

JACQUES CAMATTE

PRECISAZIONI A DISTANZA DI TEMPO

(*Précisions après le temps passé*)

Avevo sperato in una rapida pubblicazione dei testi che precedono. Non se ne è ancora fatto nulla.<sup>1</sup> Il tempo trascorso, quantunque non abbia permesso di portare a termine un lavoro esaustivo, consente di approfondire la riflessione. Le precisazioni che seguono sono quindi da considerare come una serie di sommari approcci al tema.

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

Il 1914 aveva segnato la fine della democrazia politica e l'inizio di quella apocalisse di cui ho parlato in *Marx e la Gemeinwesen*. Un intero ciclo si concludeva con un crollo spaventoso. Per quanto concerne il polo rivoluzionario, il 1914 segnò la fine del movimento operaio e l'avvio della fase gruppuscolare, mettendo in evidenza l'impossibilità per il proletariato di portare a termine una propria missione, come la rivoluzione russa avrebbe definitivamente confermato in maniera ancora più impressio-

nante. Una grande speranza era stata irrimediabilmente spezzata. A partire da quel periodo nascono due idee fondamentali che perdurano e sono ancora oggi dominanti: la barbarie e la decadenza. L'idea di decadenza ha due fondamentali origini: tra i marxisti, con la loro teorizzazione della decadenza del modo capitalistico di produzione (MPC); in O. Spengler, col declino dell'Occidente. La barbarie era già stata intravista da Marx, ma sarà Rosa Luxemburg a indicare la famosa alternativa, più volte ripresa in seguito: «Socialismo o barbarie».

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

Nel mio articolo *Il KAPD e il movimento proletario* (*Invariance*, n. 1, II serie) ho fatto un'esposizione dei fondamentali movimenti politici e sociali tedeschi. Vorrei qui indicare i corrispondenti fenomeni teorici, ricordando che alla fine del secolo XIX la Germania si trovava all'apice del progresso tecnico e della razionalizzazione produttiva. Verrà presto soppiantata dagli USA.<sup>2</sup>

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

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

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

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

I presupposti del capitale — i primi momenti del suo sviluppo — potevano accontentarsi della logica formale aristotelica. In seguito è stato necessario spingere all'estremo la binarizzazione completa e, nello stesso tempo, trattare quanto era stato prima escluso al fine di rimmetterlo in circolazione e renderlo operativo. La logica di Hegel, più totalizzante, non poteva essere utilizzata, non foss'altro per ragioni di carattere ideologico: il suo rapporto col marxismo. Inoltre, per quanto essa anticipi l'intero divenire del capitale, non è malleabile, operativa. Comunque la miglior prova che la logica hegeliana non è incompatibile col capitale sta nel fatto che, attualmente, si tende a integrarla in una rappresentazione scientifica enciclopedica, totalizzante (cfr. E. MORIN,

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

*La méthode 1. La nature de la nature*). Proprio per questo, all'inizio del secolo si poté assistere a una vera esplosione della logica, che del resto non può essere separata dallo sviluppo della matematica: Frege, Hilbert, Cantor, Gödel, Wittgenstein, ecc. A partire da quel momento saranno gettate le fondamenta dell'attuale edificio che permette un completo adattamento e una totale sottomissione del pensiero.

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

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

La Germania non era soltanto il luogo in cui venivano a compiersi gran parte di notevoli trasformazioni nell'ambito del pensiero, bensì anche il luogo in cui veniva affrontato il problema della *crisi delle scienze europee* (Husserl), crisi che non doveva riguardare tanto l'adeguamento della scienza alle esigenze della rappresentazione del fenomeno capitale. Infatti Husserl non la poneva in questi termini, ma in realtà ciò che egli postula come scienza è un fondamento della rappresentazione-capitale:

La scienza fondata, e che va fondata, in modo universalmente apodittico risulta così, come ho già detto, la funzione necessariamente più alta dell'umanità: essa rende possibile il suo sviluppo verso un'autonomia umana personale e onni-comprendiva — l'impulso vitale dell'umanità, giunta al suo grado più alto» (*La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, p. 287).

Inoltre Husserl si occupa fundamentalmente della validità universale del pensiero occidentale:

Solo così sarebbe possibile decidere se l'umanità europea rechi in sé un'idea assoluta e se non sia un mero tipo antropologico empirico, come la Cina o l'India; e inoltre: se lo spettacolo dell'europeizzazione di tutte le umanità straniere annunci la manifestazione di un senso assoluto rientrante nel senso del mondo o se non rappresenti invece un nonsenso storico (p. 45).

Tutto questo non esprimeva altro che la volontà di generalizzazione-omogeneizzazione del capitale, razionalità nata con la stessa filosofia greca.

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

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

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

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

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

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

ha tentato di rendere effettivo il suo progetto, legandosi alla rivoluzione in atto.<sup>3</sup>

Una migliore comprensione di tutti questi dati è possibile se si tiene conto del fatto che, proprio in Germania, è sorto e si è sviluppato tutto un movimento di riflessione, intorno prima alla società borghese e poi a quella capitalistica, movimento che in Germania si è anche esaurito; e che esso è andato incontro al movimento reale che avrebbe potuto dargli adempimento: problema, questo, del congiungimento di entrambi per arrivare a una trasformazione della società. Tale problema concerne fondamentalmente una riflessione sulla rivoluzione francese e sulla rivoluzione industriale in Inghilterra. Hegel è il primo filosofo a integrare veramente l'economia politica nella sua opera (cfr. soprattutto *Jeneuser Realphilosophie*, 1805-1807). La debolezza dei successivi filosofi, come dei diversi teorici che si sono occupati del divenire degli uomini e delle donne, consiste del resto proprio nell'aver misconosciuto e trascurato questa sfera di problemi. Il movimento giunse al suo apogeo negli anni Quaranta del secolo scorso, all'epoca dei dibattiti tra i giovani hegeliani, che produssero i contributi più densi: la comunità (Feuerbach), l'individuo (Stirner). L'aspetto fondamentale di quei dibattiti stava tuttavia nel fatto che, nello stesso tempo, si imponeva la necessità di trovare il legame con un movimento pratico (quindi di collegare in qualche modo la ragion pura alla ragion pratica) che tendesse a sovvertire il mondo. Da qui la posizione di Marx che pose le basi di una frattura: esiste una classe che tende all'emancipazione della società e vuole realizzare quanto la filosofia ha posto come esigenza fondamentale; occorre operare dentro al movimento degli oppressi per facilitare il suo congiungimento con quello del pensiero, realizzando così la riconciliazione della ragione teorica e pratica. Una riflessione di ampio respiro sulla specie e sulla sua unifi-

cazione non può proporsi che a partire da tali presupposti.

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

Con la scuola di Francoforte<sup>4</sup> si è avuta l'ultima affermazione di una tensione riflessiva, ma con tendenza debolissima per quanto riguarda il collegamento col movimento rivoluzionario. Si tratta soprattutto dell'opera di Horkheimer e di Adorno che hanno come essenziale componente l'antiimmediatezza.

La filosofia di Adorno, insieme a quella di Heidegger, segna la fine della filosofia<sup>5</sup> sul suo stesso terreno, dal momento che essa è interpretazione di un fenomeno già avvenuto: l'accesso del capitale alla comunità materiale, a rappresentazione. È una filosofia critica dell'identità e del rifiuto dell'identificazione, una filosofia della vita, non in quanto Adorno

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

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

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

la utilizzi come principio esplicativo fondamentale, bensì in quanto essa è rifiuto della morte, dell'accaduto: la catastrofe.<sup>6</sup>

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

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

La risposta al problema si trova in *Dialettica dell'illuminismo*, di Horkheimer e Adorno.<sup>7</sup>

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

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

Ciò che gli uomini vogliono apprendere dalla natura, è come utilizzarla ai fini del dominio integrale della natura e degli uomini (p. 14).

Da qui:

Potere e conoscenza sono sinonimi (p. 16)...

L'illuminismo si rapporta alle cose come il dittatore agli uomini: che conosce in quanto è in grado di manipolarli [...]. Il dominio sulla natura si riproduce all'interno dell'umanità (p. 132).

La logica del dominio implica il sorgere del soggetto:

L'emergere del soggetto è pagato col riconoscimento del potere come principio di tutti i rapporti (p. 19).

A partire da questo momento, processo di conoscenza e processo di dominio si concatenano:

Il distacco del soggetto dall'oggetto, premessa dell'astrazione, si fonda nel distacco dalla cosa, a cui il padrone perviene mediante il servo (p. 24).

La volontà di dominare la natura, di distinguersi dagli animali, è il primo elemento di risposta; il secondo, il «tutto è possibile» che s'impone con lo sviluppo dell'illuminismo. Non che questo sia formulato in termini netti e chiari, ma risulta dall'analisi che si potrebbe fare del capitolo «Juliette, o illuminismo e morale». Il risultato è appunto che l'emergere dell'illuminismo resta un momento di separa-

trionfo della logica del dominio. ¶ Adorno attaccò spesso questa corrente. Nella «Introduzione» a *Dialettica e positivismo in sociologia* (estratto da *Soziologische Schriften* 1, Suhrkamp) scrive: «Il positivismo [si tratta qui del campo sociologico, n.d.r.] interiorizza le costrizioni che la società totalmente socializzata esercita sul pensiero (affinché esso funzioni in essa), imponendogli determinati comportamenti mentali. È il puritanesimo della conoscenza» (p. 691). ¶ Aggiungiamo che, volendo eliminare la contraddizione in maniera definitiva, il positivismo ha avuto come compito l'eliminazione del diverso. quindi la realizzazione dell'identificazione assoluta.

zione e di autonomizzazione che pone il problema dell'identità dell'essere umano.

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

Auschwitz non è un semplice accidente. Né il pensiero è innocente. Questa la tragica constatazione più volte ripetuta da Adorno. Per salvarlo egli stabilisce:

Se la dialettica negativa stabilisce l'autoriflessione del pensiero, allora ciò comporta in maniera tangibile che il pensiero debba pensare anche contro se stesso, almeno oggi, per essere vero. Se esso non si misura con quanto c'è di più estremo, che sfugge al concetto, è allora già in partenza una sorta di quella musica d'accompagnamento con la quale le SS amavano coprire le urla delle loro vittime (*Negative Dialektik*, p. 356).

Molto prima dei nuovi filosofi, Adorno aveva determinato il limite del pensiero classico tedesco:

Lo spirito del mondo, degno oggetto di definizione, sarebbe da definire come catastrofe permanente (p. 312).

Molto prima di loro, egli aveva posto la riflessione come punto di partenza di una intollerabilità di essere e ad essere in questo mondo.

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

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

Confrontarsi con Hegel è confrontarsi col capitale; rifiutare il capitale è rifiutare Hegel. Tuttavia Adorno, esattamente come Marx,

non ne è pienamente consapevole: da qui la sua mancanza di radicalità e di una (sua) rottura assoluta con Hegel e con la dialettica. Ciò appare chiaramente in *Negative Dialektik*, che si presenta come un antisistema:<sup>8</sup>

C'è infine una misura nel sistema — la parola d'ordine sociale in voga è integrazione — misura che, in quanto dipendenza universale di tutti i momenti da tutti, supera come invecchiato il parlare di causalità; vano è ricercare cosa possa essere stata la causa all'interno di una società monolitica [...] La causalità si è, per così dire, ritratta nella totalità: all'interno del suo sistema essa diventa indiscernibile (p. 262).

Adorno riconosce perfettamente il divenire totalitario e risponde anticipatamente al problema che diversi teorici si pongono oggi in maniera diversa: quale è la contraddizione che attraversa il sistema e ne può provocare lo squilibrio? Ma benché abbia riconosciuto che il capitale si pone in quanto natura (*ens naturalissimus*), in quanto totalità, non è stato tuttavia capace di constatarne l'accedere alla comunità e il manifestarsi in quanto rappresentazione — quantunque in *Negative Dialektik* egli parli degli uomini come quanta di ideologia. Si arresta perciò a una denuncia dell'ideologia totalitaria, svelandone l'invasione di ogni ambito umano.

Negare che vi sia un'essenza, significa mettersi dalla parte dell'apparenza, dell'ideologia totale, quale l'esistenza è frattanto divenuta (p. 169).

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

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

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

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

Nella sua critica dell'identità egli se la prende in modo particolare con Hegel per il suo presupposto dell'identità soggetto-oggetto, libertà-necessità ecc. E dimostra chiaramente fino a qual punto una filosofia del genere, per realizzarsi e trovare la propria verità, abbia bisogno di assorbire il non-identico, l'eteronomo, l'eterogeneo, e a quale violenza debba ricorrere per fare questo. Essa è dispotica. A tale proposito Adorno fa la seguente osservazione:

La coscienza si vanta di riunificare quanto essa ha dapprima arbitrariamente separato in elementi [ciò che fa effettivamente il capitale, *N.d.R.*]; da lì deriva il concomitante tono ideologico di ogni parlare di sintesi (p. 175).

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

Per essere effettiva l'identità deve passare attraverso l'identificazione, la quale è un processo di omogeneizzazione che Adorno denuncia come ne denuncia la conseguenza: l'integrazione dell'individuo e l'adattamento cui viene costretto.

Il processo di autonomizzazione dell'individuo, funzione della società di scambio, si conclude con la sua eliminazione tramite l'integrazione (p. 257).

La dinamica reale di quanto ho detto prima si trova nel divenire del capitale, che deve rendere tutto identico a sé perché nulla ostacoli il suo processo: è quanto si realizza con l'accedere del capitale a rappresentazione di se stes-

so, compimento dell'identità soggetto-oggetto teorizzata da Hegel. Si può comprendere ciò sulla base di quanto Marx scriveva nei *Grundrisse*.

Il processo d'identificazione è quasi giunto al termine:

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

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

La filosofia è nata in Grecia contemporaneamente al processo di dissociazione del complesso sociale e alla necessità di dare forma a una nuova comunità. I presupposti del capitale furono fondati allora.

Oggi esso si è costituito in comunità materiale. La filosofia si conclude nell'interpretazione di questo realizzarsi e nel tentativo di opporsi un'ultima volta all'irreparabile. È proprio questa una fonte del pensiero di Heidegger, che però Adorno non comprende in termini precisi.

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

L'ambivalenza delle parole greche, per essere risalente all'indistinzione ionica tra materiali, principi ed essenza pura,

non viene vista come insufficienza ma piuttosto come superiorità dell'originale. Essa deve risanare il concetto di essere dalla ferita della sua concettualità, cioè dalla scissione tra pensiero e pensato (p. 76).

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

In tal modo Adorno si preclude la possibilità di realizzare un ritorno a un «arcaismo». Non può accettare la posizione del Partito Comunista né il materialismo marxista e neppure la posizione di Marx, nei termini in cui quest'ultimo conserva il punto di vista hegeliano della totalità. La soluzione di Adorno è di proporre una resistenza, un'affermazione della negatività, basandosi in definitiva sui principi formali della democrazia. In questo egli anticipa il pathos dei nuovi filosofi; il che dimostra ancora una volta che in Francia la filosofia non è altro che una rimasticatura di quanto è stato prodotto oltre Reno.<sup>10</sup>

<sup>10</sup> I nuovi filosofi hanno sostituito Auschwitz col Gulag e si domandano come vi si possa essere arrivati. Rispondono: per colpa dei padroni del pensiero. Che ridicola riduzione dell'opera della scuola di Francoforte e di quella di Adorno in particolare! ¶ Glucksmann ripete spesso: «Pensare è dominare». Ora, lo studio di Adorno è costituito proprio nell'individuare il dominio, il suo luogo d'origine e il suo modo di attuarsi. Inoltre, cosa sostiene la *Dialettica dell'illuminismo* dove, tra l'altro, si trova questa definizione: «La storia del pensiero in quanto organo di dominio»? ¶ Non si può rispondere a un problema che non ha ragione di esistere o che, quanto meno, è male impostato. Ma se risposta potesse esserci, andrebbe ben al di là di quella di Adorno e Horkheimer, quindi ben oltre le superficialità dei nuovi filosofi. In effetti, poiché i filosofi della scuola di Francoforte hanno mostrato che Auschwitz (quindi il

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

Gulag) affonda i suoi presupposti in un lontano passato, andrebbe detto che occorre abbandonare un certo modo di vivere seguito per millenni. ¶ Nel confronto fatto tra scuola di Francoforte e nuovi filosofi (come, più avanti, tra questi e Heidegger, non m'importa tanto mettere in evidenza il plagio operato dai secondi, quanto mostrare fino a che punto c'è impasse e come il pensiero ruoti su se stesso. ¶ Per essere appena più preciso, cito un passo da *Contro una sì lunga assenza*: «Con il realizzarsi della comunità-capitale abbiamo avuto lo strutturalismo, discorso adeguato alla totalità capitale compiuta e allo svuotamento del soggetto-essere (tema caro a Lévi-Strauss. In tal modo tutto è stato assorbito, tutto svanisce nella struttura, inevitabile perché la comunità è dispotica. Da qui, necessariamente, l'affiorare del quesito: qual è l'essere-soggetto di questa totalità — di questo essente — che fonda la realtà? Ecco la canzone dei nuovi filosofi. canzone già intonata da altri prima di loro e però mai riconosciuta. Il problema del potere rimpiazza il problema dell'essere, giacché i nuovi filosofi non possono neppure porre più la questione sotto l'angolazione della filosofia tradizionale. essendo essa sparita. Heidegger poteva ancora farlo, perché aveva percepito l'evanescenza dell'essere, la sua decadenza (*Verfallen*), la sua scomparsa. Ed è su un altro lato simile a questo che si fonda il flirt dei nuovi filosofi attuali con Heidegger. Una volta realizzata la comunità del capitale, questo non può abolirsi nel suo essente: ciò significherebbe la sua sostantificazione-oggettivazione. dunque la sua propria negazione. Deve invece affermare il proprio essere; vuole continuare la propria emancipazione, sfuggire a tutte le costrizioni. compresa quella del suo essere divenuto. Il discorso dei filosofi sull'essere-potere è lo stesso modo che ha il capitale per ritrovarsi-porsi in quanto essere; ecco perché, dato che ignorano l'origine e il divenire del capitale, i nuovi filosofi possono ritrovarsi benissimo dentro la tematica heideggeriana dell'essere gettato nel mondo! ¶ Il loro pensiero

Questo atteggiamento deriva dal fatto che Adorno non si fa alcuna illusione sulla possibilità di un congiungimento tra movimento riflessivo e movimento insurrezionale contro il capitale.<sup>11</sup> In compenso Marcuse conserva l'antico comportamento teorico di Marx. Ma, non potendo più fare appello al proletariato, ha trasposto la sua speranza sugli strati marginali: studenti, neri. È l'ultimo tentativo compiuto dalla scuola di Francoforte per salvare

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

<sup>11</sup> In *Riflessioni sulla teoria delle classi* (1942) Adorno mette in evidenza quanto il concetto di classe ha di problematico: il che lo porta ad affermare la necessità di mantenerlo e trasformarlo. Accetta la teoria sociologica che pone in evidenza l'importanza delle bande, delle gangs, dei rackets, però è del parere che sia necessario studiarli a partire dalla teoria delle classi. Sottolinea l'impotenza della classe operaia a spiegare l'assenza di una ribellione di classe fa questa osservazione essenziale: «L'onnipotenza della repressione e la sua invisibilità sono la stessa cosa». ¶ In *Individuo e organizzazione* (1953) mostra la tendenza al carattere sempre più totalitario di ogni organizzazione, costantemente minacciata dalla spersonalizzazione (burocrazia); ogni individuo è funzionalizzato e si percepisce «come utensile, come mezzo e non come fine». ¶ Infine in *Marginalia su teoria e prassi*, scritto dopo il 1960 come studio del rapporto teoria-prassi, dopo aver denunciato l'immediatismo, il concretismo e l'attivismo, Adorno perviene a una fenomenologia del racket.

quest'unione che i teorici tedeschi hanno ricercato dopo la Rivoluzione francese.

Tutta la filosofia di Adorno sfocia nella ricerca di un'etica che permetta di sopravvivere alla catastrofe: come essere uomo quando tutto crolla e si sviluppano violenza e barbarie? A questo interrogativo egli risponde con *Minima Moralia*, libro alquanto eccezionale e inclassificabile, in cui partendo dall'autopsia della società borghese da lui in parte rimpianata, compie «ante litteram» una critica della vita quotidiana,<sup>12</sup> critica dell'arte, dell'illumi-

per i cui membri «la discussione serve solo alla manipolazione.. Adorno ha più volte sottolineato l'integrazione del proletariato, convinto che nessuna forma d'attivismo avrebbe potuto trarlo fuori da essa (cfr. *Kritik. Kleine Schriften zur Gesellschaft*, Suhrkamp). ¶ Per Horkheimer è la stessa cosa. Nel 1968, presentando *Teoria critica* scriveva: «La volontà rivoluzionaria del proletariato s'è ormai trasformata in attività immanente alla società, adeguata alla realtà. Almeno per ciò che riguarda la coscienza soggettiva, il proletariato è integrato».

<sup>12</sup> In Francia Adorno è poco conosciuto. Vale quindi la pena di riportare alcune citazioni da quest'opera, che è stata scritta durante la Seconda guerra mondiale e nel periodo immediatamente successivo, a dimostrare fino a che punto l'autore anticipava i tempi: «Alla fine, la saggezza degli psicoanalisti diventa effettivamente ciò per cui la ritiene l'inconscio fascista dei magazine di cronaca nera: la tecnica di un racket tra gli altri, specializzato nell'incatenare a sé irrevocabilmente, individui sofferenti e senza prospettive, per comandarli e sfruttarli» (*Minima Moralia*, p. 57). ¶ L'ultimo grande teorema dell'autocritica borghese è diventato un mezzo per assolutizzare [si tratta ancora della psicoanalisi, n.d.r.] nella sua ultima fase l'alienazione borghese e per vanificare anche il sospetto dell'antichissima ferita, nella quale si cela la speranza di qualcosa di meglio per il futuro» (p. 59). Viene qui denunciato «ante litteram» il totalitarismo della psicoanalisi lacaniana. Per Lacan, non si può vivere senza padrone, quindi senza psicoanalisi. ¶ «Il carattere femminile, e l'ideale di femminilità su cui si modella, sono prodotti della società maschile. L'immagine della natura indeformata sorge solo nella deformazione, come antitesi di questa. Là dove finge di essere umana, la società maschile educa nelle donne il proprio correttivo, e attraverso questa limitazione rivela il proprio volto di padrone spie-

nismo ecc. È un'etica della resistenza che gli consente di tollerare l'insopportabile ma che lo rende anche poco ricettivo del movimento giovanile e gli impedisce di comprendere il Maggio-giugno '68. Ciò ha reso ancora una volta palese l'impossibilità di un incontro tra movimento riflessivo in posizione negativa rispetto all'ordine costituito e movimento più o meno spontaneo che voleva distruggere questo stesso ordine.

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

tato. Il carattere femminile è il calco, il negativo del dominio, ed è quindi altrettanto cattivo. Quella che i borghesi — nel loro accecamento ideologico — chiamano natura, non è che la cicatrice di una mutilazione sociale. Se è vero, come afferma la psicoanalisi, che le donne sentono la loro costituzione fisica come conseguenza di una castrazione, esse intuiscono — nella loro nevrosi — la verità [...] La menzogna non consiste solo nel fatto che la natura è affermata solo là dove è tollerata e inquadrata nel sistema: ma ciò che nella civiltà appare come natura, in realtà è agli antipodi della natura stessa: è la pura e semplice oggettivazione» (p. 88). ¶ «Mentre l'organizzazione della vita non lascia più tempo al piacere consapevole di sé e lo sostituisce col regolare esercizio di funzioni fisiologiche, il sesso, liberato da ogni inibizione, è in realtà desessualizzato» (p. 165). ¶ «Anche dove non c'è nulla da macinare, il pensiero diventa un allenamento all'esecuzione di ogni sorta di esercizi [...] Pensare non significa ormai altro che sorvegliare — in ogni istante — la propria capacità di pensare» (p. 191). Infine, questa frase situazionista «ante litteram»: «Non si dà vera vita nella falsa» (p. 29). ¶ Per concludere, aggiungiamo che Adorno non poteva parlare di vita quotidiana, che è una strana riduzione del concetto di vita privata, come riduzione estrema del concetto stesso di vita.

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

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

Questo movimento riflessivo, per poter realizzare quanto andava esaltando, non ha dovuto cercare il congiungimento con un movimento pratico, giacché si trattava di opporre resistenza sulla base di qualcosa che era già organizzato nell'insieme sociale. Allo stesso modo, oggi i nuovi filosofi non sono alla ricer-

ca di nulla: si contentano di rendere pubblica la propria resistenza. Del resto non potrebbero appoggiarsi che sul vuoto — e lo sanno benissimo — poiché non resta più nulla di concreto su cui costruire.

Il movimento nazista può invece dare l'impressione di aver realizzato un congiungimento autentico. Esso fu infatti una più o meno spontanea unificazione di diversi rottami di una catastrofe, quella del 1914-'18 protrattasi nella guerra civile, che stroncò altrettanto brutalmente la teoria della destra e quella della sinistra.

Da qui il suo sincretismo sul piano teorico come il suo amalgama sul piano umano, avendo unito ai nostalgici dell'antica Germania tutti i delusi, gli sradicati, i declassati di destra e di sinistra.

Con la sua riflessione sull'essere, la filosofia di Heidegger — normalmente etichettata di destra — rappresenta una presa di posizione di fronte all'accedere del capitale alla comunità, alla realizzazione del suo essere che è nello stesso tempo perdita dell'essere da parte degli uomini e delle donne. Giacché non di questo essere si tratta, ma dell'Essere referenziale assoluto quale è il capitale. Si ha la stessa mistificazione avuta con Hegel.

Ciò che dunque importa nella definizione dell'umanità dell'uomo come esistenza è che l'essenziale non è l'uomo, ma l'Essere come dimensione dell'ekstaticità dell'ek-sistenza (*Lettera sull'umanesimo*, p. 98).

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

Esprimendo l'esteriorità dell'uomo rispetto all'essere, Heidegger non fa che mostrare la realtà degli uomini e delle donne rispetto al capitale, nonché la loro condizione, dimessa ed esaltata a un tempo, di essere nell'esistenza del capitale stesso.

L'uomo non è il signore dell'essente. L'uomo è il pastore dell'Essere. In questo «meno» l'uomo non rimette nulla, anzi guadagna in quanto perviene nella verità dell'Essere. Guadagna l'essenziale povertà del pastore, la cui dignità consiste nell'esser chiamato dallo stesso Essere a guardia della sua verità (pp. 108-9).

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

Come si è visto a volte a proposito della critica che ne fa Adorno, c'è in Heidegger la ricerca di una pienezza, il rifiuto della dicotomia — che fonda la perdita — e un rimettere in discussione la tecnica:

La tecnica è nella sua essenza un destino storico essenziale della verità dell'Essere in quanto giacente nell'oblio (p. 107).

In effetti essa è un prodotto che gli sfugge e che manifesta l'oblio dell'essere. L'uomo non è più che un fare — tema della filosofia occidentale dopo il Rinascimento — che si oggettiva in un avere. La tecnica comporta una condotta nella quale l'essere diviene inessenziale, giacché è sempre al di fuori di lui che le soluzioni vengono formulate. Più che un «destino», la tecnica tende a formare un essere: il capitale.

Paradossalmente, se Hegel ha rappresentato la fine della filosofia dal punto di vista sistematico, Heidegger sembra ne rappresenti l'inizio. Prende strade nuove e tuttavia non sa se in realtà queste sbocchino da qualche parte

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

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

All'origine di entrambi i movimenti riflessivi (di sinistra e di destra) sta il fatto che la Germania, in ritardo rispetto all'Inghilterra e alla Francia, si è trovata di fronte alla scelta di dover battere o meno le strade imboccate da questi due paesi. Ma la Germania, ricca d'una grande varietà di culture, non voleva perdere la propria identità. Da qui la lentezza del processo di instaurazione del capitale, il cui trionfo sarà assicurato dalla guerra del 1870, che porterà automaticamente alla perdita tanto paventata. Risultato tuttavia non definitivo. La prova migliore ne è che, durante la crisi attraversata dal MPC prima, durante e dopo il 1914, tutti i temi che avevano assillato la cultura popolare e colta del paese riaffiorano con

un risorgere del romanticismo o di un lontano passato medioevale, come meravigliosamente conferma il cinema espressionista.<sup>13</sup> I film tedeschi di quel periodo esprimono lo smarrimento di fronte all'emergere della modificazione dei rapporti sociali fondamentalmente caratterizzati dalla loro autonomizzazione, un fenomeno difficilmente percettibile al suo sorgere. Era il montare di una forza che tagliava implacabilmente le radici. Il movimento nazista voleva restituire un'identità alla Germania: da qui la sua teorizzazione di una società «non capitalista» e il culto del passato nazionale, indispensabile a esorcizzare la paura provata dai tedeschi di fronte all'incognita sociale.

I tedeschi non hanno potuto evitare il capitalismo né limitarne lo sviluppo a una fase molto breve; tanto meno il comunismo è stato in grado di radicarsi. Ciò ha segnato la fine della Germania in quanto nazione e la scomparsa di qualsivoglia originalità tedesca che avrebbe potuto fondare l'essere di una particolare comunità al di fuori del capitale. Ma è stata anche la fine del movimento riflessivo e della speranza di trovare in una classe determinata il soggetto capace di realizzare tale riflessione. In Russia, le due correnti di origine tedesca hanno alimentato il pensiero e l'azione degli slavofili e dei populisti. In entrambi i casi, il problema posto era di impedire lo sviluppo del capitalismo.<sup>14</sup> La prospettiva del salto del modo capitalistico di produzione, indicata dai populisti e che Marx fece propria, rappresenta il momento rivoluzionario più radicale della fine del secolo XIX. Sfortunatamente non poté realizzarsi.

Il secondo sommovimento si verifica negli anni Sessanta del nostro secolo, in un momento in cui nell'Occidente il capitale si è vera-

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

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

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

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

Sul piano filosofico si è visto come il progetto di Hegel (la sostanza deve divenire soggetto) venga realizzato dal capitale.<sup>15</sup> Successivamente si è avuta solo una filosofia negativa: l'interpretazione del rifiuto di qualcosa che prima era stato ricercato; oppure una interpretazione positiva, più scienza che filosofia: lo strutturalismo. Si offrono ancora due possibilità: la prima — già sfruttata — è l'interpretazione dell'evanescenza e la ricerca dell'essere, l'esistenzialismo; la seconda derivante dal-

la desostanzializzazione degli uomini e delle donne, è una filosofia negativa della sostanza, una filosofia relazionale, nella misura in cui non contano più gli esseri umani bensì le relazioni che essi intrattengono tra loro.

Questa seconda filosofia interpreterebbe l'erigersi del sociale in assoluto. Se la cultura, come l'intende Lévi-Strauss, nasce con lo scambio dei beni, delle donne e delle parole, si può allora constatare che gli esseri umani sono totalmente assoggettati a essa, realtà esterna. Essi non producono che cultura e non producono più per se stessi, ma direttamente per lo scambio, cioè per gli altri e in quanto esseri astratti, giacché il capitale ne è la mediazione reale. Ogni essere deve rimettere in circolazione le afferenze di ogni sorta che ha potuto ricevere (spossessamento e desostantivazione). Invece dello scambio dei beni, si avrebbe così il movimento del capitale in senso stretto, invece dello scambio delle donne la combinatoria sessuale, e come scambio delle parole il dispotismo del linguaggio.

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

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

Il linguaggio è il substrato fondamentale anche per altre teorie, come quelle proposte da vari psicoanalisti fra cui Lacan, tutte approdanti allo stesso risultato: l'interpretazione

<sup>15</sup> Cfr. *A proposito del capitale*, in *Invariance*, n. I, serie II.

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

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

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

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

Negli Stati Uniti il movimento degli anni Sessanta si caratterizza per la ricerca della concretezza;<sup>16</sup> da qui l'importanza di un'arte che più di ogni altra ha mantenuto i legami col dato naturale: la musica. È più facile recuperare ritmo e sensualità grazie a essa che attraverso qualsiasi altra manifestazione artistica. Quindi il ruolo importante nella ribellione contro il capitale, che a partire dallo stesso periodo hanno avuto nel mondo i diversi grup-

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

pi musicali. In effetti essi non pretendono — e ciò è fondamentale — di fondare una nuova corrente artistica o una nuova arte, ma vogliono semplicemente essere in grado di ricuperarsi e di esprimersi agli altri per poterli ritrovare. Affermandosi mediante la musica essi recuperano il ritmo, così come attraverso la riattivazione dell'artigianato recuperano il gesto.<sup>17</sup>

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

Per cogliere meglio questo fenomeno è necessario integrarlo nella dinamica della vita del capitale, nel suo rapporto con gli uomini e con le donne. Al suo sorgere, sono determinanti le classi estreme: proletariato e borghesia. Da qui la necessità di una mediazione, giacché il capitale non è ancora in grado di produrre lo Stato. Nella fase successiva, mentre la classe borghese è rimpiazzata dalla classe capitalista, il capitale muove alla conquista dello Stato. In seguito, col formarsi della comunità, determinanti diventano gli strati intermedi (nuove classi medie) che operano nel processo di realizzazione del plusvalore (circolazione allargata). Grazie a queste il capitale potrà realizzare il proprio dominio reale sull'insieme della società (si veda, ad esempio, il nazismo). Lo sviluppo della comunità materiale fa poi sí che gli estremi gradualmente svaniscano e che si abbia ancora solo una massa intermedia: cosa che comporta il contemporaneo svanire del concetto di classe. quindi attraverso il fenomeno di mediazione (circolazione del capitale) che il capitale giunge al

dominio completo, dominando gli estremi che lo avevano posto. Da tale momento, per regnare esso ha bisogno di una mediazione che scaturisca da se medesimo, dal suo stesso interno, e che corrisponda al processo di antropomorfizzazione di cui ho altre volte parlato: la rappresentazione, così come si manifesta attraverso i mass-media. I quali sono, insieme, la cultura e il mezzo per trasmetterla, gli strumenti dell'umanizzazione (il messaggio è il medium, come afferma MacLuhan, la cui opera in questo campo resta fondamentale). I mass-media operano la mediazione tra comunità materiale e comunità spirituale o cultura nel senso ideale del termine (campo del pensiero). Trattandosi di una mediazione, viene lasciata la possibilità di credere che siano neutri e che quindi esista una separazione tra sfera materiale e sfera spirituale. Credere perciò che sia possibile partecipare con la sfera materiale alla società del capitale, sottraendosi con quella spirituale: la mistificazione è compiuta.

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

Così, dopo la fine degli anni Cinquanta i giovani si rivoltano contro la mediazione fondamentale che rende possibili adattamento e sottomissione, nello stesso tempo in cui vuol far credere agli esseri umani di esser pur sempre umani, anzi più umani che mai. I giovani si sono resi conto che dovevano rivoltarsi contro se stessi, contro l'essere capitale loro iniettato attraverso la mediazione capitalerappresentazione che dovrebbero mutuare per accedere agli altri. Si può dire che essi si sono inconsciamente aggrappati all'essere sociale prodotto da migliaia d'anni dalle relazioni sociali, alla cultura in senso lato. Da qui il fiorire della cultura underground, della cultura alternativa, della controcultura, come pure la ricerca

<sup>17</sup> A questo proposito, come riguardo al rapporto arte-rivoluzione e arte-capitale, si veda più avanti «Beaubourg: il cancro del futuro».

della comunità, la volontà di uscire da questo mondo, di non partecipare più alla sua costruzione; la volontà di trasformarsi acquisendo una nuova sensibilità e ritrovando attitudini ormai perdute. Per raggiungere questo scopo e strutturare rapporti nuovi tra conscio e inconscio, un'intera generazione ha potuto rivendicare l'impiego della droga<sup>18</sup> come un mezzo per recuperare un concreto sempre più evanescente. Questo mondo è tanto infestato di astrazioni, ogni uomo e ogni donna sono tanto ridotti a particelle neutre, la realtà è stata ai giorni nostri distrutta a tal punto che il viaggio nella droga rimpiazza le due soluzioni dei romantici: il culto di sé e l'immersione nella natura. In effetti essa consente, a chi ne fa uso, di affondare in una natura umana in cui sembra possibile riacquistare una piena realtà-identità. Nel far questo, la generazione degli anni Sessanta è rimasta vittima dell'illusione tecnica: salvarsi grazie all'uso di una determinata sostanza. Con ciò, se il suo ruolo decisivo è stato quello di provocare una frattura irrimediabile all'interno della rappresentazione dominante, questa generazione si è di fatto suicidata.

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

Altro dato essenziale del movimento è di avere compreso che si può comunicare realmente ed efficacemente solo attraverso un vis-

<sup>18</sup> È stato Gianni Collu a segnalarmi questo aspetto (la droga come acido che distrugge il vecchio corpo) dell'uso della droga negli USA. Ciò mi è stato confermato dalla lettura di diversi libri su questo paese: in particolare, *Acid Test* di Tom Wolfe. ¶ In altre epoche, uomini e donne sono ricorsi a diversi metodi per trasformare il proprio corpo e accedere a un altro mondo. Per esempio, il digiuno veniva normalmente impiegato a tal fine presso certi gruppi gnostici.

suto e non grazie a un discorso, filosofico o politico che sia. Il guaio sta nel fatto che ciò è presto degenerato in un culto dell'immediatezza e in un rifiuto di qualsiasi riflessione teorica: da qui il vicolo cieco e l'impotenza di tale movimento. Se il primo sommovimento ha espresso la fine della società borghese, questa volta si può dire di trovarci di fronte alla fine di una certa umanità. Per comprendere ciò, è necessario esaminare brevemente il risultato del secondo sommovimento, come si può constatare a dieci anni dal Maggio 1968.

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

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

Dopo la guerra del Vietnam e le conseguenze che ne sono derivate, è anche svanita l'idea-speranza degli Stati Uniti come terra dell'utopia. Ciò è stato ulteriormente confermato dall'affare Watergate. Per quanto riguarda la Francia, probabilmente il movimento situazionista<sup>19</sup> esprime l'ultimo sussulto di una

<sup>19</sup> Ciò corrisponde molto bene alla tradizione «spettacolare» del movimento rivoluzionario della Francia, non sempre immune da fanfaronate. Il situazionismo ha fatto del *détournement* una sorta di pubblicità per la rivoluzione a venire. Si trattava di incitare le persone a farla. La pubbli-

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

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

Come la Francia, dopo la Seconda guerra mondiale l'Italia ha conosciuto un'intensa capitalizzazione che ha provocato l'evanescenza

cità si è vendicata stravolgendo il situazionismo per incitare le persone a vivere dentro questo mondo (impiego di proposito il termine «situazionismo» per indicare che non riduco a questo l'Internazionale Situazionista). ¶ Inoltre la pubblicità è gioco. Uomini e donne ritrovano in essa la dimensione ludica, se non perduta, oggi almeno estremamente ridotta, come spiega Huizinga in *Homo Ludens*. Ora, mediante il gioco, si tenta di realizzare i possibili; perciò il capitale doveva necessariamente recuperarlo nella sua rappresentazione pubblicità. Il gioco è anche presente nello spettacolo, nella festa. Ciò è stato poco studiato, perfino dai situazionisti, i quali proprio per questo dovevano diventare oggetto di un «recupero». ¶ Nel movimento insurrezionale dei giovani contro il capitale esiste anche una dimensione ludica che esprime, in maniera diversa, la volontà di recuperare l'immaginazione, determinazione fondamentale del gioco.

del suo carattere nazionale.<sup>20</sup> In questo paese Bordiga ha avuto in una certa misura lo stesso ruolo svolto da Adorno in Germania. Per lui la «catastrofe» è il fallimento della Terza Internazionale. Ne è causa l'immediatismo che ha fatto accettare la democrazia all'interno del movimento operaio, indebolendo questo a tal punto da renderlo incapace di dare l'assalto alle cittadelle del capitale.

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

La resistenza non poteva realizzarsi che a partire da una certezza del futuro («La rivoluzione è certa quanto un fatto già accaduto») e

<sup>20</sup> P.P. Pasolini è stato molto sensibile a questa trasformazione. in Scritti corsari esprime tutto il suo sgomento di fronte a questa irreparabile distruzione, tanto più che egli non vede alcuna prospettiva! Carlo Michelstaedter (1887-1910) interpreta molto bene il carattere dualistico dell'Italia, arretrata e nello stesso tempo sviluppata. Nella sua opera *La persuasione e la rettorica* anticipa tutta una serie di temi che, in seguito, diventeranno dominanti. Egli ha intuito in maniera impressionante cosa stava per diventare l'umanità, percependo il divenire del dominio reale del capitale, per quanto non abbia preso in esame questa sfera economica. C'è una preoccupazione dell'essere che fa pensare ad Heidegger. Il futuro gli appare come gravitazione che aspira l'essere dentro un indefinito, dentro una insoddisfazione permanente. Rende palese la lacerazione dovuta alla separazione, all'assenza della *Gemeinwesen*, come pure una critica della scienza e della tecnica. La sua riflessione procede oltre la percezione dell'alienazione, perché essa coglie il totale dissolvimento degli esseri. Non è un caso se è morto suicida. Michelstaedter suggerisce infine una tesi assai seducente che cercherò di tradurre in termini accessibili: Aristotele sarebbe il trionfo dell'opportunismo; bisogna accettare gli uomini quali sono e dar loro una conoscenza a ciò conforme.

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

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

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

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

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

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

Ma non si tratta solo dell'Occidente!

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

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

In seguito ad antichi fattori storici — colonizzazione e schiavismo — e a fattori più recenti — frantumazione delle diverse etnie —,

l'Africa non può offrire un'alternativa. Le antiche comunità sono degradate più che mai, il dominio del capitale si è intromesso fin troppo sull'intero tessuto sociale, affinché sulla loro base sia possibile lo sviluppo di un diverso modo di vita in termini autonomi. Sarebbe possibile fare analisi più dettagliate riguardo anche ad altri paesi e dappertutto si constatarebbe la stessa evanescenza delle nazioni come sintomo di un'altra modalità, con la quale si manifesta l'impasse che da alcuni anni mettiamo in evidenza nei diversi settori della vita.<sup>21</sup>

Si ha dunque una generalizzazione dell'impasse, come conseguenza del fallimento di soluzioni alternative sulla base delle nazioni e come conseguenza del fallimento dell'internazionalismo.<sup>22</sup> Questo fatto mette in luce che in nessun caso la soluzione da proporre potrà essere eurocentrica. Quella che viene percepita come perdita di qualcosa è proprio la fine di un mondo e di diversi mondi senza la simultanea percezione di ciò che deve prenderne il posto, giacché ciò non si manifesta affatto in maniera tangibile. Da qui l'immenso vuoto che invade tutto, creando la «crisi» e insieme la necessità che si formi una nuova strutturazione. Questa fine non è di ieri. Come si è visto con l'opera di Adorno, essa era percepibile a partire dalla fine della Seconda Guerra mondiale. Diversi fenomeni sono in-

tervenuti a mascherarla: la guerra fredda, le rivoluzioni anticoloniali e soprattutto lo sviluppo dei consumi che durante un certo periodo, ha potuto colmare un vuoto. Con la crisi dei 1973 l'inutilità di questi consumi, già precedentemente più volte riconosciuta, si è manifestata in pieno.

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

Una sempre più invadente ideologia del «pellegrinaggio in Oriente», esprime molto bene il fenomeno. Che c'è nel *Siddharta* di H. Hesse? La vita è tanto una serie di morti quanto una lunga solitudine, un morire senza il cessare della vita. La soluzione proposta è quella di uscire dal ciclo delle vite, entrare nel nulla. L'esaltazione della vita sotto forme diverse, ad esempio di un fiume, è di fatto quella di un dio che chiama a una morte annientatrice; non è il fiume in se stesso a essere esaltato,

<sup>21</sup> Particolarmente interessante è il caso d'Israele. La creazione di questo Stato segna la fine della comunità ebraica nella sua specificità. Dati i suoi caratteri meramente capitalistici, tutti quelli che gli si oppongono, se vogliono trovare una soluzione al passo coi tempi sono portati a oltrepassare il quadro della comunità ebraica tradizionale (è chiaro che possono manifestarsi opposizioni anche sulla base della vecchia fede). La pace che si profila — qualunque ne sia la forma — rivelerà meglio questo dato, giacché la minaccia di distruzione dello Stato d'Israele ha potuto mascherare finora la rottura storica. ¶ Inoltre il problema dell'identità e quello dell'essere straniero in questo mondo non sono più appannaggio degli ebrei, sicché viene a essere cancellata una particolarità in più. Nello stesso tempo si pone a tutti l'obbligo di pensare una comunità umana nella quale la diversità non verrà abolita.

<sup>22</sup> Cfr. in proposito *Marx e la Gemeinwesen*.

bensí ciò che esso testimonia: un dio, l'unità nella quale piú nulla è. Il nulla è ben il complemento della comunità dispotica, come la metempsicosi è la dinamica della struttura.

All'interno di una simile comunità dispotica non c'è amore, nessuna comunicazione è possibile.

L'individuo non può trasmettere nulla né ricevere nulla: la saggezza non si comunica. In ultima analisi, quando si cercano gli altri si tratta di una ricerca di ciò che in loro procede verso dio, non si tratta mai degli uomini e delle donne concreti, carnali.

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

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

La diffusa percezione della fine dell'umanità manifesta la crisi profonda della rappresentazione, nella quale gli esseri umani conserva-

no ancora una certa importanza. A ciò si aggiunga la percezione della catastrofe futura. La crisi si manifesta almeno a partire dal 1969, con momenti di esplosione febbrile. Come può superarla la comunità capitale? I rimedi che il rapporto del Massachusetts Institute of Technology proponeva di applicare a partire dal 1975 non sono stati presi in considerazione, mentre il sistema continua a imbarlarsi. L'unica soluzione che resta è la gestione della catastrofe, l'autogestione generalizzata della morte.

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

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

Siamo pervenuti a uno stadio di esaurimento dell'umanità e della natura; a partire da qui, ci si spalanca davanti l'era delle catastrofi. Esaurimento percettibile già da alcuni anni. Non è un caso che su *Le Monde diplomatique* del luglio 1975 si trovasse un articolo intitolato *Si è rotta la macchina del pensiero?*. Di fatto il pensiero, di sinistra come di destra, è stato

pensiero contro il capitale e ciò anche quando esso sbagliava l'obiettivo, finendo in definitiva col contribuire al suo sviluppo.

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

In tal modo si rivela (e questo è il risultato dei due sommovimenti di questo secolo) l'errare dell'umanità ma pure ciò che è la specie umana.<sup>23</sup> Una specie non immediata, che sente ogni sorta di possibili non ancora realizzati e vuole che tutto sia possibile (da qui la sua perversione, in quanto produce il capitale nel quale attualmente si realizza); una specie che contemporaneamente si rivela inadeguata al proprio essere biologico (da qui la scossa del Maggio 1968). Attraverso questo vasto movimento di smarrimento e incertezza la specie umana può dunque cogliere la propria realtà che può svilupparsi solo al di fuori di questo mondo del capitale, solo rompendo con la follia di voler dominare la natura, ma questo pone la necessità di un modo di vita assolutamente diverso. In particolare, la specie deve mettere fine alla sua fase di sviluppo estensivo sul pianeta, per ripiegarsi sulle zone nelle quali il suo sviluppo non crei alcun problema e permetta alle altre forme di vita di continuare la propria evoluzione. La specie non ha da cercare la propria identità, bensì il proprio posto nel continuum-Vita.

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

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

Alla base del mito esso [l'illuminismo, *N.d.R.*] ha sempre visto l'antropomorfismo, la proiezione del soggetto nella natura. (*Dialettica dell'illuminismo*, p. 14). Alla base dell'antropomorfosi sta l'esteriorizzazione di tutte le facoltà degli uomini e delle donne, la loro reificazione. Il mito era l'uomo, ora il mito stesso è il capitale, nel senso attribuitogli da M. Eliade: paradigma di condotta. Così, ai giorni nostri, si vede il combinarsi di ciò che è stato prodotto nel corso di migliaia di anni.

Siamo oppressi dalle diverse rappresentazioni rielaborate nella rappresentazione del capitale che domina tutto. Religione, arte, letteratura e pensiero sono stati in generale fenomeni di resistenza e di soggezione; né sono in alcun modo indenni da un'infamante adattamento. Questo è ciò che palesa la nostra situazione attuale. L'impasse che la caratterizza costringe a rivelarci l'esistenza del male, di un male assoluto che non può essere né tollerato né emendato: il capitale che noi, uomini e donne, attraverso un'orribile dialettica abbiamo generato nel corso di uno smarrimento millenario. Per ciò che riguarda terapeutiche e speranze, si può dire che all'interno di quest'arco storico tutto sia stato immaginato. La soluzione non risiede nella ricerca di una magia nuova, generatrice di una speranza rinnovata, né in quella di un «uomo nascosto» negli stessi termini in cui è stato cercato un dio nascosto, né in quella di divenire dio.

Dieci anni ci separano dal Maggio 1968. Essi costituiscono la fase della negatività. Hanno visto lo scacco di una moltitudine di correnti «anti». Ciò conduce a un vasto processo di dissoluzione e al vuoto. La rivoluzione c'è già stata. C'è ben stata frantumazione di un edificio (anche se questa si è verificata nella sua determinazione distruttiva più che in una affermazione positiva: il costituirsi della nuova

società tanto desiderata). Ciò è forse dovuto al fatto che l'accelerazione dei processi fa sí che, appena innescata la rivoluzione, venga messa a punto la controrivoluzione che le è congenita, ristrutturando su un altro piano quanto è stato frantumato (meccanismo di sviluppo del capitale che distrugge le unità primordiali — per esempio, unità uomo-terra, uomo-utensile — e le ricompono nella struttura che gli è propria, nella fabbrica, per quanto risulta dagli esempi sopra riportati). Ciò è stato percepito da molti. La rivoluzione è ricuperata non appena prende slancio; da qui lo scoraggiamento che caratterizza la nostra epoca. Le catastrofi imminenti e la completa dissoluzione che fa perdere agli uomini e alle donne ogni energia, impongono una rottura con la rappresentazione rivoluzionaria, con la dinamica della rivoluzione.

Non si tratta di lottare contro il capitale, contro l'adattamento e la sottomissione, né di «fare la rivoluzione», ma di dare inizio a un'altra dinamica di vita. Nel maggio 1973 scrivevo:

Nessun ottimismo ci sussurra che entro cinque anni comincerà la rivoluzione effettiva: la distruzione del MPC (*Contro l'adattamento e la sottomissione*, in *Invariance*, n. 3, serie II).

Essa non si realizzerà attaccando direttamente il capitale, ma è invece abbandonandolo che esso potrà crollare. Dopo il Maggio, quel che conta per noi è essenzialmente la creazione di nuovi rapporti affettivi per un ridispiegarsi della vita. Ecco quanto si rivela con urgente acutezza a dieci anni dal grande sommovimento del Maggio 1968. Ecco quanto il nostro divenire disvela: il momento che ci si offre è quello della creazione femino-umana.

Nota bibliografica del traduttore Tutte le citazioni del testo sono state riportate seguendo di massima le traduzioni apparse in Italia. Per quanto riguarda *Dialettica negativa*, si è invece preferito tradurre direttamente dall'edizione tedesca.

Ringrazio Gianni Carchia per il suo aiuto. TH. W. ADORNO, *Minima Moralia*, Torino, Einaudi, 1974.

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

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

MAX HORKHEIMER — TH. W. ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo*, Torino, Einaudi, 1966.

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

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

Gennaio 1978