

TESTI DI JACQUES CAMATTE (II)

## L'INTERVISTA RILASCIATA NEL 2000 A PIERO COPPO



VERSO i 17, 18 anni, ero studente di Liceo a Marsiglia e sono stato dapprima attratto, attraverso un amico che se ne occupava, dall'induismo, perché era un'apertura enorme rispetto a ciò che sentivo di angusto nel pensiero occidentale. Poi ho incontrato, tramite un compagno di scuola, un anziano operaio immigrato dall'Italia, Otello Ricceri, che era in contatto con elementi di quella che veniva chiamata la «Sinistra italiana». Mi fece conoscere non solo Marx, che già iniziavo a conoscere per conto mio; ma soprattutto Bordiga, che ne attualizzava il pensiero.

Amadeo Bordiga mi permetteva di situarmi rispetto alla guerra. Sentivo che il campo nazista, quello democratico e tutto il problema della resistenza, non mi riguardavano affatto; e Amadeo sosteneva appunto che tutto ciò non ci riguardava, che il problema era la rivoluzione, come ritrovare quella tematica fondamentale. Questa era per me una risposta di un'importanza basilare. Lo stesso avveniva per ciò che riguardava il fenomeno coloniale, una questione che in quegli anni era sempre più attuale. Sentivo che la posizione comunista ufficiale era di repressione e non di accettazione del movimento di liberazione di quei popoli; ma nello stesso tempo avvertivo tutti i limiti che potevano esserci in quello che poi si sarebbe chiamato terzomondismo. Quello che mi importa va della



Jacques Camatte ha oggi 65 anni. L'ho incontrato, insieme ad alcuni amici, nei primi giorni di Giugno di questo anno nella sua bella casa nel Quercy, in Francia, tra boschi di vecchie querce e giovani alberi che lui stesso ha piantato. [...] gli ho chiesto di raccontare, pur nel poco tempo che avevamo, i punti cruciali del suo percorso per presentarsi ai lettori italiani che non lo conoscessero. Mi sembrava che la parola detta consentisse all'Autore di essere presente al lettore in modo più immediato. Ho registrato e trascritto pressoché integralmente; trascrizione che poi Jacques Camatte ha rivisto, introducendo qualche correzione e precisazione.

PIERO COPPO

6 Luglio 2000

↳ Piero Coppo, padre italiano dell'etnopsichiatra, dall'ininterrotta amicizia e partecipazione intellettuale con Camatte, è morto lo scorso 11 giugno. È questo anche un doveroso ricordo. ❀

dinamica di Bordiga, è il situarsi rispetto a tutti questi popoli stando dalla loro parte ma senza accettarne tutta la teoria. È una tematica che allora iniziavo ad affrontare e che avrei incontrato ancora e poi sviluppato molto più tardi in un articolo, «Discontinuità e immediatismo?».<sup>1</sup>

I CAMATTE J. 1977 «Discontinuité et immédiatisme» in *Supplements à Invariance*, Série III, Luglio 1979.

Essere cioè in grado di vedere che altri uomini, altre donne operano una discontinuità senza essere io obbligato a abbandonare la mia posizione per prendere la loro. Perché essi rispondono a qualcosa di vero, di giusto, ma nell'immediato; ora il problema non è l'immediato, ma la totalità. Il problema non è dire: bene, magnifico, i fellagha buttano fuori i francesi; è cosa metteranno al loro posto. È qualcosa che va davvero verso il comunismo, come inteso da Marx e Bordiga, o che va invece verso un rafforzamento definitivo di tutto il sistema capitalista? Ora, è altamente probabile che questo vada verso un rafforzamento del sistema capitalista; ma nell'immediato non posso essere contro la lotta dei fellagha contro i francesi, perché la loro vittoria potrebbe consentire l'inizio di un processo rivoluzionario in Francia.

Poter teorizzare la questione dell'immediatismo è stato l'apporto di Karl Marx, in particolare nelle sue riflessioni sulla questione irlandese; e tutto l'apporto della Sinistra italiana, in particolare, evidentemente, quello di Amadeo Bordiga.

Nel '53 sono stato accettato in un piccolo gruppo informale di Marsiglia che si riferiva appunto alla Sinistra italiana. Ho partecipato con traduzioni, con piccoli articoli di attualità; e poi anche con un articolo di fondo sull'accumulazione, per dimostrare che quello che succedeva in Russia era una forma primitiva di accumulazione capitalista e non il socialismo, riferendomi a un testo di Amadeo per la riunione di Asti del '54, «Vulcano della produzione o palude del mercato».

Dunque il marxismo è stato per me determinante, ma non dimentico affatto di essere stato toccato dall'induismo. Ora, 40 anni dopo, lo riavvicino ma per un'altra via, attraverso l'opera di Swami Prajnanpad. È per me un uomo estremamente interessante: ha cercato di utilizzare la teoria di Sigmund Freud, e di fatto l'ha utilizzata, per cercare di rimuovere le inibizioni che impediscono a un uomo o una donna di integrare l'insegnamento classico dell'India, in

particolare quello del *Vedanta*. A questo scopo ha messo a punto un metodo che i suoi discepoli francesi chiamano *lying*, essere sdraiati, ma che sarebbe meglio chiamare *Manonasa*, il termine che utilizzava Swami Prajnanpad stesso, che sarebbe il fatto della distruzione del mentale. Quell'uomo ha molti discepoli in Francia e tra gli altri Frédéric Leboyer; ed è stato facendo una sessione di *Manonasa* che Leboyer ha rivissuto la sua nascita, ne ha rivissuto tutto l'orrore; e ha poi deciso di occuparsi di questo e ha scritto il suo libro bellissimo sulla nascita.

Tutto ciò mi interessa molto perché non basta che ci sia un altro mondo, un altro ambiente. Se l'individuo non diviene un'individualità, il polo dell'individualità, non può esserci altro mondo; e questo è un limite in Marx, che pure ha scritto molto sull'individualità. Ma ciò che alla fine traspare dai suoi scritti è la dimensione comunitaria. Vi restano in fondo sospesi tutti i problemi, che saranno risolti dopo la rivoluzione. Ora dico no, si tratta di un processo isomorfo, che cioè riguarda l'insieme della specie che deve sbarazzarsi del capitale; ma nello stesso tempo l'individuo che deve sbarazzarsi di tutto ciò che lo ingombra per arrivare a essere questa individualità. È la sinergia tra questi due movimenti che ci permetterà di arrivare a una comunità umano-femminile.

Dunque ho fatto i miei studi a Marsiglia. Seguendo una via non proprio di mia volontà, ma che era forse la sola che mi era offerta, ho studiato scienze naturali perché la facoltà era a dieci minuti da casa mia, mentre quella di lettere era a Aix e bisognava trovare alloggio, o mangiare là; e questo poneva problemi di costi che i miei non potevano affrontare. Era difficile per i miei, anche perché eravamo numerosi, mantenermi anche solo allo studio; ma visto che mi accontentavo di molto poco pur di studiare e non lavorare, ho potuto farlo. In ogni modo sono contento di aver studiato, soprattutto biologia e geologia; e poi, nel '58, a 23 anni, ho cominciato a insegnare biologia a Tolone.

A quell'epoca avevo già un'attività piú importante, si facevano relazioni teoriche in riunioni di gruppo, e anche un po' in riunioni che si chiamavano pubbliche, dove c'erano però quattro o cinque persone... Era un periodo in cui mi occupavo molto di tutte le rivoluzioni anticoloniali, dato che era proprio il loro momento. A Tolone facevo parte anche di un gruppo di studio economico e sociale creato, insieme ad altri, da gente del PSU. Lí ho fatto un lungo esposto su queste questioni ma senza nessun eco reale. Il rapporto col Partito Comunista era impossibile; il solo rapporto di discussione era farsi spaccare la faccia, punto e basta. E poi non avevo nessun interesse, non c'era niente da discutere con loro.

D'altro canto, cosí come sosteneva Amadeo, non ho mai fatto del proselitismo. Sono sempre stato persuaso che si è testimoni di una realtà, di una potenza teorica data, e poi la gente si determina rispetto a questo. Fare del proselitismo sarebbe stato per me prima di tutto avere dei dubbi su ciò che pensavo. Se ciò che penso è giusto, non perché è Jacques Camatte che l'ha pensato ma perché è il prodotto di tutto un lignaggio di uomini e donne, finirà per imporsi. Io sono qui solo per testimoniare la potenza di questo pensiero nel momento attuale. Quindi, mai del proselitismo. Ho parlato, certo, con molte persone; ma mai in questa logica, mai per raccogliere, come si dice, gente per fare il gruppo piú numeroso, mai.

Sono stato subito affascinato dalle formulazioni di Amadeo che diceva: noi non lottiamo, non siamo dei militanti; e poi diceva anche che dovevamo comportarci come se la rivoluzione fosse un fenomeno già accaduto. E questo per me era forte, perché voleva dire che potevo non essere piú invischiato, inghiottito dal mondo esistente; e che d'altra parte se in quel movimento che tendeva a chiamarsi partito, ma che non lo era davvero, si fossero riprodotti i modi di vita della società, allora non ne sarebbe valsa la pena. Dunque ciò che si poteva fare era vivere in funzione della società futura, comportarsi come

se la rivoluzione fosse già avvenuta; e questo per me era molto importante.

Nel '55 sono andato a passare le vacanze a Napoli, con la speranza di incontrare Bordiga ma c'era tutta una conventicola che proteggeva l'accesso a Amadeo e cosí sono rimasto quasi un mese senza vederlo. Alla fine, non ricordo piú neanche come, sono riuscito a incontrarlo e abbiamo mangiato alla Zi' Teresa, con personaggi che oggi sono tutti morti, come Ludovico Tarsia, che all'epoca aveva già 80 anni.

Io ne avevo 20 e passeggiavamo insieme, e lui diceva che facevamo un secolo in due. E poi abbiamo fatto il viaggio insieme per andare a Genova, dove c'era una riunione teorica: ce ne erano quattro all'anno. A quei tempi parlava solo Amadeo, ed era la cosa migliore perché cosí almeno venivano dette delle cose giuste. Ecco come l'ho conosciuto; poi ho iniziato a scrivergli, gli dicevo a che punto ero; ma mi ero premurato di dirgli che ciò che gli esponevo non necessitava obbligatoriamente una risposta, sapevo che era molto sollecitato. Gli proponevo delle cose, e nella misura in cui lui, nel suo divenire riflessivo, avesse avuto la possibilità di rispondere, andava bene. Sapevo comunque che erano cose che non sarebbero rimaste senza eco, e questo mi rassicurava. Non avrei scritto invano, questo lo sentivo profondamente.



**È** a Tolone che ho scritto il primo testo che ha portato poi, pur contro la mia volontà, una tempesta in quell'organizzazione: «Origine e funzione della forma partito».<sup>2</sup>

2 CAMATTE J. 1978 [1961] «Origine e funzione della forma partito» in *Verso la comunità umana*, Jaca Book, Milano, pp. 43-102.

Bordiga voleva che si lavorasse sulla questione della forma partito. Roger Dangeville, che parlava molto bene il tedesco, dato che era originario della Lorraine, cercava in Marx tutte le citazioni su quell'argomento. Nel febbraio del '61 è venuto a Tolone e nel giardino di una casa di amici mi leggeva dei brani, traducendoli direttamente dal tedesco, su quella questione. Io prendevo delle note; e sentivo forte per me la questione della *Gemeinwesen*. L'avevo già incontrata ma non mi si era mai imposta con tanta forza come avveniva lì attraverso quelle citazioni di Marx. Vedevo la connessione tra individualità e *Gemeinwesen*; non vedevo solo la teorizzazione del polo collettivo, che sarebbe arrivato al dato della comunità, ma era forte anche tutta quella tematica per la quale non è solo un raggruppamento di individui, la loro collezione, che può essere vista sotto il termine di *Gemeinschaft* o *Gemeinde* in tedesco. *Gemeinwesen* era qualcosa di molto più potente, perché *Wesen* è insieme natura, essere, essenza. Quindi era sí la comunità, ma non bloccata, in tutto il suo divenire; e dunque anch'io potevo non restare bloccato lì, ridotto a essere lì in una comunità. Da ciò derivava per me la forza di quel termine.

Cominciai a redigere il testo, e siccome era urgente, per una riunione che ci sarebbe stata da lì a poco, ho fatto un abbozzo e l'ho mandato; c'erano quindi dei punti neppure sviluppati, solo affermati. Ed è con grande meraviglia che ho visto poi la traduzione di tutto il testo ne *Il Programma Comunista* e sono venuto a sapere che era stato lo stesso Bordiga che aveva voluto che fosse pubblicato come contributo del gruppo francese. Ma ero io che l'avevo redatto; allora Roger Dangeville era d'accordo, ma un po' spinto da me. Poi, col passare del tempo, si è smarcato; e quando ne ha fatto la traduzione in tedesco ha messo più una sua visione. Il che non è male; ma ciò che era stato pubblicato allora erano le mie deduzioni dalle tesi di Marx.

Quel testo ha sollevato una tempesta nell'organizzazione, all'inizio sotterranea. Poi fu denunciato come un taglio rispetto alla politica, al partito, all'agitazione; e allora tutti si misero a dire: ma allora che ne è della pratica?

Torna sempre, questa teorizzazione della pratica. Quando le persone mi chiedono: «cosa dobbiamo fare?» è che non hanno capito, ma soprattutto che vogliono essere completa mente rassicurate. Allora: dimmi come devo comportarmi per essere davvero adeguato e poterla cavare. Dunque per me ciò significa il dubbio che hanno. Se non ho dubbi, so sempre operare in modo che ciò che penso si realizzi in una pratica. Viceversa, non è la ricerca di una pratica che mi per metterà di salvarmi.

Ecco cosa penso in rapporto a quel testo, che forse non pensavo pienamente allora; salvo la dimensione contro il dubbio, perché ciò che mi piacque in Bordiga e che ho sempre messo in evidenza è proprio la dimensione della certezza. Ecco perché cito spesso la famosa risposta di Amadeo a Giuseppe Berti. Nel momento in cui Bordiga parte per Mosca, Berti gli dice: ma allora vai a vedere la realizzazione del comunismo e gli fa dei grandi elogi di ciò che succedeva in Russia come se andasse a scoprire la verità. Bordiga risponde: ma il nostro marxismo scaturisce da qualcosa di forte, di potente; e anche se la Russia dei Soviet dovesse fallire, noi non cambieremmo in nulla le nostre tesi. E allora ho detto: ecco, questo è un uomo. Ha fatto il suo percorso<sup>3</sup> è capace di dire

3 [*Cheminement* in francese. A proposito della traduzione italiana di questo termine, che appare spesso nel testo, l'A. sottolinea in una lettera al traduttore (16 marzo 2000): «Non è possibile tradurre *cheminement* con con sentiero, o cammino. Il cammino, il sentiero, la via sono dei supporti sui quali l'uomo, la donna camminano. *Cheminement* non implica che ci sia una sola via, un solo sentiero, ecc... In questo mi oppongo alla tradizione buddista, egiziana (*maat*), islamica (*sharia*) e così a quella ebraica, taoista, ecc... La via in Budda appare come l'insieme delle prescrizioni per raggiungere il nirvana, e cioè è l'insieme delle prescrizioni di una terapeutica. Ora, io non propongo alcuna terapeutica. *Cheminer* implica



ciò che è. Ma è anche capace di riconoscere ciò che fanno gli altri, e in quello che fanno gli altri non si aliena, non si perde, non diventa bolscevico perché va dai bolscevichi, resta Amadeo Bordiga. E questo è potente. È il solo che ho incontrato; ne ho visti forse altri che però non sono stato in grado di sentire. Lui è il solo in cui ho visto questa dimensione, la sola che poteva risuonare in ciò che sentivo in me.

È proprio così: se si opera per la specie, si fa qualcosa di valido per la specie; e si deve essere capaci di farlo fino in fondo. Ma non si è i soli, gli unici, i «rappresentanti della specie»: questa idea è aberrante. Questo è, come diceva Bordiga, il battilocchio; ma colui che fa qualcosa per la specie è capace di affermarlo; e se c'è un qualche avvenimento che afferma cose straordinarie non perderà subito contatto con la sua propria realtà per accettare ciò che accade nell'immediato. Riconosce però la potenza di ciò che sta avvenendo. In questo senso è un essere non sviato [in francese, *détourné*, (*N.d.T.*)], capace di affermare fino in fondo. Se ha una posizione, questa posizione ha una finalità e l'affermherà fino a che possa realizzarsi. Se invece, quando si produce qualcosa di straordinario,

l'abbandono di questo mondo per ritrovare la naturalità in noi e nel mondo, è uscire dal bloccaggio indotto dal traumatismo iniziale generatore di una immensa ipnosi che ha immobilizzato la specie in uno stato di paura. Ne esce illudendosi, abbandonandosi a una attività febbrile, ecc... Trovare sempre nuovi supporti per alimentare l'illusione. Questa dinamica opera ugualmente e, direi, sinergicamente sulla scala individuale. *Cheminer* è compiere il processo di vita nella sua naturalità; è rimettersi nella continuità dove tutto è divenire, senza perdita di realtà, di sensazione della nostra individualità, della nostra idiosincrasia, della nostra sostanza-essenza. Voglio soprattutto insistere sul fatto di uscire dall'immobilizzazione che si traduce in noi con la presenza di uno stato ipnoide soggiacente a quello della veglia e anche del sonno e che a volte passa in primo piano e ci fa apparire come degli zombie.» Ho adottato quindi di volta in volta «percorso», «mettersi in cammino» e «progredire», soprattutto per indicare l'attività del movimento, e il suo senso aspecifico e aperto. (*N.d.T.*)

perdo ogni capacità di mantenere una prospettiva teorica, allora non ho la potenza che serve o la prospettiva teorica non regge.



**È** LA stessa dinamica che ho avuto quando ho conosciuto i situazionisti. Li ho conosciuti solo nel '68 — stavo allora a Parigi — e ho detto: ecco, questo è davvero qualcosa di notevole. Hanno visto che è nella vita di tutti i giorni, non nella vita in quanto militante, che si pone il problema: è nella vita di tutti i giorni, con mia moglie, i miei bambini, eccetera. Loro dicono qualcosa che tutte le persone della strada manifestano: vogliono dire ciò che fa loro male, che li disturba. Bisogna ascoltarli. Lì ho incontrato l'ascolto; la questione è di ascoltarli, non di dire no, guardate, Marx diceva questo e quello, non è così, non vedete questo, eccetera. No, che dicano fino in fondo, che arrivino fino in fondo, e allora potrò dire qualcosa. Ma fino a che uno non è andato fino in fondo, non sarà in grado di ascoltare; ora, non può andare fino in fondo perché è stato interrotto chissà quante volte; e bisogna che parli. Se comincio a dirgli: guarda, sono vent'anni che milito, io so, io ho la teoria, allora tutto ciò che riesco a fare è di essere il despota che schiaccia.

Ecco come mi pongo; ma non perché io dimissioni, perché dimissioni davanti ai situazionisti; proprio per niente. Riconosco che ciò che costoro dicono e fanno nell'immediato è qualcosa di notevole; e non mi interessa andare a dire: guardate che non avete fatto questo o quello... Non mi interessa. Ciò che loro hanno detto e che il movimento di Maggio ha manifestato, ecco, questo è importante. E senza sa-

perlo, la teoria situazionista era in tutte le teste, anche di quelli che volevano contraddirli, i gruppuscoli trotskisti ecc. Perché se non lo avessero avuto nella testa, non avrebbero potuto far nulla, e quindi erano costretti a essere un po' situazionisti... Quindi questo è l'importante. E tutti quegli operai che arrivavano, che non avevano mai scioperato, e discutevano; e poi arrivava il militante sindacale che diceva: ma lo sciopero, ve lo abbiamo sempre detto, c'è questo e quello... È vero, l'avete detto, era da dire; ma ora lui lo dice ed è ciò che bisogna ascoltare. Se volete che uno abbia una posizione rivoluzionaria deve andare fino in fondo e non, appena apre bocca, dirgli: c'è un discorso teorico già elaborato, eccetera. Così proprio non va.

In definitiva ciò che mi ha più interessato nel discorso situazionista, e che ebbe una larga eco nel movimento di allora, è stato il concetto di *détournement*. Sentivo che designa un fenomeno di cui i situazionisti, come i loro adepti, erano inconsapevoli. Dopo trent'anni di riflessione, sono arrivato a percepire questo fenomeno in modo tale che mi piace conservare il concetto dandogli un contenuto frutto di questa riflessione e di un ascolto profondo di me stesso.



Ho imparato il tedesco quando ero militare, nel '63. Perché Roger Dangeville diceva: non puoi capire davvero Marx perché non sai il tedesco; e questo dava luogo a tutta una serie di polemiche. Così ho imparato il tedesco e mi sono reso conto che la critica di Roger mi aveva aiutato molto; aveva ragione. Ritornando al testo «Origine e funzione della forma partito», quel passaggio, nel '61, è stato fondamentale

per me perché a partire da lì, nel corso della mia riflessione teorica, nei miei rapporti con la sinistra, con tutto il movimento e poi con le correnti marxiste, ho messo in evidenza la dimensione della *Gemeinwesen* in Marx e anche quella dell'individualità; ma questo è stato più difficile.

«Origine e funzione della forma partito» aveva portato quel piccolo partito a elaborare una tesi che diceva che ci sono i teorici, gli accademici, che non si occupavano che di teorie, tra i quali io; e poi quelli che si occupavano della prassi, e volevano fare agitazione. In Italia questa tesi ha dato luogo alla produzione di un supplemento del giornale, che si chiamava *Spartaco*, dedicato all'agitazione sindacale, destinato piuttosto all'agitazione interna all'organizzazione, per dire: siete in regola, se fate agitazione. Era tuttavia completamente aberrante; e in più così le poche possibilità di avere dei contatti erano perdute, perché invece di cercare, quando per esempio si incontravano dei giovani, di partire dai loro dati, si applicava lo schema, invece di dire: quei giovani sono il prodotto di questa società, sono emozionati, nel senso proprio del termine, da qualcosa, e dunque vediamo. Quindi anche le poche possibilità che c'erano venivano perdute. È vero che c'era una base che poteva far loro credere che ci fosse qualcosa di importante: soprattutto in Italia c'erano scioperi importanti. Ma erano pur sempre localizzati, e non c'era rottura.

Quel testo è dunque un testo importante, e per me lo è specialmente perché da lì si può dire che partendo da Marx c'è una riflessione forte sulla comunità e sull'individualità. Per me è importante, perché se si pone da una parte l'individualità e dall'altra la comunità occorrerà sempre una mediazione. Mentre la visione di Marx, che non ha poi sviluppato, è che ogni uomo, ogni donna è di fatto lui stesso *Gemeinwesen*, ha tutte queste dimensioni. Ciò che io dico ora in modo più concreto dicendo che ogni uomo, ogni donna è un punto di emergenza del fenomeno vita: ha tutte le di-

mensioni di questo fenomeno e tutte le possibilità. È questa la potenza che c'è nella specie umana, così che c'è gioia, piacere, e questo lo si sente nel giovane Marx, nel fatto che quando si vede l'altro non si vede qualcosa che ci rimette in discussione ma si vede la propria affermazione di noi in quanto possibili. L'altro è la realizzazione del possibile che è in me ma io devo realizzare il possibile che io sono e dunque devo, perché l'altro raggiunga la sua pienezza, sviluppare a fondo l'originalità, l'unicità che io sono, senza lasciarmi sviare dall'altro, da un miraggio, eccetera.

Ora quest'attitudine l'Uomo non l'ha solo in rapporto ai suoi simili ma verso tutto il fenomeno vita. Nessuna specie lo rimette in discussione; ogni specie è invece una conferma del possibile della vita che è in lui. Ed è per questo che c'è la curiosità nell'uomo; non solo per il fatto di conoscere, ma per via di questa conferma della sua propria potenza di vita.

A partire da quel testo affronto questo tema prima su un piano strettamente marxista, mostrando che non è possibile comprendere tutta l'analisi, la riflessione di Marx sul valore e sul capitale se non si ha l'idea appunto di questa nozione di comunità che si presenterà sotto l'aspetto della *Gemeinschaft* ma anche sotto l'aspetto della *Gemeinwesen*. E ciò che è straordinario è che quando Marx arriva a dire, in inglese nei *Grundrisse*, che il capitale è *human being*, dunque parla di questa famosa antropomorfo, arriva a dire che il capitale realizza una *Gemeinwesen*. Non si può dunque capire altrimenti tutta quella straordinaria analisi, in particolare quando riprende tutti gli autori che hanno parlato del danaro ma mettendo sempre in primo piano quell'idea di comunità.

Il denaro, il valore in se stesso non riesce a autonomizzarsi; ma a partire dal fenomeno valore inglobato dal capitale, poi che il capitale parte da un rapporto sociale e non c'è capitale se non c'è lavoro salariato, c'è possibilità di un'autonomizzazione, che oggi si può verificare. Si può vedere tutto ciò riprendendo lo

studio di Marx ma anche come fenomeno reale, come nel dibattito della rivoluzione, quando una comunità è stata distrutta e c'è il problema di come reinstaurarne una: tutto il problema delle Istituzioni nella Rivoluzione francese, a Parigi, è lampante in particolare in Saint-Just e Robespierre. Per questo ho studiato il movimento operaio francese: per mettere in evidenza questo fenomeno.

E poi anche sul piano filosofico, ma lì non l'ho sviluppato a fondo perché all'epoca non conoscevo le opere giovanili di Hegel, la tematica della *Gemeinwesen* era straordinaria.

Per tutte queste ragioni quel testo è per me molto importante. A partire da lì ho iniziato una ricerca, uno studio che nell'ambito del marxismo, della corrente Marx-Bordiga e di tutto ciò che vi si riferiva, voleva cercare davvero di pensare la specie. Bordiga diceva che *Il Capitale* è, sì, un'opera di Marx ma è un'opera della specie: ho cercato di sviluppare quest'idea in una prefazione a dei testi di Amadeo sul comunismo, di giungere cioè a percepire il percorso, il movimento di tutti gli uomini che sono venuti prima di noi e che vanno nella direzione di questa emancipazione, di questa liberazione ed emergenza; e vedere come ciascuno abbia portato qualcosa; e poi, a quel punto, dire: ecco, io ora sono qui e parlo. E così, se una persona fa questo, nella misura in cui è consapevole di tutto ciò che c'è dietro di lei, non se ne riempie per dire: ecco, sono io. Dice: io porto questo perché sono consapevole di tutti quelli che sono dietro di me; ma nello stesso tempo la persona non si nega. Bordiga, per via dell'anonimato, è stato portato a negarsi; ma quando parlava in riunione diceva: io; e anche nei suoi articoli, *Sul filo del tempo*, si sente che esce questo io, io. Ma nel senso dell'affermazione di un essere unico, che arriva a un momento dato e testimonia del divenire della specie e dice: ecco, in questa situazione, per esempio tra il '50 e il '65, posso dire questo. Per me dunque quel testo è importante perché rappresenta tutta questa riflessione. E man mano sen-

tivo che i temi affrontati da Marx o Bordiga non sono temi loro specifici, ma sono temi ab-  
bordati anche da altri, anche da persone di  
estrema destra, che però li trattano in un'altra  
prospettiva. È quindi importante, a questo pun-  
to, non vedere più le cose come se Marx si fos-  
se ritagliato un impero, un suo ambito in cui  
gli altri non avrebbero potuto aver accesso; no,  
ha trattato le stesse cose di altri ma nella  
prospettiva di questa liberazione ed emergenza.  
E questa è tutta una prospettiva che mi ha per-  
messo di andare verso uomini che mi interessa-  
vano ma che essendo stati catalogati come  
anti-marxisti, o reazionari, non si potevano av-  
vicinare. So che, in particolare, e non ho dati  
precisi su questo ma so che poi si è concretizza-  
to, tutto il movimento conservatore è anticapi-  
talista; e si tratta di un fenomeno interessante.  
Allora mi sono detto: ecco, quello che succede.  
L'umanità attraversa delle fasi in cui subisce  
dei traumi; l'ultimo in ordine di tempo è quel-  
lo del capitale. Per rapporto a questi traumi,  
c'è la presa di posizione di una corrente cui io  
mi riferisco, che potremmo dire una corrente  
rivoluzionaria; ma ce ne sono altre: quella rea-  
zionaria per esempio, non vista nel senso peg-  
giorativo, ma di chi vuole restaurare ciò che  
c'era prima nella sua realtà perché allora la  
specie era arrivata a una soluzione e bisogna ri-  
trovarla. Questi fanno una critica che a volte è  
ancora più potente di quella che hanno potuto  
produrre i marxisti.

Il tema che sarà abordato in *Emergenza di Homo gemeinwesen* è proprio questo, ricer-  
care tutti i traumi che hanno colpito la spe-  
cie, e come questa li ha superati; ma li ha su-  
perati nell'immediatismo. Questo concetto è  
di Bordiga che però non l'ha sviluppato a  
fondo. L'immediatismo è il fatto che si è ca-  
paci di dare una risposta giusta a un problema  
che si pone nell'immediato; ma non si è in  
condizione di vederne la genesi e soprattutto  
di vedere le possibili conseguenze della no-  
stra presa di posizione. E la dimensione della

specie è di arrivare a fare questo, è questa la  
potenza di riflessività.



**D**UNQUE, nel '66, dopo l'uscita  
dall'organizzazione, e senza  
alcuna pretesa di fare un par-  
tito o cose simili, con qualche  
compagno abbiamo creato un  
polo di riflessione, ma aperto a ciò che accade-  
va, all'ascolto di ciò che avveniva. Bordiga ave-  
va lanciato una previsione della rivoluzione  
per gli anni '75/'80, dunque occorre-  
va stare all'ascolto di ciò che succede  
va per verificare, senza ripetere una  
previsione e volerla far funzionare a  
tutti i costi. Il che è una tentazione  
molto facile, e non dirò che non sono  
stato tentato di farlo, ma è sempre qual-  
cosa che ho voluto respingere.

Ho fatto questo, e poi con Gianni Collu ci  
siamo resi conto che ogni organizzazione fini-  
va per divenire una banda, un racket. Ma  
anche questo ha le sue origini nel pensiero  
di Bordiga, che dice che lo Stato si riduce  
a una banda, a delle bande che si disputa-  
no e quindi con Gianni non abbiamo fatto  
che precisare e generalizzare, nella lettera  
contro i racket,<sup>4</sup> il pensiero di Amadeo,  
arrivando fino a dire che il partito stesso  
era divenuto un racket; ciò che Bordiga  
certo non poteva dire. Ed era la tesi  
già indicata e sviluppata da Adorno.

Ma, andando sempre più in profondità,  
ci si apre sempre più a ciò che succede  
nell'immediato ma anche al passato. Sono  
stato molto sorpreso circa un anno fa nel  
leggere un libro di

4 CAMATTE J., COLLU G. 1969 «De l'organisation»,  
*Invariance*, II, 2.



Michel Lebris, che non conoscevo, che ha partecipato enormemente al movimento del '68, che è stato fondatore di giornali; un personaggio davvero straordinario, che ora si occupa della letteratura di persone che hanno fatto dei viaggi, come Chatwin, e altri. Lui scrive in un suo libro, di cui non ricordo il titolo, dei suoi ricordi. E dice che dopo il '68 ha avuto parecchi contatti con Jean Paul Sartre, dato che erano maoisti e avevano fatto un giornale insieme, e ricorda che avevano preso conoscenza della gnosi; in particolare, attraverso gli stessi libri con cui io sono entrato in contatto con la gnosi, quelli di Puesch. E ciò che è straordinario è che Sartre si rende conto che si ritrova già l'esistenzialismo, in un certo modo, nella gnosi; ed è anche interessante che Jonas ha scritto un libro sulla gnosi, facendo già questo parallelo; libro che Sartre però non conosceva. E mi sembrava straordinario che quell'uomo, Lebris, si aprisse per chiudersi subito; perché ha l'aria di dire di essere stato lui e i suoi amici ad avere riscoperto la gnosi; ma non era così.

Avevamo fatto qualcosa, non lo avevamo realizzato perché le condizioni non c'erano; avevamo realizzato che siamo in questo mondo che va gettato per trovare la vera gnosi; e questa è anche la tematica straordinaria del II, III secolo della nostra era. E riflettendo su questo vedo come una soluzione che può essere straordinaria in un dato momento, se ripetuta diventa un enorme ostacolo. È per questo che dicevo che il marxismo è diventato il contenuto della coscienza repressiva: perché non appena la gente si muove le si dice: attenzione! E si tira fuori la teoria, la coscienza di classe in modo tale che così ciò che si muove è asfissiato; e si dice alla gente che ciò che fa è del tutto ridicolo rispetto al problema che si pone la specie. Ciò ha l'effetto di una repressione totale.

Di questo parlo in particolare nel testo «Contro la domesticazione»,<sup>5</sup> che è legato al movimento dei giovani dal '68 al '73, movi-

<sup>5</sup> CAMATTE J. 1978 «Contro la domesticazione», in *Verso la comunità umana*, cit., pp 365-394.

mento che poi si ritrova con delle varianti nel '77 in Italia. Trovare sempre più altri che partecipano alla stessa cosa cui partecipo io; ma che sono in un'altra dinamica, la dinamica di ritrovare una tradizione, ri-trovare dei punti di riferimento stabili, ri-trovare la visione molto semplicistica della rivoluzione conservatrice, per esempio. Ma la visione dei marxisti nella linea di Bordiga è dire no, noi dobbiamo arrivare, utilizzando tutte le acquisizioni della specie, a realizzare qualcosa che pur avendo potuto esistere in qualche modo nel comunismo primitivo, di fatto non è mai davvero esistito. Ciò che vogliamo non è mai esistito.

Tutto il tema del comunismo primitivo, per esempio, non si può dire che venga solo dalla sinistra. Engels si fonda sull'opera di Bachofen, che era un reazionario, nel senso direi nobile della parola. E tutta una quantità di concetti, che pensavo fossero nella linea di sinistra, di fatto sono stati ripresi a volte non consciamente, ma perché erano dei dati, da uomini di destra; e poi sviluppati dando loro un contenuto diverso. Ma ciò significa che se gli stessi concetti sono stati prodotti da uomini diversi è perché uno stesso fenomeno colpisce la specie. E quindi bisognerebbe arrivare a cogliere questi traumi, e vedere come uomini e donne hanno preso posizione nei confronti di quei traumi. Ecco il senso, il percorso avviato in quegli anni.



C'è poi tutto quel periodo di effervescenza che va fino al '78. Poi lì si situa qualcosa di molto doloroso, che non sono il solo ad avere vissuto. Sentire questo enorme salto indietro, questa repressione che ci porta agli anni '80, quando mi ritrovo a vivere qualcosa che avevo già vissuto negli anni '50, al momento della guerra fredda. Mi ritrovo davvero nella stessa

situazione, pur sapendo che il contenuto è completa mente diverso.

Dunque dal '72 al '78 cerco di verificare davvero a fondo se la prospettiva di Bordiga può reggere, se c'è rivoluzione. Poi già nel '73/74 mi appare chiaramente che il fenomeno rivoluzione è finito; perché mi si impone l'idea che più si lotta contro ciò che ci opprime più di fatto lo si rinforza. E che si è presi in trappola dalla dinamica stessa del fenomeno. Ciò non impedisce che col pensiero si possa andare oltre; è evidente che il pensiero di Bordiga non è semplicemente determinato dall'opposizione al capitale: ciò che ripropone il problema dell'immediatismo. Cioè: bisogna pur prendere posizione rispetto al capitale, ma bisogna farlo in modo tale che non sia limitato a questo, bisogna andare oltre. È la realizzazione di una comunità umana che esca non solo dai dati caratteristici del capitale, dalla società capitalista, dal modo di produzione capitalista, dalla forma capitalista, ma da tutte le forme che hanno permesso appunto il capitale. Altrimenti si reintroduce qualcosa che farà sì che si rigenera ciò contro cui si lotta.

Arrivo così all'idea che bisogna lasciare questo mondo; e lí realizzo, proprio quando credo di aver detto qualcosa di nuovo, leggendo la letteratura sugli gnostici, che era ciò che anche loro hanno fatto. E di nuovo mi dico: ma se è così, è che ci ritroviamo davanti allo stesso fenomeno, sempre un fenomeno che si ripete, idea che troverò poi in Sigmund Freud (che avevo studiato già a 18 anni), questa coazione alla ripetizione, a ri-mettere in scena la stessa cosa. Cosa è dunque questa cosa che ci affascina e ci limita, questo trauma che ci perseguita? E studiando il fenomeno in India, è Budda, ma non solo, è il fondatore del Jainismo, sono tutti quegli eremiti che lasciano questo mondo. E mi dico: Jacques, non solo è la stessa cosa, ma loro sono andati più lontano, più a fondo di te, che pure hai agito un'eccezione teorica. E poi tutto il mondo monastico occidentale: anche in questo caso è lasciare il mondo dominato dal valore,

ecc. E così mi metto a cercare più lontano, ma non dicendo che Marx è insufficiente, non è questo il problema. Marx, lui, ha descritto un dato momento storico, un fenomeno che ha colpito la specie; ma non ne ha approfondito le radici. Non è per fargli un rimprovero, ha fatto un'opera enorme, ma non poteva fare tutto. E poi c'è stata la sua vita: a mio parere Marx è morto giovane, è morto di una tristezza infinita.

Non ha potuto andare alla radice del fenomeno valore. Quando parla del valore ne *Il Capitale* non ci dice dell'origine del valore, ci dice come il valore si impone, come si realizza attraverso lo scambio tra le merci eccetera. Ma se gli uomini hanno bisogno del fenomeno valore per situarsi, lo fanno per ché sono usciti dalla natura, non hanno più l'immediatezza: è questa la radice che bisogna cercare. È per questo che poi, in *Emergenza di Homo gemeinwesen*, metto in evidenza che ci sono due momenti del fenomeno valore: quello verticale, che parte dall'attività degli uomini che producono degli oggetti e che va fino all'unità superiore, del re, imperatore o altro; ma re e imperatore non sono che rappresentanti della divinità; ed è tutto ciò che dà valore. E quando fanno ridiscendere ciò agli uomini, lí il valore che si esprime è nello schema verticale; che è dunque ben legato a questa prima forma di Stato di cui parlavo, la comunità «astrattizzata». Ed è il fenomeno che si ritrova anche là dove uomini, che ricevono tutto, sono costretti a ridonare. Il potere viene dal fatto che danno, perché gli è stato dato prima; non possono tenere, conservare perché sono loro che danno valore. È tutto il movimento affrontato da Marcel Mauss e Hubert nel *Saggio sul dono*. Quel fenomeno permette agli uomini di situarsi, e dunque di dar valore, con già la nozione scientifica di valenza. C'è chi ha maggior valore, valenza, perché ha più possibilità di contatti, di relazioni. E ciò è dato da questo movimento di prodotti che diventano merci.

Allora, bisogna capire come tutto ciò ha perturbato il processo di conoscenza della spe-

cie, come la specie ha accolto il trauma prodotto da tutti questi elementi, trauma generato dall'attività della specie stessa. Perché non si tratta più dei traumi che all'inizio erano connessi alla sua relazione col cosmo. Qui è la sua propria attività; per cercare ogni volta di risolvere dei problemi provoca dei traumi, di cui il più straordinario per me è alla fine il trauma del capitale.

Ma tutto ciò è molto interessante perché si vede che la specie nasconde il trauma essenziale che è la sua separazione dalla natura; e si mette a produrre una quantità di teorie, come dei fantasmi. E allora vedo anche la dinamica di Sigmund Freud, che all'inizio vede questo trauma, ma poi lo nega, perché è una rimessa in discussione talmente grave non solo di suo padre, ma anche di sua madre; e allora fa un compromesso tra le due posizioni che ha ben conosciuto, perché ne ha preso consapevolezza a Parigi, quella che afferma che il bambino dice il suo trauma, e l'altra che dice che il bambino mente e produce fantasie. Fa un compromesso tra tutto ciò, ma attua la stessa procedura della specie. E tuttora mi interrogo su cosa fa emergere in Europa, e nella Mitteleuropa, e in un ebreo, tutto ciò. E non è un caso tutto ciò; non è un caso, è di una implacabilità inaudita. Gli ebrei sono quelli che per primi hanno teorizzato, messo in pratica questa uscita dalla natura. E che spezzano l'interdetto. E sono obbligatoriamente, come lo è il sacro, oggetto di odio e oggetto di fascinazione. Certo, fintanto che la specie non risolve il suo problema loro non possono sbarazzarsi del loro. Per questo Marx aveva ragione quando diceva che l'emancipazione degli ebrei è l'emancipazione dell'uomo. Ma il problema degli ebrei è un problema umano, non è un problema ebreo. È perché testimoniano di una potenza della specie che lo soffrono. E non certo perché siano ridotti a ebrei. Ma non posso dire che non sono ebrei, è proprio perché sono ebrei che vivono tutto ciò. È in questo raggruppamento umano che alla fine del secolo scorso si pone il pro-

blema del trauma della specie; Freud lo pone come trauma suo ma dice, e lo scrive anche in libri un po' aberranti, come *Totem e tabù*, che cerca il trauma della specie.

Tutto ciò per dire come era necessario abolire tutto il fardello di una teoria, di quella visione delle classi, e cogliere il fenomeno umano (senza valorizzare per questo la posizione di Teilhard de Chardin, che usa questo termine; che pure era un uomo di straordinaria potenza, che è riuscito addirittura a manifestarsi in una istituzione così sclerotizzata come la Chiesa); e senza negare evidentemente tutti i dati, la molteplicità.

È per questo che ho cercato di andare più lontano di Marx, che sviluppa il concetto di separazione senza andare troppo indietro nel tempo, polarizzandosi sul capitale che presenta come il grande separatore. Si separa dagli uomini e dalle loro condizioni di vita; poi si separa lui stesso, dalla sua dipendenza nei confronti della specie.



**E** ALLORA, tra il '68 e l'80, mi domando dove siamo rispetto a questo fenomeno, il fenomeno del capitale. La rivoluzione, come la pensava Bordiga, non c'è stata, è un fenomeno che non è possibile, è finito, si è abolito; ma allora cosa si è realizzato davvero, dato che c'è stato un tale sommovimento?

È per questo che all'inizio degli anni '80 ho sviluppato un concetto, quello della morte potenziale del capitale. Il capitale si autonomizza totalmente da tutto, da tutte le specie, da tutte le sostanze dalle quali si è edificato, e cioè, come l'ha dimostrato Marx, dal lavoro umano; ma non solo dal lavoro immediato, e questo è merito di Bordiga averlo ripreso, non solo dal lavoro umano preso attraverso tutti i

proletari che ha sfruttato; ma da tutto il lavoro universale della specie, che si esprime in particolare attraverso la scienza, si potrebbe dire attraverso tutto il processo di conoscenza della specie. Si è appropriato di tutto ciò, e poi si autonomizza. E a partire dal momento in cui si autonomizza diventa una forma completamente reificata, come dice Marx, una forma autonomizzata, e quindi potenzialmente muore. Ciò che ha formato la sua dinamica di vita è finito, ed è per questo che dicendo: bisogna lasciare questo mondo, non faccio che confermare una realtà. Mi separo da qualcosa che si è separato da me. Dunque il capitale è potenzialmente morto.

Ciò permette di capire retrospettivamente dei dibattiti precedenti. Si era detto che il fascismo aveva persistito in paesi dove il feudalesimo ancora esisteva; come in Germania, Austria, ecc. Di fatto, il modo di produzione feudale vive, poniamo, fino al XII secolo; dopo non c'è più feudalesimo, ma la forma autonomizzata del feudalesimo, che inserirà delle forme sociali che tendono a imporsi, come il movimento capitalista, ma sempre con la tendenza a dominarlo; e per metterà a un certo punto, per l'equilibrio delle classi aristocratiche e borghesi, l'autonomizzazione reale del potere: la monarchia assoluta, e questo è stato ben visto in Marx. L'unità superiore si autonomizza e persiste solo nella forma. E lo si vede anche in Freud, che pur negando la personalità dell'Imperatore, resta nello schema che prevede un'unità superiore che fonda tutto il resto. Non è arrivato davvero, come la gente direbbe oggi, alla concezione democratica; perché viveva ancora lì dentro e per lui la rottura di tutto ciò è stato un enorme choc, come per gran parte degli intellettuali dell'Europa centrale.

Dunque è un concetto molto importante, questo dell'autonomizzazione della forma. Essa, nel quadro della morte potenziale del capitale, è teorizzata, ma in un modo che non mi soddisfa affatto dove però sento che la gente percepisce qualcosa, nel postmodernismo.

Ciò che mi sembra importante, e che poi è sviluppato nel Numero 1 della Serie V di *Invariance*, è che noi adesso siamo passati dal dominio del capitale a qualcosa di diverso ma che è in germe da molto: la virtualità. È qualcosa di molto complesso, ma ben legato alla mia ricerca sul movimento psicanalitico, ed è il problema dell'alienazione, che mi ha affascinato, e non me solo: ci sono lavori enormi sull'alienazione in Marx, ecc. Ma ho cercato di mostrare che questo concetto di alienazione, che per me era veramente la cosa orribile, riflettendo e riprendendo il mio stesso vissuto, anche rispetto a mia madre, ha a che fare con tutto l'ambito del transfert e della proiezione sviluppato da Freud, Jung e Ferenczi. E mi dico: l'alienazione, in definitiva, non è lì il male, anche se c'è il pericolo di diventare altro. Fino a che posso uscire da me per essere altro, vivere con l'altro, non sono folle. Divento folle quando il mondo esteriore è tanto minaccioso che tutte le proiezioni, i transfert li faccio su me stesso. E allora non posso più uscire da me. Fino a che l'umanità è capace di alienarsi, non diventa folle.

Il rischio ora è che con la virtualità noi saremo soli con noi, la specie, e ciascun individuo solo con sé stesso. Lì c'è pericolo di follia. Il rischio di follia, che la specie sia riassorbita in sé stessa, diventa reale con la virtualità.

Ciò che infine mi si impone è che mi dico: Jacques, quando tu dici, esprimi tutto ciò a chi in questo momento ti ascolta, è solo il prodotto del tuo cervello? No, è tutto me stesso che parla, tutto ciò che mi costituisce; e rivendico il nome di «io» in quanto rappresentante di quell'individualità-Gemeinwesen, chiamata Jacques Camatte. Ma è tutto, non voglio dire che ho un me, un io. Sono; non c'è un io come categoria, non c'è niente.

C'è questa totalità ed è tutto.

JACQUES CAMATTE

Prima pubblicazione in: Jacques Camatte,  
*Dialogando con la vita*, Edizioni Colibrì,  
Milano, 2000.