenomeno naturale; in un secondo tempo, quando passa da semplice produttore a produttore-consumatore, non ha più nemmeno da considerarlo come un dominio, perché l'ha interiorizzato. È integrato. È probabile che l'intervento rivoluzionario voluto da Marx fosse necessario per escamotare questa fase; ciò postula che il capitale non sfoci obbligatoriamente nel comunismo; affinché sia così, bisognerebbe che gli esseri umani rimangano in grado di agire, sempre animati dalla loro furia rivoluzionaria.

31. Sovente nella storia ci furono momenti di sfuggimento della violenza, del terrorismo, con etnocidi, genocidi, momenti di follia collettiva. Oggi un tale sfuggimento si rinnova a causa della necessità di colpire sempre più violentemente

l'immaginazione della gente invischiata in una passività e disorientata dall'evanescenza dei ruoli.

In generale, si può constatare che il terrorismo si sviluppa alla fine di periodi storici, quando è difficile orientarsi. Il terrorismo degli anarchici individualisti di fine Ottocento era l'indicazione del giungere a conclusione della società borghese, pienamente realizzato con la guerra del 1914-18; il terrorismo attuale manifesta la morte potenziale del capitale. Saranno catastrofi diverse da una Terza Guerra mondiale, assai improbabile, a distruggerlo realmente.

In questo caso il terrorismo deriva dall'impossibilità di cogliere la radice del male. Nei momenti in cui bisognerebbe andare fino al fondo delle cose, la violenza che cerca di abolire le cause di quanto mina la società, non raggiungendo il suo obiettivo, scivola; c'è sfuggimento.

32. Dato che la via di uscita dall'attuale impasse è da ricercare non all'interno bensì all'esterno della comunità capitale (necessità di abbandonare questo mondo), un intervento, e dunque anche una violenza, sono necessari, perché occorre distaccarsi dal processo di vita dominato dal capitale. D'altro canto è certo che quest'ultimo dovrà intervenire, allorché il fenomeno di uscita avrà raggiunto una certa ampiezza. L'apparire di una differenza genera violenza da parte di chi si sente minacciato: bisognerà difendersi.

Non si può evitare la violenza, ma si può, lo ripetiamo, evitare di mettersi sul piano di quella del capitale. La nostra violenza consisterà nel metterci al di fuori della sua sfera: il solo modo di portare l'intervento fino alla sua radice e di privare così di ogni fondamento una moltitudine di fenomeni di violenza.

Si può invece evitare l'addomesticamento. La nostra uscita dal mondo mira a raggiungere un livello di energia che sarà un immenso potenziale di rifiuto; il nostro divenire altro sarà l'abolizione dell'erranza millenaria per ritrovarci come specie-phylum che deve realizzare il fenomeno riflessivo della vita, in simbiosi con tutti gli esseri viventi; con, all'interno della specie, l'accesso-realizzazione dell'individualità-Gemeinwesen, vale a dire che l'uomo e la donna vivranno delle modalità simultanee e interpenetrate.

33. Prima di segnalare il possibile di un percorso di vita fuori del capitale, è bene considerare nuovamente la violenza come condotta umana nella natura, cioè come intervento della specie. Si è indicato che la caccia, l'agricoltura, l'allevamento e l'addomesticamento sono altrettanti atti di violenza; ciò vale anche per l'intervento medico, scientifico ecc.

Quindi il problema della violenza rimanda a quello della validità dell'intervento e, conseguentemente, a quello di una terapeutica, poiché questa è utilizzata in generale per rimediare agli inconvenienti di un intervento dai risultati negativi. Il che situa i dati dell'indagine. È evidente che il rifiuto d'intervenire condurrebbe la specie a una passività destinata a immergerla nella natura, il che non sarebbe un ritorno a uno stadio primordiale, ma una degenerazione totale. L'intervento deve essere fatto conoscendo i differenti processi di vita, e, molto spesso, senza la pretesa di sostituire loro surrogati o protesi. Questo lascia alla specie il campo d'intervento che è la creazione in funzione di tutte le sue determinazioni proprie, la più essenziale delle quali è la riflessività, che è inclusa nel fenomeno di vita globale di cui dobbiamo permettere lo sboccio.

34. Il fenomeno della nascita illustra perfettamente la nostra affermazione. È un processo che fa passare, in maniera conti-

nua, l'essere umano dallo stadio di vita acquatico a uno stadio di vita aereo. Perciò intervengono una serie di meccanismi che permettono al feto, attraverso fasi che si susseguono in un ordine rigoroso e che hanno ciascuno la propria durata, di apparire come bambino. Non vi è violenza, questo non vuol dire che il fenomeno non sia violento, cioè carico di una notevole potenza, mettendo in azione una gran quantità di energia. Infatti gli sforzi del neonato per uscire dalla cavità materna, quelli della madre per espellerlo, non sono piccoli. Ma la violenza nasce quando si ostacola il processo, come si faceva quasi regolarmente prima della messa a punto del metodo Leboyer.

L'educazione del bambino, la sua istruzione, dovrebbe derivare anche da una trasmissione senza violenza, atta cioè a fargli superare i diversi momenti del suo accesso alla maturazione, senza urtare il suo ritmo di vita (quanto affermato circa la nascita vale anche per lo svezzamento, la pubertà ecc.). Ci vorrebbe una specie d'iniziazione che lo faccia accedere non all'autonomia ma alla sua realtà, la quale non è mai parcellare, poiché in ciascuno di noi si sviluppa l'individualità-Gemeinwesen.

Sembrirebbe che l'iniziazione, un tempo, fosse un momento di vita in cui coesistevano due fasi della vita del bambino, così che nel corso di sedute in cui tutto veniva esacerbato, gli era possibile effettuare, in maniera forse non indolore, ma senza violenza, il salto da una fase all'altra. L'iniziazione conteneva la rappresentazione di tutto ciò che stava per accadere. Da ciò discende la possibilità di una presa di posizione da parte del bambino, che s'impadronisce di quanto avverrà e ne effettua una certa padronanza. Egli non è posto dinanzi a un puro e semplice ignoto che potrebbe terrorizzarlo.

Per evitare la violenza occorre rispettare i rapporti tra filogenesi e ontogenesi. Nel corso di quest'ultima, vi è in parte

ricapitolazione delle fasi della prima. Lo stesso per quanto riguarda i rapporti tra individualità e specie. A voler accelerare troppo la successione delle fasi o anche a tentare di escamotarle, vengono prodotti degli esseri mutilati. Inoltre — e questo è valido soprattutto per l'ontogenesi (campo di sviluppo) — se il processo non si svolge nella sua totalità, indurrà nell'essere incompiuto una propensione a riviverlo al fine di completarlo. Per cui vi sono adulti immaturi, del tutto dipendenti da un'infanzia, piú o meno lontana, incompiuta.

In alcuni casi il metodo d'istruzione attuale riesce e i bambini acquisiscono la straordinaria astrazione reclamata dallo sviluppo del capitale; questo a spese della loro affettività, spontaneità ecc. Ciò forma degli esseri in cui ogni sensibilità è atrofizzata: adatti a divenire i capi di cui la comunità capitale ha bisogno.

35. Si deve certamente accedere a un'astrazione (realizzazione perfetta della riflessività), ma il cammino per giungervi dev'essere piú lento e soprattutto proprio a ciascuno: verrà acquisita attraverso modalità che non escluderanno mai la costante assunzione della totalità. Occorre che gli uomini e le donne possano integrare le fasi anteriori, momenti di vita dei loro predecessori, vissuti cosí non invano, entro una reale continuità tra tutte le generazioni. La violenza risiede nell'interruzione di questo processo. Cosí le diverse tappe nell'acquisizione della lettura, della scrittura, del ragionamento matematico e delle diverse logiche, ma anche della storia, della filosofia ecc. (ragionando nei termini del sapere separato attuale, perché è chiaro che le conoscenze non saranno piú divise in discipline) devono essere considerate in maniera completamente diversa da ora, in conseguenza di un modo di vita meno astratto di quello odierno.

Un essere che non ha compiuto in modo armonioso i diversi processi che devono costituirlo è dipendente, e lo è tanto più quanto meno riesce a percepire la radice di quest'infermità. Abbiamo visto che il nostro costituirci come uomini e donne integra in noi fasi molto antiche facenti parte della filogenesi. Inoltre questo essere dipendente è ricorso spesso alla violenza per mascherare la mancanza che lo mina.

36. In definitiva la più grande violenza prodotta dalla specie è quella che ha esercitato su di sé autonomizzandosi e divenendo inadeguata al proprio essere biologico. E questo scarto, divenuto enorme, a causare la necessità di ogni tipo d'intervento, di violenza.

La specie, potenzialmente frugivora, è divenuta carnivora, poi onnivora a prevalenza carnivora, mangiando troppi prodotti cotti o sofisticati; la cucina è la peggior invenzione in quanto ha permesso l'addomesticamento; ciò ha generato una moltitudine di malattie che hanno reso necessaria a loro volta l'elaborazione di varie medicine le quali, soprattutto per le terapie più moderne, contribuiscono a sradicare gli uomini e le donne, ad allontanarli dalla loro natura.

Lo stesso processo si verifica con lo spossamento del gesto, della parola, dell'immaginazione. La specie tecnica è privata della tecnologia, salvo una minoranza sempre più ridotta, e ciò è realizzato dal capitale e da certi suoi oppositori, che considerano la tecnica come un male.

La tecnica non è solo, come pensava Aristotele, ciò che è necessario per rimediare in qualche modo ai difetti della natura: è l'elemento fondamentale che permette di riattualizzare ogni sorta di possibili realizzati da altre specie. Non è che la vita, attraverso la specie umana, si sviluppi impoverendosi.

37. Farla finita con la violenza implica abolire la dipendenza, sanzione della separazione tra sé e gli altri e della consacrazione della violenza originaria, fondatrice dell'erranza: il che infine porta alla distruzione della base stessa dell'addomesticamento. Ciò non vuol dire abolire i legami tra i membri della comunità, ma, al contrario, postula la necessità di non essere più separati, poiché la separazione reclama la produzione di mediazioni esterne per ristabilire l'unione. Il termine simbiosi può evocare l'abolizione della dipendenza.

Il rifiuto della dipendenza si esprime nella volontà di riscoprire il corpo (con ciò contenimento dell'astrazione, esaltazione della separazione), che è volontà di appartenersi e di prendersi cura; da lí il rifiuto del potere medico, di ogni terapeutica, e la ricerca di un'alimentazione sana, adeguata al nostro essere biologico, il che supera la problematica dell'agricoltura biologica, oggi di moda.

Esisterà sempre la possibilità della violenza tra gli uomini e le donne, poiché essi continueranno a divenire. Questo divenire non può essere esente da rotture, ma la Gemeinwesen sarà idonea ad arrestare il fenomeno violenza e il divenire altro che sarebbe un'alienazione. Ciò è essenziale, poiché la teorizzazione della nonviolenza è affermazione di una perdita di volontà, di energia degli uomini e delle donne; la scomparsa di ogni affermazione, l'evanescenza tollerante. L'eliminazione della violenza distruttiva non implica la rivendicazione di un'energazione e di una debilitazione; al contrario, più si sarà rigenerati, più si sarà in grado di vivere fenomeni «violenti», fuori da ogni monotonia.

La Gemeinwesen deve poter integrare impulsi di grande energia, altrimenti si pone una comunità nello stile utopico in cui tutti gli esseri sono identici e armoniosi. L'armonia è spesso assenza di vibrazione profonda.

38. Per accedere alla comunità umana integrata nel cosmo, bisogna rompere con questo mondo. La maggior parte degli uomini e delle donne sentono che bisogna trovare una via diversa da quelle prese finora, ma hanno paura di fare il salto, paura alimentata dal modo di vita ottriatto dalla comunità capitale.

«Qui è la paura, qui bisogna saltare». Noi non eserciteremo alcuna violenza su chicchessia affinché compia questo salto. A ciascuno di superare la propria paura comprendendo l'immensità della posta in gioco, intravedendo la vita futura. Non possiamo nemmeno utilizzare l'eventualità quasi certa di imminenti catastrofi, ricorrendo a enunciati terroristici per vincere dubbi e paure.

Gli uomini e le donne, individualmente, devono sforzarsi di badare a se stessi per fondare una nuova comunità. Attualmente, il vecchio modo di vita e la possibilità di un altro coesistono. Il passaggio dall'uno all'altro è un processo di nascita. Tuttavia, date le innumerevoli contraddizioni irrisolte, accumulate nel corso di millenni, e la degenerazione della specie, è chiaro che la violenza non potrà essere evitata. Non la rivendichiamo. La constatiamo solamente, così come siamo ben coscienti che la dinamica di uscita dal capitale è una violenza contro il suo processo globale.

39. Bisogna costituire un centro di vita-riflessione al di fuori della violenza e dell'addomesticamento.

NOTA DI TRANSIZIONE

Lo studio della violenza implica una presa di posizione rispetto al cammino della specie. È perciò necessario affrontare tutti gli aspetti della vita femino-umana, risalendo molto indietro nel tempo. Non si può quindi essere esaurienti. Di con-

seguenza si riesaminerà questo cammino concentrando la nostra attenzione su identità, astrazione, rappresentazione, valore, alienazione. Relativamente all'astrazione, ciò è molto importante, poiché si tratta di cogliere realmente il movimento della vita che si opera attraverso la specie. Si tornerà più particolarmente sul momento della rottura e sul suo rapporto con l'insicurezza e la tematica della fine del mondo.

Per condurre la nostra analisi, sono stati utilizzati i concetti di forza e di energia. La nostra ricerca di un'altra rappresentazione implica che dobbiamo metterli in discussione, cosicché saremo probabilmente portati a riesporre il fenomeno della violenza.

Infine la comprensione di questo testo presuppone che si accetti l'analisi di Marx per quanto concerne il divenire delle società classiste e che si tenga conto di tutti i lavori apparsi in *Invariance*, particolarmente di «Capital et Gemeinwesen»,² che fornisce i concetti basilari di questo studio.

Agosto 1980



² Trad, it.: *Il Capitale totale*, cit.



A PROPOSITO DELLA QUESTIONE SAR- TRE: IL SIGNIFICATO DELL'ESSERE



ON ci si può rallegrare della morte di un uomo, ma si può essere contenti del fatto che la sua fine sia testimonianza della scomparsa di una fase inibitrice dello sviluppo degli uomini e delle donne. La morte di Sartre ci ricorda che abbiamo vissuto la fine di quegli intellettuali in cerca del soggetto rivoluzionario, il proletariato, vittime di un'ideologia classista sovente molto mal digerita. Egli non fu un profeta, ma l'equivalente generale dell'impotenza, e uno specchio dell'impasse.

Non si può tuttavia accusarlo di aver mantenuto un'immagine grandiosa di sé, atta ad affascinare le folle; ha fatto sovente autocritica e ha dichiarato di non aver capito nulla. Ne *Le parole*,¹ per esempio, dichiarò di essere partito con ottant'anni di ritardo. E forse a questo ritardo, che non avrebbe mai colmato, dovette lo smisurato impatto del suo pensiero — giacché un'epoca si riconobbe in lui, nell'affini-

1 Jean-Paul Sartre, *Le parole*, il Saggiatore, Milano 1964.

tà o nel rifiuto —, perché l'insieme sociale a lui coevo era anacronistico.

Col suo ritardo caratteristico, egli si uní a tutti quegli intellettuali che, a seguito della Rivoluzione russa, scoprirono il proletariato, e, a differenza di molti che abbandonarono abbastanza presto il campo proletario, mantenne il suo impegno fino in fondo. Sartre manifestò piú di altri lo statuto dell'intellettuale prodotto da una decomposizione comunitaria o sociale, alla ricerca di una comunità piú o meno illusoria.

Egli si è percepito membro di una classe, la piccola borghesia, e non è riuscito mai a staccarsene: è il suo peccato originale. Fu in qualche modo un essere saturo del suo essere, dal quale pensava di liberarsi accettandone un altro: il proletariato. Sentí la sua inadeguatezza a un certo ordine del mondo, da cui la ricerca del proprio posto, della sua utilità, e di una concretezza.

Nel secolo scorso il problema dell'utilità degli intellettuali fu per un certo periodo al centro di un dibattito tra i populistici e gli slavofili. Essi si erano resi conto di non essere piú parte integrante, organica, della vecchia comunità e di non apportarle nulla: erano inutili. Perciò, se rifiutavano la politica dello Stato zarista e non volevano servire puramente e semplicemente l'autocrazia, avevano bisogno di trovare una giustificazione alla propria esistenza, essendo chiaro che derivavano dalla decomposizione della comunità, che la loro cultura poggiava sull'ignoranza dei mugichi ecc. Pertanto si comprende che poté nascere la teoria dell'«andare al popolo», da una parte per ritrovare delle radici, dall'altra per illuminarlo, facilitarne il movimento d'emancipazione.

La stessa problematica si è nuovamente imposta col movimento operaio: gli intellettuali attingono l'energia rivoluzionaria dalle masse, ma fornendo loro gli elementi di

chiarificazione necessari, o gli elementi di propaganda, di glorificazione ecc. Da qui sono scaturite le varie teorizzazioni a proposito del rapporto dell'arte e della letteratura con la rivoluzione.

I fatti storici hanno mostrato che gli intellettuali non possono creare un'arte e una letteratura rivoluzionarie. Il movimento rivoluzionario, operaio e contadino, produsse da sé i propri poeti, letterati ecc, come avvenne col movimento operaio del secolo scorso, quand'era ancora fortemente segnato dalla presenza di artigiani. Perciò, l'espressione letteraria fu per lo più la protezione di una comunità anteriore, piuttosto che la manifestazione di un futuro.

In periodo rivoluzionario attivo, reale, si constata che gli intellettuali sono in definitiva dei propagandisti di quanto avviene. In quel momento, del resto, le questioni non si pongono, diversamente da ciò che avviene in un periodo di arretramento. Presto si giunge così a un discorso autonomizzato in cui gli intellettuali fabbricano «rivoluzionarietà» e le masse dovrebbero agire per giustificare questa produzione. In entrambi i casi, essi giustificano la propria esistenza, perché ogni volta si scontrano solo con l'immediato. Infatti, ciò che li caratterizza è il loro immediatismo, che si tratti di Sartre, Malraux, Istrati, Kazantzakis, Gramsci, Marcuse (in minor misura), Picasso, dei surrealisti ecc., con varianti molto importanti, non fosse che a causa dell'ambito in cui operarono. Da cui la loro dipendenza totale, fondamentale, rispetto a ciò che è posto come altro, il proletariato, e rispetto all'accaduto, perché essi sono nella sfera dell'autonomizzazione e perché è difficile viverci.

È più facile legarsi a un polo di forza della società, a un padrone, a costo di cambiarlo quando se ne trova uno più adeguato, più gratificante — come fece Malraux, che passò dal

proletariato a De Gaulle — a meno che non ci s'infedi all'interno di un movimento originariamente rivoluzionario diventando i suoi burocrati. Questo divenire non è una novità: lo si constata già in azione nell'antica Cina con la formazione dei mandarini letterati.

In realtà solo attraverso una profonda astrazione era possibile sfuggire alla tematica della giustificazione e alla pratica della dipendenza. Riconoscendo in seno al modo di produzione capitalistico un movimento che tendeva a negarlo, era possibile prendere posizione a favore di questo movimento e operare per favorirne il divenire, nonostante ciò che poteva pensare in maniera immediata il proletariato, classe che normalmente avrebbe dovuto tendere ad abolire l'ordine capitalistico. In quel momento si constata che qualunque membro della società vigente può partecipare a un tale movimento e, curiosamente, si ritrova l'atteggiamento di Ricardo nei riguardi del capitalismo, com'è presentato da Marx: operare per lo sviluppo delle forze produttive anche se questo è a spese della borghesia.

Un tale comportamento fu quello di Marx e soprattutto di Bordiga. Per questa ragione durante il dibattito sulla cultura all'interno del Partito Socialista Italiano nel 1912 egli fu contro coloro i quali ritenevano che i proletari dovessero avere una certa cultura per poter militare nel partito, affermando che l'essenziale era la rivolta di classe, l'istinto di classe ecc. Contemporaneamente egli sosteneva l'essenzialità della teoria, cioè della rappresentazione del movimento d'emancipazione della classe alla quale appartenevano.

Fondamentale era dunque il movimento di distruzione del capitale, che poneva il possibile di un'altra società. Determinante non era l'immediato, ma qualcosa di difficilmente percepibile, soprattutto in una fase d'arretramento.

Da lí le sue affermazioni sulla necessità di fondare l'azione su di un evento del futuro, sull'invarianza della teoria, e la sua caratterizzazione di Marx, come colui che aveva passato la vita a descrivere la società comunista. Infine questo modo di procedere non poteva che condurre alla concezione del partito-comunità.

Bordiga non aveva dunque bisogno di legarsi a una comunità: faceva parte di una comunità non immediata, definita non soltanto da un certo raggruppamento di uomini e donne in lotta per un dato obiettivo, che ne postulava certo l'esistenza ma non ne era strettamente condizionata, poiché raggruppava i vivi, i morti e i nascituri!

In definitiva solo gli intellettuali capaci di accettare il fenomeno di autonomizzazione e di pensarlo, che non sprofondano nella dipendenza rispetto a una classe, possono realizzare un'opera essenziale e agire nella riflessività, come fecero Kant, Hegel o anche Adorno. Per quanto riguarda i primi due, è facile notare ch'essi esposero la teoria della borghesia e che di conseguenza vi sono legati. Ciò è incontestabile, ma quel che importa, dal punto di vista del vissuto come da quello dell'impresa, è il comportamento degli uomini: essi vissero nell'autonomizzazione. Tuttavia, non potendo chiarire questo punto nel quadro del presente studio, ci fermiamo qui, aggiungendo solo che ciò non riguarda esclusivamente gli intellettuali di sinistra, ma anche quelli di destra.

Parallelamente alla domanda circa l'utilità degli intellettuali, dell'arte e della letteratura per la rivoluzione, può essere posta quest'altra: l'umanità deve sempre produrre arte e letteratura?

Ci accontenteremo di situare l'intellettuale rispetto al dibattito del quale egli stesso appare come substrato fondamentale, quello relativo al rapporto dell'individualità con la

comunità, e, per quanto riguarda particolarmente Sartre, si può constatare che egli non apporta nulla. Il momento essenziale, come si è segnalato molte volte, è quello in cui si affrontarono gli eredi di Hegel: Feuerbach, Stirner, Bauer, Marx e, benché il legame non sia immediato, Kierkegaard. Da allora tutto è posto e, con l'opera di Marx, il culmine della comprensione di questo rapporto è raggiunto. Si può aggiungere che il marxismo — come rappresentazione di questo momento di decomposizione dell'antica comunità e movimento tendente alla costituzione di un'altra comunità, quella del capitale (che si è realizzata) e quella dei rivoluzionari (che non poté realizzarsi) — è stato pienamente realizzato ed è superato non fosse altro che per il fatto di contenere un'incompletezza. In questa rappresentazione il fare è un elemento preponderante. Qual è il progetto di Sartre se non un fare potenziale? Il marxismo forma obbligatoriamente la base della rappresentazione del capitale e tutte le ulteriori teorizzazioni filosofiche e psicologiche di Freud, Reich, Sartre ecc. riescono solo a perfezionarlo.

Così per giudicare l'importanza dell'opera di Sartre è necessario confrontarla con il marxismo. Ciò è molto facile, poiché lui stesso lo fece. È esatto dire che l'esistenzialismo, particolarmente dopo la Seconda Guerra mondiale, è una risorgiva del marxismo tanto nella sua affermazione scientifica che in quella libertaria; lo è esacerbando i dati fondamentali della teoria. Ma quest'operazione di reinvenzione concerne anche lo strutturalismo, la teoria genetica di Piaget ecc. Finché un modo di produzione non si è esaurito, non può apparire un'altra rappresentazione. Apparentemente contraddittorio è che sono proprio coloro che tendevano ad abbattere il capitale a produrne la rappresentazione più adeguata.

Col sorgere del capitale sotto la forma industriale, che gli permise di accedere al dominio formale e reale nel processo di produzione, poi nella società, si effettua un processo globale concernente l'insieme della vita degli uomini e delle donne; questo processo deve avere la propria rappresentazione più o meno adeguata affinché gli uomini e le donne possano trovarsi, orientarsi. Il divenire della lotta di classe ha potuto escamotare l'importanza della rappresentazione sorta a partire dagli anni Quaranta del secolo scorso, ma, poiché la comunità capitale ne aveva bisogno, dovette essere reinventata. Sartre ha dunque il merito di essersi reso conto che era una reinvenzione. Non poté andare oltre, poiché essa permise di manifestarsi solo a certe determinazioni legate alle condizioni storico-sociali particolari della Francia. Così la sua opera testimonia il fenomeno di politicizzazione e di generalizzazione che tocca quanto originariamente prodotto dai tedeschi sotto forma teorica; giacché l'esistenzialismo di Sartre è solo una variante a effetto di quello di Heidegger, messo in qualche modo alla portata di tutti grazie a una manifestazione politica dei suoi concetti fondamentali.

Se si studia la relazione tra Sartre e i due scossoni che posero di nuovo acutamente la questione del rapporto dell'individualità con la comunità, il periodo 1917-33 e gli anni Sessanta, ci si rende conto a qual punto egli non comprenda il divenire della specie e, di conseguenza, a qual punto la sua opera sia poco essenziale. Essa era già seppellita negli anni Sessanta col trionfo dello strutturalismo. Tuttavia il movimento post-Maggio '68 ha suscitato un rinnovamento del sartrismo riproponendo un'ideologia antifascista che ha trovato la sua migliore formulazione presso i maoisti: la teoria della Nuova Resistenza. Il ritardo di Sartre dava garanzia teorica a un'aberrazione storica.

Perché allora l'impatto di Sartre? Perché egli esprime l'autonomizzazione dell'essere e la sua ribellione. Nelle sue ricerche propriamente filosofiche la coscienza (posta come un essere) e l'essere si autonomizzano, come *La trascendenza dell'ego*² attesta assai chiaramente. Nei suoi studi più politico-scientifici posteriori alla Seconda Guerra mondiale, egli riflette sull'autonomizzazione del proletariato, più esattamente contribuisce a costituirlo come soggetto autonomizzato. Nel corso della sua evoluzione si constata che *L'essere e il nulla*³ è un'opera cerniera tra i due periodi, segnando il passaggio da un'autonomizzazione a un'altra. Sartre vuole sfuggire all'astrazione e trovare un campo concreto ove radicarsi: scopre le masse, il proletariato. Ma l'essere che attribuisce loro, in virtù di presupposti rivoluzionari, non ha più nulla a che vedere con la realtà. Dunque inciampa nell'autonomizzazione.

Questo bisogno di concreto, persino di comunità, si legge nel suo desiderio di fondare una morale esistenziale; ma è intrappolato fin dall'inizio, poiché la morale può essere concepita solo come condotta individuale; essa esprime fin dall'inizio la rottura individuo-comunità. Inoltre in lui la comunità non sembra superare la determinazione di insieme di uomini e donne; egli si rapporta solo con esseri individuali, come appare bene nella frase delle *Parole*⁴ tanto citata dopo la sua morte: «Tutto un uomo, fatto di tutti gli uomini: li vale tutti, chiunque lo vale» (questo potrebbe essere confermato da un'analisi della *Critica della ragione dialettica*).⁵ È ben espres-

2 Jean-Paul Sartre, *La trascendenza dell'ego*, A. Berisio, Napoli 1971.

3 Jean-Paul Sartre, *L'essere e il nulla*, il Saggiatore, Milano 1958.

4 Jean-Paul Sartre, *Le parole*, cit., p. 182.

5 Jean-Paul Sartre, *Critica della ragione dialettica*, il Saggiatore, Milano 1963.

sa la combinatoria e l'indifferenziazione che mostrano come valore e democrazia siano legati. Contemporaneamente si rivela meglio l'immediatismo di Sartre, il quale non seppe mai percepire il fenomeno di sfuggimento del capitale che fonda le autonomizzazioni all'interno delle quali visse: quella della coscienza-essere e quella del proletariato. Egli percepiva e pensava come un democratico e in termini di valore, mentre il capitale li aveva già inglobati da lungo tempo e si era posto come comunità. La democrazia e il valore sono due fenomeni necessari alla produzione della combinatoria.

Ma qual è allora il significato dell'essere di cui tanto si parla nella filosofia di Sartre? La sua preoccupazione dell'essere può essere la nostra?

L'essere è l'espressione della separazione e dell'autonomizzazione. È diventato un operatore, come dimostrato dallo studio dell'essere a partire da Parmenide, per il quale è sostanza e astrazione dalla comunità, fino a Sartre, ove è espressione della polverizzazione della realtà femino-umana.

Anche qui si manifesta il ritardo di questo filosofo, poiché le svariate recenti scoperte scientifiche, lo sviluppo delle matematiche (teoria delle categorie, degli insiemi sfumati ecc.) e della logica (per esempio le logiche plurali) hanno messo in evidenza a qual punto l'essere è un operatore. L'arte di Sartre è stata quella di riuscire a far accreditare la sopravvivenza della filosofia, perché la problematica dell'essere concerne una fase della storia umana allora già del tutto finita. L'essere e il tempo sono astrazioni essenziali e totalmente legate fondanti la rappresentazione della cultura quale insieme di condotte umane che pongono la specie fuori della natura. Astraendosi da quest'ultima, gli uomini e le donne devono darsi dei riferimenti esistenziali. Per questo essere e tempo sono elementi fondamentali dell'antropocentrismo e della fenomenologia

dello Stato. A partire dal momento in cui la comunità immediata si disgrega e la politica si autonomizza, si pone la questione di definire, quasi continuamente, ciò che può perdurare e ritrovarsi, da cui la ricerca dell'essere e del tempo. L'essere e il tempo sono legati allo Stato, il quale è il prodotto di un divenire (e che diviene sempre) ma vuole arrestarlo, proprio per essere. Lo Stato doveva ogni volta definire ciò che è l'uomo, cioè non solo la sua natura posta come estranea alla natura, ma il suo tempo di vita e il modo di distribuirlo nello svolgimento della sua vita. Che si analizzino i rapporti dello Stato con l'educazione, per esempio con il tempo, con le diverse regolamentazioni della vita degli esseri umani, fino al momento in cui è il capitale che se ne impossessa (l'invenzione dell'orologio è un presupposto dell'assoggettamento degli uomini e del loro martirologio: l'uomo non è più nulla, tutt'al più è la carcassa del tempo, ha scritto Marx nella *Miseria della filosofia*). Se il tempo è un'invenzione degli uomini incapaci d'amare, l'essere è un'insufficienza di vita.

Da quando la vita non è più immediata, da quando c'è una mediazione, c'è l'essere. Non si tratta di tornare a un'immediatezza che probabilmente non fu mai totale per la specie, bisogna uscire totalmente dall'autonomizzazione realizzata che pose l'essere — lo stesso vale per il tempo e il valore — come un assoluto che consente l'equiparazione di tutto (perché ci furono tempo e quanta di tempo, essere ed esseri, valore e quanta di valore). Meglio, questo permette di risolvere tutto attraverso giochi di parole; perché il termine essere, elemento fondamentale del linguaggio autonomizzato, si accorda con diverse sofistiche. Così Sartre nell'*Essere e il nulla* mette in evidenza il ruolo dell'interrogazione nella riflessione sull'esistenza. In particolare si pone la questione: il per-sé esiste? Si può rispondere di no. Pertanto sorge la negazione, il

nulla! Ma dire che c'è del non-essere è affermare che il non essere è; l'essere è allora l'affermazione essenziale di un'essente che si può porre come un'ipostasi dell'essere. Inoltre studiando ciò che è l'essere stesso dell'interrogazione si pone la questione di sapere se l'essere dell'interrogazione coincide con l'interrogazione dell'essere... e così di seguito!

Tutti questi ragionamenti sono possibili a partire dal momento in cui si accetta l'autonomizzazione del linguaggio: Sartre ne è stato affascinato.⁶ Egli fu prigioniero della cultura morta, il che concorda con la nostra tesi: ogni filosofia è filosofia di Stato. L'assorbimento dello Stato da parte della comunità capitale significa la fine della filosofia. Grazie al suo ritardo Sartre poté filosofare, poiché prendeva in esame una società anteriore. Ma poiché non si sfugge alla propria epoca, la sua filosofia fu infestata dalla problematica della combinatoria dell'essere.

Se l'opera teorica di Sartre è caduca, dal momento che ogni indagine sull'essere è una ricerca vana, una condotta fallimentare (tematica che lo affascinò), resta forse un aspetto della sua vita che potrebbe essere duraturo: l'aver preso la parte degli oppressi. Ora nemmeno a questo riguardo si può più seguire il suo esempio, perché la tematica cristiana, populista, marxista, del rapporto coi diseredati, i poveri ecc, non è più accettabile; come anche il mito di Prometeo, che non si può più rinvigorire.

Non si tratta di negare che si debba aiutare chiunque si trovi nel bisogno e in grosse difficoltà, ma non si può più portare avanti la tesi del sostegno agli oppressi, perché ciò significa rafforzare la dipendenza e l'addomesticamento.

6 Cfr. Jean-Paul Sartre, *Le parole*, cit.

Il mito contiene la sua rimessa in discussione. Prometeo non sarà liberato da coloro per i quali fu incatenato, mentre dubita della validità della sua azione, con una certa acredine verso l'atteggiamento degli umani. Prometeo sarà salvato da Eracle, figlio di Zeus, colui che l'ha fatto incatenare. Il proletariato sarà liberato dal capitale? In un certo senso ciò si è realizzato perché, assicurando una riserva ai proletari, trasformandoli in consumatori, il capitale li ha liberati dalla loro condizione... al fine di realizzare un addomesticamento più profondo, rafforzato dalla sopravvivenza di un mito la cui realtà fondatrice (nella sua versione moderna) è svanita.

Essere, libertà, coscienza — elementi del linguaggio e della problematica di Sartre — non hanno alcun senso per noi; testimoniano una realtà ormai conclusa, che sopravvive in quella attuale, dinamizzata dalla combinatoria del capitale.

Oggi si tratta della passione di vivere!

Luglio 1980





EMERGENZA *



BISOGNA creare una discontinuità irriducibile a partire dalla situazione rivelatasi col fenomeno del Maggio-Giugno 1968; perché è da questa discontinuità che può realmente avviarsi un vasto movimento di creazione di una nuova vita.

Con la vittoria dell'antifascismo, nella guerra del '39-45, sono state eliminate tutte le forme organizzate che lottavano contro il capitale.

Con lo sviluppo dei mass media, si ha il recupero-integrazione di tutte le ribellioni contro il suo dominio.

Su scala mondiale, le lotte anticoloniali, che per un certo periodo indebolirono le metropoli capitalistiche occidentali, alla fine contribuirono al rafforzamento della comunità capitale che adesso domina globalmente l'intero pianeta.

Si è giunti così alla fine della serie delle rivoluzioni e allo sfuggimento del capitale.

Ma il trionfo del capitale pone contemporaneamente sia le condizioni della sua morte potenziale sia l'esaurirsi di ampi ci-

* In italiano nel testo, in quanto presentazione dell'omonima rivista. (N.d.C)

cli. Con l'agricoltura e l'allevamento gli uomini e le donne furono legati alla terra e assunsero un comportamento di dominio rispetto agli altri esseri viventi. Con la rivoluzione agricola, che segna l'insediamento del capitale nel dominio formale, si ha la separazione degli uomini e delle donne dalla terra: posti fuori della natura, liberati, sono stipati in necropoli. Col dominio reale si crea un'agricoltura senza terra, che viene a sua volta liberata, ponendo il possibile di altri divenire. Sul piano energetico, il capitale industriale nasce alla chiusura di un ciclo iniziato con la produzione del fuoco, almeno 400.000 anni fa: trasformazione dell'energia meccanica in energia termica; la macchina a vapore postulò la realizzazione della trasformazione inversa. Ma il capitale poté svilupparsi solo ricorrendo ad altre fonti di energia: elettrica, nucleare ecc. Nella sua incapacità a trovare una forma energetica che non gli nocca si rivela forse meglio l'inadeguatezza di questo mondo al divenire femino-umano.

Esaurimento delle fasi storiche e rottura dei cicli: tali sono i dati della realtà modificata dal capitale. L'erranza sfocia nella divagazione e l'umanità è sempre più addomesticata.

Si ha la fine del patriarcato e la perdita di contenuto di qualsiasi comportamento umano, così come l'incapacità di tutte le istituzioni a contenere la nuova realtà che le contraddizioni, semplicemente inglobate durante i venticinque secoli che hanno determinato la nostra situazione attuale, possono nuovamente manifestarsi producendo un vasto campo di possibili erratici.

La specie umana ha colonizzato l'intero pianeta, ed è giunta alla fine del suo processo di sviluppo estensivo; si impone il suo sviluppo intensivo, il quale presuppone che essa ritorni a vivere unicamente nelle zone più adatte alla sua rea-

lizzazione; ciò permetterà contemporaneamente a tutte le altre forme di vita di accedere allo stesso divenire.

Così, a qualunque livello ci si ponga, ci si sente invischiati, intrappolati; si è di fronte all'impasse. Che soluzione trovare a tutto questo intreccio di domande e di problemi? Le lotte contro l'ordine costituito da parte di vari marginali non giungono a destabilizzare alcunché.

Quindi, bisogna emergere:

- dalla morte potenziale del capitale, la cui decomposizione può liberare vari possibili che porteranno solo al rafforzamento della sua combinatoria demoniaca, intrappolando tutti i tentativi di porre una contraddizione, una alternativa;

- da un intero sviluppo tecno-scientifico che fu necessario per adattare la specie alle condizioni di vita sconvolte proprio a causa della sua azione; la scienza, generalmente, non si sviluppa se non per contenere una mutilazione, nel mentre mutila essa stessa; il caso più probante è quello della medicina, sempre più dilagante man mano che la specie degenera. Bisogna dunque emergere dalla malattia, prodotto culturale che si esprime sotto la forma puramente corporea o mentale; la follia è sia dell'anima sia del corpo;

- dalla rappresentazione determinata da secoli di proprietà privata, parcellizzazione, trionfo del principio di utilità, valorizzazione, capitalizzazione, fenomeni i quali implicano la dissociazione dell'unità specie-cosmo, che fonda la separazione, il pensiero binario, la combinatoria generalizzata;

- dall'arte, sotto le sue varie forme, dalla scienza, dalla filosofia e dalla religione, che sono modalità della rappresentazione di un tipo di umanità determinata da un modo di vita plurimillenario. Bisogna emergere dall'accumulazione di tutte queste opere e porre la questione della validità-necessità, per il presente e per l'avvenire, di ciascuno di questi modi di

rappresentazione, tanto piú che il capitale è rappresentazione materializzata che, daccapo, si spiritualizza, si smaterializza;

- da un'incompiutezza piú e piú volte ripetuta, dall'antico sogno, sviato a diverse riprese, di arrivare a una «società umana»; dunque da una erranza millenaria e occorre riflettere su di essa: quali ne furono i possibili? Con questa ricerca dovremo comprendere che il linguaggio, natura costrittiva in quanto prodotto realizzato da cui bisogna emergere, fu un mezzo per realizzare la specie ma anche un elemento motore di separazione; che la parola come ridondanza di vita blocca dei possibili in cui l'uomo ha errato; che il pensiero, fenomeno attraverso cui accediamo alla riflessività profonda e ci realizziamo veramente quale specie diversa nel cosmo, non è solo un fenomeno umano, ma un modo che la vita ha di porre di nuovo tutti i possibili effettuati e di ricercare altre vie. È in queste possibilità e in queste vie, appassionatamente imboccate e seguite, che si produsse l'erranza, perché il pensiero ha la determinazione della separazione, della negazione che può stabilire un iato tra la specie e il mondo! Se non cogliamo intimamente la nostra specie-phylum e il suo posto nel divenire-mondo, siamo condannati a errare. Per evitare una tale eventualità, che potrebbe essere solo una decadenza progressiva, bisogna abbandonare ogni antropocentrismo che c'invischia in una visione immediata in cui non possiamo piú percepire a qual punto siamo diversità e continuità;

- dall'immediato asfissiante e da tutta la catena di mediazioni che implica per il fatto di essere avvenuto, e far percepire il fremito di qualcosa di nuovo; questo nuovo ha bisogno di uscire da una stretta determinazione biologica per far sbocciare un fenomeno vita in cui il gesto, la parola, il ritmo, l'immaginazione troveranno un'armonia unitaria.

Non bisogna essere una semplice risorgiva di quello che venne represso, inibito o negato, incluso in contraddizioni inglobate nel divenire del capitale. Occorre veramente un'emersione della dimensione femino-umana. Tutti i possibili consentiti dall'irruzione di un certo modo di vita (di un certo rapporto con la natura) sono stati esauriti; non si tratta di fare una rattoppatura tra alcuni di essi (una ricombinazione), ma di creare affinché si apra un altro arco di vita.

Dunque:

Emergenza perché un nuovo mondo si appresti ad avvenire e perché il suo avvento è urgente; altrimenti la specie umana e anche la vita nella sua totalità rischiano l'estinzione.

§§§

NON c'è un modo unico e vincolato per emergere, ma una molteplicità, poiché si può farlo a partire da diversi livelli (percorrendoli tutti, o escamotandone alcuni). Può esserci compatibilità di cammini e la rivista deve permettere di verificare la realtà delle convergenze apparenti; si potrà così realizzare l'unione di tutti coloro che avvertono le diverse impasse nelle quali siamo e vogliono uscire dal ghetto in cui si è catapultati dal momento in cui si rifiuta questo mondo.

L'obiettivo della rivista è di superare il binomio sé-altri (spesso posto antagonisticamente); questo implica in modo particolare che non si blocchi la dinamica altrui. Inoltre, ogni persona che scriverà in *Emergenza* lo farà in funzione del proprio cammino, perché la rivista, espressione dell'e-

mergenza di un'altra terra, non può limitarsi a esprimere una corrente determinata e neppure un movimento di unificazione. Essa vuole esporre il diverso di un oltrepassamento del capitale, di una rottura totale con esso. Di conseguenza ciascuno deve prendersi le proprie responsabilità. Si deve evitare di ricomporre un racket unendo delle persone, ma è opportuno anche che ciascuno eviti di divenire un racket rinchiudendosi in un'idea. Si deve lottare anche contro il ripiegamento puramente individualista, dove si può trovare un bozzolo protettivo, colmo di disprezzo per gli altri.

Emergere e andare verso dove? Agli animatori di questa rivista l'esprimerlo, a partire dal loro modo di percepire le impasse e i possibili di una emersione.

Emergere è una vasta apertura, perché è una lacerazione della realtà attuale. Emergere, come una catena montuosa nel corso della sua orogenesi lenta ed eruttiva, è la creazione di un mondo nuovo dove tutti coloro che avvertono l'impossibilità di vivere in questo mondo possano già trovare una base di riflessione e prendere forza.

Niente è irrimediabilmente determinato, non siamo arrivati alla fine della nostra specie. Al contrario siamo all'aurora di un immenso divenire, a condizione di comprendere bene ciò che è irrimediabilmente finito.

Emergenza dev'essere il fremito di una «nuova vita», essendo testimonianza di un immediato, di una nuova sensibilità, che tende a sfuggire alla realtà del capitale.

Ne deriva che *Emergenza*, essendo una rivista di riflessione e d'immediatezza, affronterà tutte le sfere dell'attività umana. Dovremo situare il nostro momento storico respingendo la rappresentazione ufficiale con la sua cronologia storica fondata sull'apparizione di Cristo. Infatti il nostro mondo è nato più di 500 anni prima, col sorgere della polis greca, mo-

mento approssimativo della divergenza tra Oriente e Occidente. Più vicino nel tempo, sarà necessario lottare contro la mistificazione antifascista, e precisare come si presenta la fase storica in cui la teoria del proletariato non è più operativa. Inoltre, nella prospettiva dell'unione in corso della specie, la storia degli altri popoli (africani, amerindi ecc.) esigerà l'intera nostra attenzione.

Mediante lo studio storico, ci è già possibile evadere da una realtà che ci sta addosso come un incubo; con ciò si vedrà anche che siamo determinati da un «essere» col quale non possiamo più transigere: il capitale.

Questa ricerca storica ci permetterà di considerare ogni genere di rappresentazione che venne esclusa, condannata: l'astrologia, l'alchimia ecc., non per trovare una ricetta, ma per integrare la totalità della dimensione dinamica umano-femminile.

Ci si renderà conto che la volontà di ricominciare tutto, di ripartire da zero è un vecchio sogno che affiora in vari miti; ci si porrà allora la questione di sapere se semplicemente non ne stiamo riattualizzando uno, o se realmente ci troviamo in una situazione nella quale dobbiamo per forza creare. Contemporaneamente, la riflessione ci permetterà di percepire la nostra continuità di specie e l'effettività di un «progetto» molto antico, ma realizzabile forse solo adesso.

Questa ricerca si soffermerà sui diversi movimenti di lotta contro il capitale, e individuerà l'importanza del movimento proletario, mostrando come solo al suo interno poté nascere la riflessione fondamentale sul divenire del capitale e su quello della specie; se anche esistettero individualità in grado di amplificare il campo di conoscenza femino-umano, non giunsero mai a cogliere il fondamento stesso del nostro divenire;

questo perché solo il movimento proletario andava alla radice degli avvenimenti.

Poiché si tratta d'intraprendere un altro modo di vita, la nostra indagine verterà sui modi aberranti di nutrirsi, vestirsi, curarsi da parte della nostra specie; da lí l'importanza che daremo a un movimento come l'igienismo, rispetto al quale alcuni di noi preciseranno il loro percorso e le loro prospettive.

Piú immediatamente, la questione della violenza e del terrorismo (soprattutto per l'Italia) è un punto su cui dovremo definire i nostri contorni.

Questa è un'evocazione di quanto deve essere trattato, un'evocazione delle preoccupazioni fondamentali di coloro che offrono questa rivista a tutti quelli che vogliono vedere la realtà in faccia — quella della stagnazione e dell'impasse — e cercano d'individuare la possibilità di uscirne. Certo non sono stati segnalati tutti gli argomenti. I lettori se ne renderanno conto. Potranno contribuire con la loro manifestazione affinché siano affrontati diversi temi qui non segnalati, e forse nemmeno presi in considerazione.

A ciascuno seguire la propria via... per incontrarsi!

Luglio 1980

§ § §

NON c'illudevamo, pubblicando la rivista *Emergenza*, che incontrasse subito e obbligatoriamente un grande successo. I fatti hanno confermato la nostra previsione. Si può imputare quest'assenza d'eco a un difetto di presentazione: la qualità tecnica era abbastanza scarsa, le difficoltà di diffusione ecc. Ciò è indubitabile, ma insufficiente. Ci fu, da una parte, in vari articoli pubblicati, una troppo debole afferma-

zione di ciò che *Emergenza* vuol rappresentare e testimoniare; dall'altra, l'ostacolo della fase post-gruppuscolare — più o meno antirackettista (ma il racket è spesso concepito solo come un gruppo e non egualmente come un individuo supporto di un'idea più o meno autonomizzata), antimilitantista, che è il prodotto e l'organizzazione della disunione — impedisce ogni convergenza immediata e qualunque ricerca degli altri, questa fase, caratterizzata inoltre dalla perdita di riferimenti essenziali, generatrice di passività, di fatalismo-rassegnazione, inibisce ogni entusiasmo e slancio creativo.

Di conseguenza, occorre ricordare la necessità dell'unione, che non deve obbligatoriamente farsi attorno a coloro che redigono questa rivista, da cui la frase finale della presentazione del 1980: «A ciascuno seguire la propria via... per incontrarsi!».

Rifiutare la pratica gruppuscolare, evitare ogni situazione che conduca a essere posti come centro, non deve indurci a una ghettizzazione. Si deve evitare ogni marginalizzazione. La grande perdita degli uomini e delle donne è quella della dimensione comunitaria, della *Gemeinwesen*; occorre riacquistarla. È l'emergenza del desiderio di *Gemeinwesen* che noi vogliamo segnalare come momento fondamentale del rifiuto del divenire del capitale.

La comunità femino-umana può esistere solo attraverso una molteplicità di comunità di base insediate nelle zone più favorevoli allo sviluppo della nostra specie. Quel che deve emergere, e che è certamente in procinto di farlo, sono piccole comunità tendenti a integrarsi nella natura senza immergersi e integranti tutto il divenire tecnico della specie. Da un lato, vi saranno sempre più tutti gli elementi del processo di morte del capitale (e ciò che può derivarne), in particolare gli immensi agglomerati urbani e il loro impatto

mortifero su di una natura sempre piú mineralizzata, dall'altro piccole comunit  volte sia alla «resurrezione» della natura, e con ci  al salvataggio della specie, sia alla realizzazione di un progetto invariante nel fenomeno vita: il dispiegamento della riflessivit .

Le catastrofi future non risparmieranno nessuno. Potranno sopravvivere solo coloro che avranno rotto con l'erranza millenaria e ricercato un'altra via di realizzazione-affermazione della specie.

Febbraio 1982





Der Nie- mand.