

Giorgio Cesarano

Manuale di sopravvivenza



Dedalo libri

Giorgio Cesarano

MANUALE
DI SOPRAVVIVENZA

Dedalo libri
Bari 1974

E' tempo di andare oltre la connotazione raccapricciata della "sopravvivenza"; occorre superare la fase esorcistica affinché si rendano visibili i lineamenti della vera guerra. Non si tratta di revocare il senso dell'orrore che la critica radicale ha indicato nella "sopravvivenza" come non-vissuto, organizzazione delle apparenze, irrealtà quotidiana: si tratta al contrario di assumere questa conoscenza per orrore quale punto di partenza della vera guerra. In questo senso, la lotta per la sopravvivenza, la fatica di non soccombere fisicamente, deve saper attraversare il quotidiano e i suoi deserti senza cedere ai luoghi comuni dello smarrimento esistenziale. Ognuno che abbia tentato di conquistare immediatamente e isolatamente una condizione di "vita" quale superamento definitorio e irreversibile dell'inesistenza, se non vi ha lasciato la pelle ha imparato di quanto veleno si caricasse questa illusione, e in quali modi la presunzione di "liberarsi" divenga l'arma prediletta dal nemico per convertire in debolezza ogni luogo della forza e dell'intenzione.

In "Apocalisse e rivoluzione" Gianni Collu ed io delineammo i termini essenziali di una critica della "politica" che mentre individuava nella "politica" le strutture reificate dell'ideologia, introduceva a un ampliamento dell'ottica radicale diretto ad aprire il campo della critica a una dimensione totale dello scontro in atto, definito come il processo della rivoluzione "biologica". Si trattava, come indicammo, di uno scritto d'occasione, sollecitato dal 'Rapporto del M.I.T.' ("I

limiti dello sviluppo", Mondadori), in cui le scienze più "nuove" del capitale anticipavano mistificatoriamente la partitura di quella crisi energetica che poco più tardi avrebbe occupato la "scena della storia". In questo "Manuale di sopravvivenza" il discorso procede, per parte mia, lungo una linea che pur nel distacco necessario da quella occasione intende ribadire una continuità coerente non solo nei confronti del pamphlet e dei suoi temi, ma anche in rapporto a quanto, nell'intorno a noi e nel suo prima, in scritti noti e in ciclostilati rimasti semi-clandestini, è emerso di criticamente radicale. Anche questo scritto è a breve termine. L'occasione è ciò che mi auguro il lettore trovi in sé, il nesso che accomuna la sua condizione e la sua rivolta allo "stato delle cose" emergente nella generalità.

Gianni Emilio Simonetti mi ha fruttuosamente aiutato a definire la struttura del libro e a rivedere il manoscritto, nel corso di una rilettura critica discussa insieme. Molti dei temi trattati in questo scritto sviluppano d'altro canto i contributi che mi vennero dall'amicizia e dalla frequentazione di Gianni Collu, pur se motivi contingenti hanno impedito, durante la redazione del testo, un confronto critico e un apporto diretto. Rinnovo qui l'impegno ad ampliare e ad approfondire il discorso in quella "Critica dell'utopia capitale" alla quale da tempo lavoro, e che nelle condizioni non facilitate in cui procedo, mi si profila come un obiettivo non ancora prossimo.

Milano, gennaio 1974

Critica della passività

Dal momento che l'uomo non viene al mondo con uno specchio, né da filosofo fichtiano (Io sono io), egli, in un primo tempo, si rispecchia in un altro uomo. L'uomo Pietro si riferisce a se stesso come a un uomo soltanto mediante la relazione all'uomo Paolo come proprio simile. Ma così anche Paolo, nella sua corporeità Paolina, conta per lui come forma fenomenica del *genus*-uomo

K. Marx

1

Ciò che non vi perdoneranno mai è che non volete essere né ladri, né sognatori. Voi disprezzate questo mondo odioso, la cui realtà vi opprime, quanto il mondo ideale, che sin qui è servito da rifugio alle "anime pure", contro le infamie della realtà.

M. Bakunin

1.

Mai la society fu così assorbita dal cerimoniale del "problema", e mai così democraticamente uniforme, in ogni sfera della sopravvivenza socialmente garantita. Mentre gradatamente tendono a eclissarsi le distinzioni tra le classi, nuove generazioni "fioriscono" sul medesimo stelo della tristezza e dello stupore che si commentano, in una generalizzata e pubblicizzata eucaresia del "problema". E mentre il gauchismo più "duro" (e a suo modo più coerente) rivendica un salario per tutti, sempre più il capitale accarezza il sogno di saperlo accontentare: depurarsi dalla pollution produttiva fino al punto da consentire agli uomini semplicemente di prodursi come le sue forme piene di vuoto, come i suoi contenitori, dinamizzati dal loro stesso enigma: perché ci sono?

2.

Le "avanguardie" già sperimentano: la forza propellente del vuoto le spinge a veicolare la circolazione della merce-problema, in un turismo del malessere che realizza la "vacanza" come la verifica sceneggiata del suo etimo, come il rappresentarsi della mancanza. All'unisono capitale d'avanguardia e avanguardie "rivoluzionarie", sognano una civiltà del tempo libero che svuoti definitivamente dei pretesti produttivi l'arcaica alienazione umana al tempo oggettivato, affinché la comunità totale della specie tardi quanto più è possibile ad avvertire che il tempo della sopravvivenza, e dello scampare alla morte, è esaurito, e che nell'orologeria dell'oggettività sta per esplodere il tempo soggettivo dell'essere, il cui interdetto è costituito ormai esclusivamente da questo velario in cui la noia, il feticcio che deve morire, riesce a sussistere "filmato" facendo parlare di sé come della "vita", mentre l'esigenza di vivere si tradisce argomentandosi nelle forme vuote del "problema".

3.

La congiura, sta nel tacere il continuum vuoto della noia. Perciò la spezzatura clamorosamente lacerante della noia, la passione, esplode per quello che è: un'iconoclastia. A nessuno è consentito di mandare in frantumi, dall'interno, la maschera cui è contrattualmente fissato. L'osare farlo, fende nel medesimo movimento la maschera di tutti i contraenti. La cerchia ne è ferita. Perciò secerne con tanta immediatezza la bava restauratrice della calunnia: solo irridendo alla sollevazione, solo ricoprendola con lo schiumogeno del sarcasmo, può celare il varco attraverso il quale si rivela l'oscenità della noia. Come un'ameba, quel "cervello collettivo" che è la congiura della noia, ingloba nel suo "corpo" di parole digerenti l'accadimento nuovo, e così se lo assimila, evacuandolo nell'incredulità attediata di ogni evento. Nessuno crede meno alla rivoluzione, degli ebefrenici che s'annoiano a morte parlando di rivoluzione. E nessuno meglio di loro produce il dubbio come contenuto reale della personalità depressiva, l'antidoto più efficace contro il desiderio e la volontà. C'è più probabilità di un sussulto eversivo nella casalinga, a tu per tu con il gorgo della sua lavatrice, in cui la sua "vita" e la "vita" della famiglia si dimostrano come la riproduzione ciclica di una lordura speculare alla cateratta dei detersivi, che nella melanconiosa autoironia con cui il gauchista contempla le sue speranze andate in fumo d'hashish. La masturbazione, sospesa tra delizia e tristezza, della "teen-ager" che si rifiuta di barattare i suoi appassionati sogni di mancanza contro la libertà di copulare nella mancanza di passione, è più vicina al cuore dell'ira giusta di quanto mai potrà esserlo la rivendicazione femminista della castrazione generalizzata: la spartizione egualitaria del ruolo di eunuco-boia.

4.

La "personalità depressiva è il prodotto finale" del capitale "opulento", da quando l'opulenza s'è rivelata la maschera di bellezza della "pollution", l'arcobaleno sincretico in cui si sono dissimulati i veleni dell'egualitarismo nella povertà e della penitenza socializzata. Come nascondersi meglio la difficoltà di amare un essere, se non dibattendo senza fine la necessità di amarli tutti? Come nascondersi la misura dell'impresa insita nell'affrontamento, per la vita e per la morte-in-vita di una coppia, se non postulando l'esigenza di "superare" la miseria della coppia? Quando l'imperativo sociale è deprimersi, ognuno è costretto a "vedere" il possibile e il desiderabile in ciò che non ha, sopprimendo all'istante ogni possibilità concreta e reale, sua e degli altri (i co-involti), di vivere il presente come il solo luogo dove nasce il "verso" della lotta non immaginaria. Il chiacchiericcio in cui si consumano le problematiche surgelate sull'esserci, "dice" soprattutto nell'opacità uniforme del suo timbro - e nelle posture contratte, da stitici, o eccessivamente lasse, da tramortiti - il contenuto giaculatorio, onanistico, e iterativo, del cerimoniale: un'eucarestia dell'assenza, celebrata innanzitutto per esorcizzare il terrore del presente. E' vero: anche la coppia è una prigioniera. Ma per uscirne, occorre prima "trovarsi" nella prigioniera. E' necessario che la prigioniera contenga e recluda degli "esseri virtuali", che solo in quanto tali possono scoprirsi in grado realmente, e realmente desiderarlo, di evaderne. E per "trovarsi" (materialmente: esserci) nella prigioniera della coppia, occorre innanzitutto trovarsi, nella prigioniera del sé.

5.

"Nessuno può più pensare di amare un altro sinché non ama se stesso a sufficienza. Per amore di se stesso qui s'intende non solo una completa realizzazione del proprio corpo, che includa le sue pieghe esterne e le sue grinze come la sua pienezza, la sua oscurità

e le sue zone di luce - ma anche una completa esperienza dell'interno del proprio corpo: si debbono conoscere le contrazioni della propria muscolatura viscerale, il suono dell'uretere che sgocciola nella vescica, il sangue in ogni ventricolo del proprio cuore. Quindi, con una quasi-obiettività, dopo aver studiato il proprio corpo come un fisiologo, l'individuo può abbatte la divisione in compartimenti con un gesto che significa amore-di-sé. Bisogna andare fino in fondo al pieno senso erettile-eiaculatorio della propria clitoride o del proprio pene" (D. Cooper, "La morte della famiglia", Einaudi, p. 45). Prima di reagire con giusta ira alla animalesca frigidità quasi-obiettiva con cui Cooper prescrive di condurre la ricognizione del proprio corpo, occorre rendersi conto di quanto lavoro "sociale" è stato erogato, sussunto dal capitale, affinché la "corporeità e il suo senso" apparisse a ciascuno come un Terzo Mondo, da ri-conoscere con la volontarietà tutta studentesca del missionario illuminista. La dialettica radicale deve costringersi a riconoscere da quali bassezze scatta il suo progetto di conquista essenziale: guardare in faccia la miseria è il modo più duro di spaccargliela, da quando "vedersi" realmente, senza cadere nel cesso dell'autocommiserazione, è l'interdetto che presiede il rito sociale della mortificazione.

6.

Come ogni insurrezione, l'estasi, o anche il più semplice tendervi, è discontinua, negata alla durata e negata "dalla" durata, che è sempre (in questo "sempre" provvisorio che è il perdurare dell'alienazione) il tempo di una sottesa negatività. In questo l'insurrezione erotica è separata dalla rivoluzione, così come ne è separata ogni insurrezione: dal prevalere, nel suo senso complessivo, della spezzatura della necrosi e della narcosi, piuttosto che l'affermarsi, in positivo, di una conquista irreversibile. Ogni insurrezione conosce il suo limite, e deve riconoscerlo, nella sua eccezionalità, che è reversibilità: varco aperto, ab initio, per un ritorno alla stasi della norma, "inconscia" predisposizione, nel suo stesso modo di concretarsi, di "organizzarsi", di tutti gli appigli

concreti cui si afferrerà la debolezza per allestire la scena della resa. "La resa immancabile". E' questo il limite della dimensione individuale della lotta per essere. Solo a livello di generalità, dunque di comunità totale, di specie, il senso di ogni singola lotta si cumula e si moltiplica nella potenza irreversibile del processo.

NOTA. E' qui che il discorso (non il mio soltanto) sembra doversi spartire in due "sfere" discrete, l'una che mio malgrado subisce la definizione di "micro-universo individuale", l'altra che si definisce storicamente come "macro-universo sociale". E' mia ferma convinzione che l'autonomia apparente di tali "sfere" sia un preparato culturale, frutto esclusivo di quel "lavoro" simbolico che oscura agli uomini il senso vivo della loro presenza-in-processo nel mondo, facendoglielo apparire come una sorta di inspiegata metafora. Ciò che è percepito come "individuale" è il prodotto/producente di ciò che viene percepito come "sociale", e viceversa; ma il rischiaramento ("Aufklärung") di questa banalità di base non può procedere che dal superamento vissuto dell'interdetto che lo vieta. Una critica che pretenda di realizzarlo sul puro terreno della "teorizzazione", non si sottrarrebbe alla caduta nell'ideologia: l'anticipazione fittizia e "rappresentativa" di ciò che non s'è ancora inverato, il falso metaforico per eccellenza. E' perciò che nelle pagine seguenti il "discorso" si presenta scisso in due parti, la seconda delle quali, 'L'insurrezione erotica', contiene senza volerlo specificamente quanto è per ora prigioniero sul terreno degli "argomenti", del "micro-universo individuale".

Il lettore che non tema il rischio di venir sedotto in un andamento pseudo-naturalistico del "discorso" (dall'"individuale" al "sociale" senza sottolineature dei "salti qualitativi" canonizzati dalle "teorie" radicali) può leggere 'L'insurrezione erotica' (1) prima delle tesi qui immediatamente seguenti. Quanto a me che mi trovo dalla parte della scrittura, mi sento tenuto ad affermare che né intendo favorire una lettura "naturalistica" del testo, né intendo spacciare per già

dato quel superamento della metafora, al quale il testo vuole portare giustappunto un contributo non meramente formale.

7.

L'annientamento della volontà e del desiderio procede da due accecamenti (due "scotomizzazioni") concatenati, di cui l'uno è il riflesso, interattivo e retroattivo insieme, dell'altro: disconoscere sé; disconoscere l'altro. Se affermo che si tratta di accecamenti - inibizioni a "vedere" -, non è per nascondere o nascondermi che si tratta, anche, di ottundimenti del "sentire", ossia di inibizioni a percepire sensorialmente ed emozionalmente, a tutti i livelli della "conoscenza consapevole". Ma è un fatto evidente che l'anestesia della facoltà di sentire, connessa alla coazione all'astanza, all'essere partecipi della liturgia dello spettacolo (vedi G. Debord, "La Société du Spectacle", Champ Libre), concentrando sull'esercizio della "vista" il massimo carico dell'introiezione dei modelli di valore, ha finito per somatizzare realmente un primato della "visualità", attraverso il quale è costretta a passare, per minarlo e distruggerlo, la critica radicale della presenza alienata. Nella rappresentazione, il capitale si è sintetizzato. La via che conduce alla conquista dell'essenza, non la troverà senza trapassare l'immagine.

8.

Attraverso il progressivo scorporamento operato nei secoli dalle ideologie religiose, l'universo sensorio si è sclerotizzato simbolizzandosi. Ogni simbolo inciso per sempre nella corteccia cerebrale è una facoltà dei sensi per sempre perduta all'esperienza sensibile del mondo. Di pari passo, scompare de facto il mondo. Il modo di prodursi della "persona sociale", il somatizzarsi dell'alienazione e della mancanza (2), è sempre stato simultaneo nell'"interiorità" e nell'"esteriorità", salve restando le possibilità sintetizzatrici, e perciò sovvertitrici, della passione vietata. Solo al di là dell'annichilimento completato dal capitale sul soma e sul

mondo, ora del tutto derealizzati e simbolificati, gli individui - e in essi la specie - possono conquistare la propria realtà in atto, nella passione di un mondo in atto.

9.

La perdita "nel" sé, ossia la stasi in cui ciascuno si perde ai sensi, perdendo il proprio senso, è ormai la perdita della facoltà di "vedersi" (riconoscersi) quale corporeità in movimento. La rappresentazione dell'io ha ormai permeato ogni gesto, ogni modo di apparire: riducendolo, appunto, ad apparenza simbolica, dunque a negazione manifesta della materia che lo realizza, come deve accadere in ogni "sistema simbolico". Ridotta a mero supporto di una connotazione simbolica, la corporeità scompare ai sensi. E' d'altra parte così che i sensi abbandonano la corporeità. Ognuno che si senta "altro" - definito dal suo essere percepito da altri e per altri - sente come il suo "sentire" sia dell'altro. La spezzatura (come in "motti", o "frasi") del proprio muoversi nella mondanità, nel ciclo orario della giornata familiare lavorativa-consumativa, si campisce, come ciascuno sa per terrorizzante esperienza, in un "bianco" assoluto d'assenza. Ogni presenza a sé è dallo smarrimento. (Quanto a Sartre, nondimeno, sarebbe tempo che si trovasse.)

10.

La personalità depressiva, momento qualitativo dell'apparizione del capitale dominante, è depressa soprattutto dal suo sapersi frammentata, e dal suo compiacersene. Condizionata al contesto da un rigore carcerario. Incollata alla ripetizione e all'obbedienza. Ritagliata a millimetrica misura dei vari ruoli, definita senza resti dalla scenografia della presenza connotata. Nel sogno, e quando una residua scintilla di rivolta consenta di non cancellarlo, la somma catastrofica della frammentazione di sé torna, con il grido senza voce, a ri-piangere la tortura infantile. Al contrario la corporeità è unitaria e continua, presente a se stessa, essenzialmente

inequivoca. Ma da che parte incominciare a saperlo? Un presagio è quello che fa parlare così ostinatamente, agli incapaci d'amarsi, della mancanza d'amore. Seguiranno, spezzati, a parlarne, finché non insorga, con la capacità di percepirsi corporeamente, la capacità di amarsi e quindi di amare.

11.

Troppo a lungo i recensori dell'amore hanno dispensato fidei facili sul mutuo rispecchiarsi, nella coppia, di due Narcisi. "Per prima cosa occorre un uomo per vivere appieno la realtà della donna che egli è. E occorre qualcosa di più di un uomo, un uomo maturo, per vivere la realtà del bambino che è. L'uomo maturo è l'uomo veramente infantile, dal momento che quando risaliamo sufficientemente indietro ai momenti infantili e prenatali della nostra storia, e quando non ci fermiamo lì, scopriamo alla fine del nostro io un vecchio saggio uomo-donna che è il segno esperienziale della maturità, di una remota maturità che può marcire molto rapidamente nell'io che, se siamo ancora in tempo (cioè tempestivi piuttosto che imprigionati nel tempo) è solo, ma non del tutto, sul punto di guastarsi" (D. Cooper, op. cit., p. 89). Come molto di ciò che lo sciamano Cooper afferma, si tratta di un disvelamento esatto e insufficiente insieme. E' vero: vero nell'emergenza storica in cui veniamo a trovarci, è "fenomenologicamente" vero, ed è al contempo, nella prospettiva di una rivelazione "autentica", l'ultimo mito possibile di una psicanalisi destinata a volare in pezzi, nel vento della rivolta, "insieme con la psiche", questa galera in viaggio da troppo tempo, in cui la corporeità è forzata a vogare contro la corrente di una presenza intollerabile: la sua stessa presenza aliena. Verranno strappate, le maschere di queste dramatis personae, atroci ancora per poco. Il vecchio saggio uomo-donna ripescato a ritroso nel crepuscolo dove vacilla il decrepito-infante Io... svanirà, morirà finalmente, lo uccideremo, qualsiasi maschera vestirà nell'istante. Perché il fine sia l'origine, la nascita di una comunità-specie realizzata, la nascita continua della presenza coerente,

l'affermazione dell'essere inoggettivo, la soggettività vivente al di là dell'avere. Dell'avere un "Io", dell'avere una madre, un padre, dell'avere dei figli, dell'aversi, del possedere. Affinché abbia fine la perdita, infine.

12.

"Non si tratta di liberare l'Io, si tratta di liberarsi dall'Io, liberando così la storia dal principio. E questo, fin da ora. Non c'è nulla da aspettare. Il tempo è questo tempo, il tempo della fine del dolore è il tempo in cui il dolore si fa intollerabile". Per tutti, mentre sembra, a ciascuno, per nessuno tranne che per lui. Ma è vero che per distruggere l'Io efficacemente, occorre superarlo trapassando l'imene dell'Io. Non consentire che l'alterità finisca di disgregarlo. Dunque è vero che si passa attraverso le provvisorie strettoie indicate in molti passi dell'equivoco libro di Cooper. Per averle alle spalle, finalmente. Per vedere e per conoscere altro, da queste asfissianti miserie. Il paradosso è in questa strategia necessaria: impedire con ogni mezzo che il capitale (l'alterità giunta al suo punto massimo di potere reale) disgreghi definitivamente la debole e insufficiente centralità dell'Io, strappargli di mano il feticcio, a viva forza, disputarglielo momento per momento, non consentire mai di perdere la presa. "Per imparare, lottando, che a noi il feticcio è inservibile, mentre nelle sue "mani" (nelle nostre, se lo lasciano: l'altro siamo noi) è l'arma micidiale dell'autodistruzione". Scoprire infine che mentre non disponiamo di un altro spazio-tempo, diverso da quello putrido dell'Io nel quale defilarci, e che dunque, privati di luogo e di tempo, semplicemente moriamo, il luogo e il tempo "storici" in cui ci condurrà questa lotta sono assolutamente "diversi" da quelli dell'Io, sono inequivocabilmente al di là e altrove. La fine dell'Io segnerà il principio della presenza. Perché accada, dovremo essere noi, noi "in persona", in maschera primigenia, nella maschera mostruosa e sanguinosa della nascita-morte, a vendicarci, a vendicare la pena orribile della preistoria, e a durare al di là del "nostro" sacrificio.

13.

L'"insurrezione erotica" è un prendere le armi. L'amore è un duello contro la morte quotidiana, contro il sacrificio perpetuo all'alterità-Io. L'estasi, l'uscita da sé, è la conquista momentanea dello spazio-tempo al di là dell'Io, l'anticipazione corporeamente vissuta della dimensione in cui si realizzerà il fine: l'inizio della nascita. Conosciamo altre possibili insurrezioni vitali, ma altrettanto sappiamo come la loro relativa rarità storica - relativa soprattutto rispetto alla chiusura della peripezia individuale, e all'autenticità del loro manifestarsi al di là della funerea celebrazione dell'assenza che è una "manifestazione" politica, stradale - le consegna fatalmente a quella mitologia dell'eversione, e del sé eversivo, che è una delle più efficaci elusioni del vissuto rivoluzionario. Proprio perché è "domestico", prossimo, socialmente squalificato, denigrato, devalorizzato, l'amore è il cavallo di Troia con cui l'eversione - la rivolta armata contro l'alterità - s'introduce nel necrotico continuum della sopravvivenza. (L'amore, e la nevrosi, se vissuta e vista come la rivolta, sussunta alla connotazione umiliata di sé, e ad essa contesa. Ma di questo è altrove che intendo parlare.)

14.

Il processo della rivoluzione è in corso nella dimensione sovra-individuale della generalità, dalla quale ogni "sorte" individuale è separata per la medesima limitazione e miseria che la separa dalla percezione coerente del suo senso, reclutandola in una visione del ""proprio"" destino che oscura il suo partecipare prammatico e concreto alla costruzione dei destini generali. Ma, al tempo stesso, nessuno ritorna al punto di partenza, dopo un'insurrezione combattuta. La resa non restituisce alla tomba del "prima". "Si tratta pur sempre di "recedere oltre"". Non è un gioco di parole. Il "dopo" storico, in cui la caduta si verifica, è comprovato dalla inane sollecitudine con cui si tenta di restaurare il "prima". La coazione a ripetere, che è sempre una coazione a ricelebbrare la propria morte

al senso, non si verifica mai nell'identico contesto. L'"identità" smentisce se stessa quanto più calorosamente si sforza di affermarsi come il ritorno ciclico di un tempo immobile, come immobilità che si ripete. Ogni scena della resa trova diversi vittime e aguzzini. "Qualcosa è accaduto": la lotta, il combattimento che ha trasformato ognuno. Di poco? Mai il movimento è una questione di quantità. L'illusionismo dell'irrealtà quotidiana, cui apparentemente ri-conduce ogni resa, non può ingannare nessuno sulla realtà dei mutamenti effettivamente "intercorsi".

15.

Paradossalmente, a ognuno è sottratto il senso preistorico della propria "storia". E' questo il prodotto supremo dell'espropriazione, sul quale da sempre si rigenera il principio della proprietà privata, privazione della "Gemeinwesen" occultata dietro l'"aversi" quale "res rerum". Guai a chi, dinnanzi alla "rivelazione" traumatica di questa banalità, reagisce fuggendo la dimensione asfittica del proprio "destino". Guai a chi, subito vinto dalla più ovvia delle nausee, si vomita nell'insensatezza di aversi, disfacendosi frettolosamente, e illusoriamente, dell'identità con la propria mancanza. Costui non cesserà più di mancarsi; per costui non avrà più fine il trovarsi, dalle sue stesse mendicazioni, continuamente ricondotto all'identikit di se stesso, riconosciuto con orrore e desolazione sempre più pre-giudicato in ogni gettone di presenza, insinuatogli tra le mani dai professionisti della tratta di ombre. Politici, bottegai dello spirito, psichiatri, non finiranno mai di barattarselo.

16.

I più crudeli sicari del nihilismo sono quelli che ti strappano a te, per introdurti, come un capo di bestiame, nel vagone della mancanza programmata. Gruppi politici, comuni psico-psichedeliche, comunità psichiatriche: il treno gira in tondo, come

quello del "plastico" in cui le ossessioni dei padri segregano i sogni di fuga, e di visione del mondo, dei figli, nei quali essi vagheggiano di riconoscersi rimbambiti. In genere, i figli spaccano treni e plastico, preparandosi a spaccare di più e di meglio. Ma attenzione: il "plastico" li perseguiterà a lungo, molto a lungo. Che cos'è, in effetti, ogni ideologia, se non un "plastico" che minia mondo e movimento? Se non una miniatura ammazza-tempo? Se ammazzi il tempo ci morirai dentro. Se ammazzi anzitempo la tua soggettività prigioniera della noia, ammazzerai, per te e in te, il tempo della storia. Ogni suicidio è un morire anzitempo: questo è l'allarme che trasmettono i cortocircuiti dell'immediatismo in cui scompaiono, abbandonando la lotta che è il sussistere, quelli che si abbandonano all'assenza, sempre provvisoria, del proprio senso in-stante.

17.

Chi non si è sentito almeno una volta affondare, nel freddo del cuore, un coltello più freddo, da qualcuno che gli ingiungeva di uscire da sé per venire a congiungersi coi "destini generali"? E, almeno dal '68 in poi, qual è il radicale che non sia "uscito di sé", senza obbedire ad altro che al proprio cuore, nel caldo momento della sommossa, in una coniugazione irrefutabilmente reale, corporea, totalizzante, del proprio destino con la generalità dei destini? Una insurrezione è storicamente delimitata, e dei suoi limiti ho già detto. Ma un'insurrezione vissuta, pur nella pochezza della sua provvisorietà e reversibilità, insegna in modo indimenticabile quale differenza corra tra una "miniatura" ideologica della dimensione sovra-individuale, e un suo momento di evidenza effettiva. Al tempo stesso, il modo in cui il ricordo dello "scontro" affiora alla commemorazione (attorno a resti di cibo e a bicchieri: questa la mia assenza di corpo, questa la mia assenza di sangue) dice tutto su quella competenza melanconica dell'euforia, in cui, così immancabilmente, consiste il potere dei capi-racket. Ogni eucaresia dell'assenza passa attraverso il cerimoniale dell'evocazione: è così che il ricordo del momento in cui si è distrutto ogni potere, ogni potere dell'altro sulla propria

soggettività, si trasforma nel legame che assoggetta la propria presenza gregaria al potere di chi se ne ciba. L'altro sa travestirsi, sa apparire come qualcosa di affine al meglio di te mentre ti ingiunge di rinunciare del tutto ad essere te, e di contemplarlo come la garanzia incarnata del tuo futuro sposato alla "storia".

18.

Come conquistare un rapporto con il reale, senza conquistare al contempo un rapporto reale con la totalità della propria presenza? I bottegai di alienazione parlano senza fine di "rapporti reali". Col vomito alla gola, ogni gregario, o discepolo, o confratello, non può che confessare di non averne. Un colpetto leggero d'ideologia, e il vomito zampillerà come un geiser: in esso, evacuando il sentimento doloroso e combattuto del proprio vuoto, il catecumeno si svuoterà di ogni percezione reale di sé. Fino al prossimo colpo d'uncino dell'angoscia, niente riuscirà a fargli sentire d'essere arruolato nell'organizzazione e nella programmazione del niente. L'automatismo impeccabile con cui le comunità fittizie del nihilismo agitano in primissimo piano dettagli secondari, dice tutto sulla loro funzione: falsare la prospettiva, deviare lo sguardo radicale dalla penetrazione che lo guida a riconoscere nella "solitudine" e nell'"insensatezza" da cui sgorga, la radice e il segreto della sua convergenza reale con la totalità (3) del processo, la rivolta "vivente" della specie contro l'organizzazione sociale dell'inesistenza, e contro la produzione di falsa vita, cui ogni vita reale è sussunta, negandosi.

19.

In primo piano, è ormai l'"essere". L'essere della specie e dunque dell'individuo, indissolubilmente, quale prospettiva finalmente concreta, definitivamente sfuggita alle scatole specchianti dei miti religiosi e ai labirinti delle moralità filosofiche, da quando lo sviluppo dei mezzi di produzione, a partire dai mezzi di produzione

della specie come tale e del suo mondo, ha raggiunto il suo fine storico, quello di conquistare la totalità della biosfera come habitat ("Umwelt") naturale (al di là dell'alienazione alla natura) e quello di garantire potenzialmente la sopravvivenza biologica (al di là dell'alienazione al lavoro, alla miseria, e al profitto). Il dominio reale del capitale (4) è il solo ostacolo che si frapponga ormai alla realizzazione, da parte della specie, del proprio destino di liberazione dal dominio del bisogno, e di vittoria nella pienezza dell'essere. Un ostacolo potente, nella misura in cui totalizza e perpetua in sé tutte le "ragioni", dettate lungo la preistoria, dalla necessità di sopravvivere al bisogno; le totalizza e perpetua nella "ratio" in cui si smarrisce ogni volontà di "essere oltre il bisogno", nella cellula necrotica di ciascun sé. Il capitale è il cancro di cui la specie rischia di morire prima di cominciare a vivere realmente. In questo senso, la rivoluzione è "biologica". (Vedi "Apocalisse e rivoluzione", cit.) In questo senso ha il compito di affermare la vita, il bios, la naturalità dell'essere, al di là della segregazione nella dimensione animale e "meccanica" del bios, ormai superata de facto, ma ritardata alla coscienza e alla consapevolezza prammatica dal perdurare artificialmente protratto dell'alienazione.

20.

Il nesso di reciproca determinazione che sempre ha legato produzione della macchina sociale o comunità fittizia e produzione della persona o essere fittizio, è più che mai operante. In questo sta la radice della connessione operativa tra percezione vitale ("critica", in senso eversivo) del proprio essere individuale, e visione reale ("critica", nel medesimo senso) del contesto inter e sovra-individuale in cui ciascuno si determina e si nega alla negazione, si conosce inessente mentre riconosce in sé le premesse attive dell'essere possibile, identiche in lui e in ognuno, in lui "in quanto" in ognuno. Resta alla dialettica radicale il compito di disvelare operativamente l'evidenza vitale di questa connessione, realizzandone nella lotta i contenuti latenti, dimostrandone la carica di forza in direzione eversiva. Per farlo, deve partire ab imis.

Non può consentirsi il "lusso" di neutralizzare l'angoscia. Non può allearsi al cristianesimo di Bataille (5), con il quale si riesce a guardare l'atroce spettacolo della prigionia nell'inesistenza come un "dato" ontologico, un'immobilità nello spasmo, sopra la quale l'angoscia posa come la gemma in cui lo splendore divinizzato dell'Assenza si specchia in eterno. "La teoria è in grado di penetrare nelle masse quando fa delle dimostrazioni ad hominem, ed essa fa delle dimostrazioni ad hominem quando diventa radicale. Essere radicale significa prendere le cose alla radice, e la radice, per l'uomo è l'uomo stesso". In questo passo di Marx si annoda il paradosso che la critica radicale è chiamata a tagliare.

21.

Né può, la dialettica radicale, conciliarsi con l'esistenzialistica e fenomenologica "astuzia" di un Cooper. Certo, l'apocalittica cristiana di Bataille, che nell'erotismo (6) non sa e non vuole riconoscere niente di più che la necrotica simmetria tra orrore e fascinazione della violenza e della morte, e nello spirito della passione niente di più che l'automatismo che fa scaturire dal divieto la trasgressione, l'apocalittica del capitale si è incaricata di sgominarla, a pochi anni soltanto dalla stesura del libro, mettendo in scena l'infame spettacolo della liberalizzazione del sesso. Dal sesso vietato al sesso obbligato, il capitale ha compiuto il minimo movimento necessario a far mutare di segno la trasgressione, cortocircuitandola. Come si trasgredisce, ora, ai comandamenti? Fosse vissuto qualche anno di più, un tour turistico a Copenaghen o ad Amsterdam avrebbe crocefisso Bataille alle sue contraddizioni. O l'avrebbe arruolato tra gli sceneggiatori della "Vita sessuale di Cristo", per mero spirito di sopravvivenza, affinché ad ogni costo possa sopravvivere lo Spirito.

22.

Il regresso infantile è il segno che contraddistingue il "babyish" del capitale: dai cartoons degli shorts pubblicitari alla fantasmagoria di colossali cazzi e fiche, sbadiglianti e schizzanti nei pornoshow, corre la medesima minimalità di differenze "fenomenologiche" che separa l'aspetto "carino" del gioco infantile da quello "demoniaco", così ben disvelato da Melanie Klein (7). Il cazzo esibito in ogni "kiosk" è quello che ti ha strappato la tua famiglia. Te lo ri-disvelano affinché, nel contraccolpo della ripugnanza, ti allontani melanconicamente dal tuo pene reale. Nel vomire socializzato della sessualità esibita, si rovescia il segreto violentato della tua, impedita. Càstrati, per non essere umiliato nell'orgia che filma e fotografa i sogni con cui hai eluso la presenza della tua corporeità. "Ci sono probabilmente sei o otto maniere per castrare un uomo, ma le prime due che non fanno ricorso al coltello sono forse le più importanti. Potete o portar via il cazzo all'uomo, o allontanare l'uomo dal suo pene" (Cooper, op. cit., p. 143). La liberalizzazione sessuale le sintetizza in un unico movimento. Quest'unico movimento consiste in una regressione infantile realizzata con tutti i mezzi della rappresentazione spettacolare, violentemente socializzata.

23.

Il capitale autocritico non può esimersi dall'essere auto-analitico. Mentre il valore sempre più si concentra nella riproduzione dell'Io fittizio - ultima forma sarcastica di proprietà privata, nell'immanente civiltà della carestia - il miglior modo di perpetuarne il sussistere è quello di agganciarlo alla sua genesi, e di spacciarlo così per il "dato" ontologico, al di là del quale è "fenomenologicamente" impossibile procedere. Gestita dalla violenza rozza della domanda e dell'offerta, l'"auto-analisi" selvaggia operata dall'industria stampa un identikit dell'Io che lo inchioda da tutti i lati alla croce ortogonale in cui il dubbio viene a collimare con la disperazione. Inchiodato alla tua nascita-morte, non potrai mai essere niente di più di quell'Io-bambino, non potrai

procedere che sempre più regredendo, non potrai conoscerti che sempre più riconoscendoti e inorridendo. Polluisce dovunque un Bambin Gesù itifallico, desolato di sentire che è figlio di un vibratore. Più la noia annichilisce il tuo desiderio, più la penitenza auto-analitica lo resuscita come il "bisogno" primario; la "fame" terrorizzata dell'infante che apprende di non poterla mai appagare.

24.

Mentre ogni cibo s'inquina, mentre la "madre-terra" preannuncia l'esaurimento di ogni sua linfa, eccoti riconsegnato alla grande fame di mamma-cibo, alla fame inguaribile per definizione, affinché la carestia ti si spieghi come il rendiconto di un fato originario. Sempre più il contenuto manifesto di ogni offerta leggibile nelle icone pubblicitarie è la privazione sorridente: sai bene che non potrai più avere il meraviglioso corpo-di-mamma cui questo prodotto, consolandotene, allude, né il terribilmente dolcissimo pene-di-babbo ivi suggestivamente evocato. Sai bene di non poter essere che quel bambino che piangeva sulla fissità dei giocattoli. Attieniti dunque alla misericordiosa malinconia di rinnovare i giocattoli su cui piangere.

25.

"Una vera fenomenologia dell'Io è basata sulla realizzazione della sua non-apparenza affiorante in esperienze critiche di assenza. Per dirla in un altro modo, l'Io è sempre il luogo dal quale siamo venuti e verso il quale andiamo, ma l'apparire della nostra venuta è lo scomparire di quel luogo, che rimane sempre senza esistenza sia nel passato che nel futuro e, con maggior evidenza, nel presente" (D. Cooper, op. cit., p. 94). Alla grossolanità dell'auto-analisi selvaggia distribuita dal capitale prammatista, Cooper contrappone, in apparenza, l'eleganza di questa "dialettica". Ma, attenzione: dove sta lo scatto che può condurre l'"esperienza critica" al di là del circolo vizioso (il "circolo vizioso", peraltro, è sempre quello

concretamente incarnato dalla cerchia dei viziosi-oziosi; figli-padri della "problematica"); dove cogliere la negazione, come attuare la negazione della negazione, verso quale superamento muoversi? Cooper smaschera la povertà della sua visione "critica" non appena indica trionfalmente l'arma destinata a risolvere e salvare. Nella mano di un "radicale" che ha le sue radici nel salotto psichiatrico non poteva apparire, al momento della chiamata ad incrociare i ferri, che il frustino da cavallerizzo dell'"ironia". "I due livelli che definiscono questo tipo d'ironia sono, primo, il livello di un completo, sofferto riconoscimento del 'problema', e, secondo, che ciò che importa è soltanto questo riconoscimento della problematica, e non l'immaterialità dell'io che affligge se stesso con il problema. Il problema deve essere visto, ma inestricabilmente intrecciato alla visione del problema c'è il vedere attraverso dell'io. E così ridiamo, e ridiamo con l'altro che vede attraverso il nostro io e attraverso il nostro vedere attraverso del nostro io. La sofferenza rimane quanto mai reale, ma può ora divenire la palla di un allegro gioco, senza perdere il suo valore come sofferenza" (ibidem). Questa iena che ride sul cadavere della propria presenza, la conosce chiunque abbia percorso almeno una volta la discesa agli inferi della ricusazione di sé. Vedere attraverso la iena che ride, fondersi nel riso dell'altro che vede attraverso il nostro io e attraverso il nostro vedere attraverso del nostro io, non significa altro che cadere in un gioco di specchi da bottega di barbiere, in cui il rasoio alla gola prenda la consistenza del nostro timore, che si svela come la colpa... La scena si rimanda riflessa rimpicciolendosi all'infinito, inseguendosi fino alla più infima miniatura del sacrificio originario... e del tutto invano: l'oggetto è il "valore" della sofferenza, premio miserabile a tutto questo traffico di immagini, e di immagini di immagini.

26.

E chi può valorizzarsi se non la iena reale, l'opacissimo e intrapassabile gestore dell'annientamento, l'amministratore fedele di ogni martirio, il vecchio e sempre nuovo padrone dell'assenza?

La sofferenza è, infatti, la palla da gioco, in verità nient'affatto allegro, con il quale si fa tutto il football di Stato. "In termini di autosguardo siamo esseri relazionali. Se gli esseri relativi sono individui che danno priorità alla considerazione che gli altri hanno di loro piuttosto che alla loro considerazione di se stessi, gli esseri relazionali danno priorità ad una falsa alterità in se stessi piuttosto che al vero essere-proprio-se-stessi del loro io. Noi riflettiamo su noi stessi così che c'è l'io che riflette e l'io sul quale riflette l'io riflettente; e naturalmente possiamo riflettere sull'io che riflette e decidere con riflessione di farlo sparire, e contemporaneamente decidere di annullare la decisione come tale. Il risultato finale di questo circolo vizioso è quello di produrre un illusorio io singolo che assomiglia ad un oggetto fatto palleggiare in giro per il mondo in una partita di pallone del tutto passiva e del tutto priva di gioia. Con un certo riconoscimento ironico, tuttavia, possiamo porci la domanda: 'Chi è l'io tormentato da questa problematica e chi è l'io che si tormenta in questo modo?', e quindi un'ulteriore domanda: 'Qual è comunque, la differenza tra questi due io?'. Se poniamo la domanda nell'unico modo in cui può essere posta, cioè paradossalmente e con una del tutto giocosa e autocompiacente assurdità, contemporaneamente la mascheriamo; ed è questa la liberazione ironica che conduce ad una vera unità con se stessi" (ibid., p. 95). L'autocompiacenza con cui Cooper trastulla la propria assurdità, non la maschera affatto, ed è questa l'ironia che mostra a quale "liberazione" conduca una "vera unità" con se stessi realizzata tramite una disperata apologia della disgregazione. In poche, e altre parole: come individuare, combattendo contro ogni sorta di rifrazioni allucinatorie, il "soggetto reale del processo storico", destinato a condurci, attraverso questo labirintico gioco di destituzioni, al fondamento materiale dal quale possa avviarsi la dialettica fusione rivoluzionaria della presenza con la libera creazione del "suo senso"?

27.

Se poniamo la domanda nell'unico modo in cui può essere posta, cioè fuori e contro qualsiasi uso del paradosso, e in coerenza con il materialismo dialettico, contemporaneamente smascheriamo la vacuità, nient'affatto gratuita, del nihilismo che si annida nel messianesimo neo-terapeutico di tutti gli esistenzialisti fenomenologi come Cooper e il suo peggior collega Laing. Si tratta di affermare coerentemente che la soggettività rivoluzionaria è presente fin d'ora nelle condizioni stesse che la negano come soggettività reale per sussumerne la presenza corporea quale energia produttrice dell'irrealtà generalizzata. E' del tutto vero che l'Io è un prodotto fittizio e "sociale", in cui il senso vivo della presenza particolare, alienandosi alla sua stessa particolarità individua (indivisa) perde ogni possibilità di realizzarsi immediatamente come suo proprio superamento, fondendosi nella "Gemeinwesen" della coerenza sovra-individuale. Ma come nessun riformismo dell'Io (la terapia "progressista"), erede riflessivo dello sconfitto terrorismo psichiatrico (l'emarginazione reclusoria) può fare di più che adornare di mistificazioni più sottili la drammaturgia già storicamente sovraccarica della "crisi" dell'Io, così il nihilismo d'avanguardia (l'autogestione socializzata della terapia fenomenologico-esistenziale) può fare di più che colludere operativamente col progetto di bloccare ogni sortita alla volontà radicale disgregandone i fondamenti materiali, progetto che definisce la sostanza nihilista del capitale autocritico.

28.

Anche e sempre più su questo terreno, la "rivoluzione" gestita dal potere ha per fine l'impossessamento, da parte del potere, dell'arma della critica, onde disinnescarne l'eversione e convertirla in propellente controrivoluzionario, rimuovendo nel cerimoniale dell'autocritica le proprie contraddizioni dal loro sito materiale, per proiettarle, denaturate in "problematica", nell'affabulazione filmica del "futuro migliore". L'ironia di cui Cooper è apologeta ("Nella vita

di un individuo, il sentimento più rivoluzionario tra tutti è l'ironia". Ibid., p. 95), è il corrispettivo terapeutico della seriosità con cui i ministri stessi del potere di Stato pongono in discussione le disfunzioni dello Stato.

29.

Mentre la messa cantata della menzogna televisiva bara sulla contabilità dei cadaveri, il "Corriere della Sera", quotidiano dell'estremismo modernista, dove significativamente lessico e timbri già propri all'obsoleta "nuova sinistra" riconoscono il loro legittimo soggetto storico, attacca la trivialità borbonica del nascondere, in nome di quel nascondere assai più competente che consiste nell'ostentare tutto intessendolo appiattito sull'arazzo problematico. Di un colera stiamo morendo tutti da tempo, anche se in forme diverse da quelle che scatena il vibrione, e proprio secondo le medesime modalità cicliche: il veleno che attossica l'uno confluisce nella cloaca in cui si ingrassano i "frutti" che sono il cibo di tutti. "Giacché l'uva verde della parola con cui il bambino troppo presto riceve da un padre l'autenticazione del nulla dell'esistenza, e il grappolo della collera che risponde alle parole di falsa speranza con cui sua madre l'ha ingannato nutrendolo con il latte della sua vera disperazione, legano i suoi denti più che se fosse stato svezzato d'un godimento immaginario, od anche fosse stato privato di certe cure reali" (J. Lacan, op. cit., pp. 217-218).

30.

Frattanto, sulla scena in cui, mitra alla mano, i pig distruggono i feticci del morbo, identificati nei vivai dove tristissimi molluschi sintetizzano nel proprio organismo tutti i veleni sgorgati dalle fogne in cui spurga, nel "golfo più bello del mondo", la composizione organica del capitale, "una cinquantina di donne con bambini in braccio, guidate dalle zi' Maesta, le capopopolo del Pallonetto, sono salite sulle barche dei pescatori di Borgo Marinaro e hanno

raggiunto gli unici quattro bidoni rimasti a reggere i mitili, lasciati lì per l'inchiesta giudiziaria. Gridando: 'I nostri bambini hanno sempre mangiato le cozze e sono belli e sani', le donne hanno aperto i frutti di mare e li hanno dati da masticare alle 'creature'. Un motoscafo della capitaneria ha allontanato le incoscienti dimostranti" ("Corriere della Sera", 8-9-73, a firma Leonardo Vergani). Al di là della devozione "sottoproletaria" alla fatalità, queste madri dell'ira estremizzavano in un unico gesto la loro coerenza di nutrici mortifere e la consapevolezza di essere loro stesse mediatrici e figlie di quella morte che veniva a specchiarsi nel golfo dal fondo dei secoli. L'eucarestia impartita da queste donne ai loro bambini era davvero un vaccino scaturito da un'antica gnosi. Non si esorcizza la morte prodotta dall'alambicco sociale con la risibile demonizzazione di un mollusco: la si sfida attraversandola, ponendo in gioco innanzitutto, e con la rabbia della vera cognizione, il sussistere stesso della propria presenza, totalmente assunta perché sia possibile totalmente rischiarne la conquista al di là della prova.

31.

Come da sempre hanno saputo sciamani e stregoni, la morte è un prodotto sociale. Non esiste morte "naturale", o "naturalmente accidentale": ciascuno è assassinato, a partire da quando è "vivo", da una volontà violentemente contraria al suo essere vivo. La morte naturale è degli animali, il semplice cessarsi. Degli uomini, la morte è il complesso soccombere alle condizioni generalizzate di non-vita.

32.

Il mollusco-Io con cui Cooper imbastisce le sue fatture, è la boîte-à-merde in cui la negatività pone le uova, tra le valve dell'assenza, di tutti i virus che assassinano la presenza. "Cadiamo così in vari stati di intossicazione che ad un certo livello per lo meno si avvicinano all'amore, e ci ammacchiamo per questo, o forse, con un po' di

fortuna, veniamo amati per questo. Ma ad un certo punto deve prevalere una separazione, cosicché la coppia quasi-monogama apre se stessa al mondo. Qualsiasi monogamia è una pretesa d'essere quello che è. Un atto senza pretese può condurre ad una cessazione della pretesa e può anche dare origine, in un modo che definirei rivoluzionario, all'inizio dell'Amore e alla nascita della bomba - ma non di Quella Bomba" (ibid., p. 96). Meglio attossicarsi fino in fondo nella boîte-à-merde di una coniugazione pretendente (che abbia la pretesa di essere una coniugazione reale), che perdere per sempre ogni possibilità di ""conoscersi"" stemperando il centro focale della propria presenza nella lacuna ecumenica delle comunità auto-terapeutiche, dove l'eucarestia di un'umiliazione anti-biotica (nel senso etimologico del termine) sostituisce riformisticamente il mutuo avvelenarsi d'amore indementito che spinge ogni "coppia quasi-monogama" a diventare la bomba, e a generare bombe, e a predisporci, sempre più concretamente, non ad "aprirsi" al mondo dell'annichilimento, ma a "esplodervi", spargendo tutt'intorno il "pretendere di più" dell'amore che è "la pretesa d'essere". Qualsiasi atto senza pretesa può condurre soltanto alla collusiva associazione fra tutti coloro che non desiderano più. E niente uccide meglio il desiderio, movimento essenzialmente dialettico, di un "appagamento" socializzato, troppo simile al salario per tutti e alla medicina mutualistica per non nascere dalla medesima formalizzazione sociologica: un neo-cristianesimo socialista.

33.

Chi è disposto a difendere, ormai, la famiglia, chi la definisce come il "nucleo felice"? A parte i reazionari - che sono tali in quanto reagiscono giustappunto, in nome di valori proscritti, alla produzione di valori nuovi di zecca, imprimendo così un brivido di eresia alla devalorizzazione, funzionale all'accrescersi del Capitale - assolutamente nessuno. A differenza di Lutero, da lui citato, "che percepiva se stesso come uno stronzo nel culo di Dio che aspetta di essere cacato nel mondo" (ibid., p. 100) Cooper è uno stronzo che

ha la fretta ritardataria di farsi cacare dal culo di una controrivoluzione la quale, per essere onnivora, defeca con monotona serialità i frutti di ogni fioritura-"rivoluzione" culturale. Infatti, piomba a far morire la famiglia quando già il capitale l'ha sostanzialmente posta in liquidazione. Che profitto trarrebbe, il capitale, dal perpetuare la famiglia quale istituzione, quando le "avanguardie" gli apparecchiano strutture vicarie ben altrimenti consone al progetto di autogestione massiva di appagamenti fittizi, sui quali riscuotere i pagamenti reali di cui si sostanzia la sua crescita? Il capitale non domanda di meglio che sortire dal bozzolo inquinato della famiglia patriarcale, per attuare la muda che gli consenta di trasformarsi nell'insetto psichedelico della Grande Famiglia, in cui tutti si "amano", si confessano, si curano dal mal-di-non-essere, si consociano in monopoli multinazionali dell'Industria Problematica, si evacuano dal problema concreto di essere nella logorrea di un sempre più culturalizzato tempo libero, nuovo spazio dei modi di produzione del consumo di sé; si suicidino ritualmente, si ghettizzino spontaneamente, "rivoluzionino" senza fine le forme della controrivoluzione ecumenica, nascondendosi così, e collaborando a nascondere socialmente, il processo reale della rivoluzione in atto.

34.

Il capitale vuole diventare nient'altro e niente di più che il gestore cibernetico e quantizzatore dell'"Altro", nel brodo di coltura delle "comuni" autoanalitiche, dove ciascuno autogestisca la propria ristrutturazione decentrata (si trasformi in un "terminale biologico" del computer che lo minimizza, statisticamente, nel "quanto" di energia erogata che egli è senza nemmeno più saperlo), e dove nessuno possa più, pena l'essere eucaristicamente sbranato sul posto dalle guardie rosse di qualche servizio d'ordine del neocristianesimo, osare di percepirsi come un individuo che pretende di accedere, in quanto tale, alla totalità, e che praticamente sappia come, per farlo, occorra innanzitutto distruggere con violenza ogni forma fittizia della comunione totalitaria nel Grande Niente.

35.

"La libertà nasce dalla separazione degli individui spinta all'infinito" (C urderoy, cit. da Vaneigem, "Terrorismo e rivoluzione", Arcana, p. 44) (8) e "La creazione di questi uomini 'liberi' ed 'uguali' fu precisamente una delle opere principali della produzione capitalistica" (Engels, "L'origine della famiglia...", Ed. Riuniti, p. 107). Ci troviamo in effetti dinanzi a un nodo, un'ambiguità storica, materialmente sensibile così nel nostro "destino" come nei destini generali, che è necessario tagliare, con la spada della gnosi capace di spaccare le circonvoluzioni della diagnosi, piuttosto che illudersi di scioglierlo al rischio di strangolarci. Perché sia meno facile perdersi nella paludosità di parole svilite, come "separazione" e "libertà", ricordiamo che Vaneigem connota positivamente, nel contesto citato, la "separazione" in quanto "separazione dal mondo delle separazioni"; Engels connota negativamente la "libertà" quale requisito formale ed apparente richiesto dal capitale perché ""per la conclusione di un contratto" occorrono uomini che possano "disporre liberamente della propria persona" eccetera". Al contrario, la libertà di cui parla Vaneigem, è la libertà dell'essere, al di là del dominio delle apparenze. Ma se ora si capisce meglio di quali libertà e separazioni, radicalmente e fenomenologicamente, diverse parlino, ciascuno da par suo, i radicali Engels e Vaneigem, e il fenomenologizzato Cooper, l'ambiguità storica resta nella materialità dei nostri destini.

36.

Il consueto "stato di cose" ("Sache"), è innanzitutto lo Stato delle Cose ("Ding"): l'oggettivazione coatta, la soggezione imposta ab initio - ma non ab imis, come vedremo - alla soggettività reale della presenza corporea (l'infante nella sua impregiudicata totalità sensoria, ancorché già evolutivamente orientata dal trauma della

nascita immatura) ad un complesso "corpo" di norme che la costringono, non senza combattimento e dolori memorabili, a disconoscersi gradatamente quale corpo concreto, immesso nella concreta corporeità dell'universo sensorio, e a ri-conoscersi sempre più quale oggetto-simbolo, in un mondo "composto" di oggetti simbolici, il quale funziona come una macchina che riproduce in essa - nella soggettività assoggettata - una sincretica funzionalità alla propria teleologia.

37.

L'"Io che brancola vacillando nel mondo familiare che è sia dentro che fuori della sua mente, e poi entra incespicando nel mondo che è al di fuori della sua famiglia" (9) è già un prodotto storico, "lavorato" dall'iniziazione al linguaggio e dalle obbligazioni a un "comportamento" che lo condizionano a riprodursi quale oggetto simbolico, in un "mondo" di oggetti e di rapporti simbolici. Il nesso di reciproca determinazione che ingrana la ruota dentata della società determina il "rapporto" (in senso motoristico) vigente tra il movimento dell'Io che vi è preso come una catena tra dente e dente, e il movimento della "soggettività reale", negata formalmente dalla finalità della macchina come "in sé" significativo, ma negatrice, "per sé", e della macchina e della rappresentazione simbolica della propria presenza, che nell'Io disconosce. Il rapporto primario, che predetermina ogni altro rapporto, è quello essenzialmente dialettico, che si instaura tra la soggettività reale negata e l'Io rappresentativo, in cui essa è la presenza prigioniera che ne disconosce l'autenticità, pur dovendone subire il potere. L'identità sostanziale non sta dunque tra la famiglia e "il mondo che è al di fuori della famiglia", né lo spazio in cui qualcuno - che non è l'Io, ma la sua negazione perennemente latente - "brancola vacillando" è il "mondo familiare che è sia dentro che fuori della sua mente": l'identità sta tra l'architettura - quale edificazione simbolico-rappresentativa - dell'Io e l'architettura del "mondo", riflessi dinamicamente speculari (nel movimento storico che li connette in una vicendevole adeguazione progressiva) l'uno del divenire

dell'altro; lo spazio in cui la presenza spossessata dal suo senso
brancola vacillando è la ferita (la "béance") aperta tra l'irrealtà in
cui l'io si realizza, come cosa tra le cose, e l'irrealizzazione dolorosa
in cui il desiderio d'essere si conosce negato.

38.

Ed è molto: vi convergono, da diversi strati e versanti
dell'affabulazione psichiatrica, poetica e religiosa (nell'ordine,
nient'affatto casuale, poiché si tratta di depositi geologici risalenti a
epoche diverse, e richiamati in uso da un coerente regresso verso il
remoto più sepolto del movimento reale) le situazioni topiche della
conversione del senso vivo, espresso nella dinamica delle emozioni
e dell'epos, in cristallizzazioni estetiche, che ne sussumono il
movimento nella fissità dell'autocontemplazione. Non è un caso - e
semmai un caso "storico" - che Cooper non si occupi di distinguere
tra "io, persona, individuo". L'io non è mai affermato, o negato, da
Cooper, come il diverso dalla persona (etimologicamente:
maschera, persona ficta) o dall'individuo (essere indiviso): è
sempre con-fuso. Ma l'intero discorso di Cooper è una con-fusione
dei diversi stati in cui la soggettività alienata, e talvolta la
soggettività reale, colta nella sua tendenza a manifestarsi quale
negazione della negazione insita nella "persona" e nell'"io", viene a
trovarsi nel suo spastico non-essere mai del tutto coincidente con
alcuna rappresentazione del suo "sito" e del suo "tempo", non-
essere che Cooper descrive, come il dibattersi di un labirinto
orientato verso uno sbocco sul niente (il deserto eccetera). E' un
niente larvale e crepuscolare, nel quale si ipotizza la possibilità,
anche in linea storico-politica, di un vago cominciamento a partire
da comuni autoanalitiche, guidate da terapeuti di complemento,
durante un periodo di transizione che dovrà condurre alla
generalizzata idoneità di chiunque ad autoanalizzarsi e ad
autogestire la propria terapia. E' sicuramente un sintomatico "caso"
storico che aleggino, al di sopra di tali immaginette di santini vocati
nell'educare il popolo ad autocastrarsi, le algide statue di Mao Tse-
tung e di Fidel Castro, invitati di pietra a questa penultima cena, in

attesa che i "rivoluzionari" del Primo Mondo come Cooper abbiano finito di scoprire, nel deserto in cui vanno a fondare le loro comuni, l'ultimo mondo dell'ideologia penitenziaria.

39.

Semmai ce ne fosse stato bisogno, l'apparizione di questi idoli funesti ("Veri leaders sono uomini come Fidel Castro e Mao Tse-tung, che guidano la nazione quasi rifiutando di essere dei leaders, nel senso che diffondono tra gli altri la caratteristica della leadership cosicché la mente di milioni di individui si ravviva con le "loro proprie" qualità di leadership, e ognuno di essi diviene l'unica fonte di lotta". Ibid., p. 78), dice tutto su dove sbocchi la prospettiva indicata da Cooper. Nondimeno, l'aberrazione ottica procede dall'indebita interruzione del discorso critico. Non appena la critica manca di toccare il suo fine reale nel suo bersaglio storico, si rivolta contro se stessa, l'intelligenza diviene "intelligenza" "del" nemico. Il torto di Cooper non è quello di mentire, quanto quello di lasciarsi spaventare dalla verità che va dicendo, e di non osare procedere fino allo sbocco al di là degli orrori. Malgrado l'età, divide con le generazioni più giovani la noncuranza tutta psichedelica per la resistenza alla negatività, e per i tempi storici della lotta. Di questa fretta ansiosa, si fa forte ogni nihilismo, inoculato tra uno spasmo e l'altro dell'angoscia immediatista. E' obiettivamente vero che i tempi si serrano, ma non fino al punto di far coincidere il trasformismo ormai apoplettico del capitale e del suo spettacolo con l'oblio forzato del tempo soggettivo di un'esperienza reale.

40.

Il tempo di una lotta veramente vissuta non può fermarsi al punto più basso della sua fase negativa, pena il rischio di venire a colludere con l'orologeria dell'apocalittica ufficiale. E' tempo di vedere il movimento reale come il concreto avanzare della specie, e dell'individuo, verso l'affermazione dell'essere, al di là di ogni

coazione a distruggersi. E' tempo, soprattutto, di conoscere nella propria presenza la presenza materiale e "storica" del possibile. "La rivoluzione parte dal corpo": dalla corporeità del desiderio che si conosce come materialmente possibile. La spontanea barbarie del capitale devasta spazio e tempo, nel tentativo ormai disperato di fermare il tempo e di annichilire lo spazio. Assai meno "poeticamente" di Cooper, l'urbanistica del capitale "crea" il deserto visibile in cui ogni prospettiva conduce ciascuno a smarrirsi. La pubblicità lo decora con le immagini di un eden che vi aggiunge il tocco catastrofico dell'irrisione. E' qui che la "cosa" avviene.

41.

In una città, in un paese, dovunque concatenandosi si dipani quel laccio che trattiene all'inessenza l'iter quotidiano in cui si perde ciascuno (e che, risalito rabbiosamente a ritroso, può divenire il filo d'Arianna riconducente al nucleo della propria centralità, unica "fonte" d'ogni possibile spinta all'osare) tutte le strade menano al niente, tutti i siti sono luoghi di resa. La "realtà", è il deserto del reale. E tanto più ribadisce il suo vuoto, quanto più si adorna e immediatamente si concede. L'"agibilità" è il progresso sempre più allontanato dallo sforzo e dalla volontà. L'ordinarsi urbanistico e architettonico, fuori e dentro i "soggetti" che vi immettono la debolezza crescente della loro spinta a muoversi, è sempre più palesemente l'allinearsi smussato di "cose" nella prospettiva della cosalità che conduce a se stessa: al "tutto", che si dimostra come la resa di tutto alla quantificazione egualitaria, al pullulante niente. In quell'ordine, ogni cosa è data, data in quanto arresa. L'agibilità è l'assenza dolosa di senso e di vittoria. La cessazione coatta della resistenza opposta dalle cose al desiderio. L'oggettificazione, la reificazione, non ha altra teleologia - significativamente spontanea, da quando il capitale ha sussunto ogni forma della squalificazione come un modo d'apparire del valore - se non quella di imprigionare il desiderio a mero rispecchiamento da oggetto a oggetto. L'oggetto di cui parlava la filosofia, a partire da quell'oggetto d'amore che la mistificazione romantica ha coperto di stracci e strass, per meglio

nascondere il processo di reificazione in corso nel frattempo dietro quei paramenti, si è tradotto, nella più drastica riduzione per assurdo, dal punto focale della mira cui puntava il desiderio - premio promesso alla soggettività: suo proprio inveramento - alla forma del vuoto in cui ogni soggettività non può che disconoscersi, riconoscendo come fine del proprio desiderio la sua fraternità squalificata con le cose.

2

Tutto ciò che è avvenuto sinora, è nulla: noi lo cancelliamo. Quanto faremo poi, ancora non lo sappiamo. La cosa si vedrà, quando la distruzione di tutto quanto sussiste avrà liberato il campo per le nostre creazioni.

K. Rosenkranz

42.

"[...] apparirà allora che il mondo possiede da tempo il sogno di una cosa di cui deve soltanto possedere la coscienza, per possederla realmente" (K. Marx, lettera a Ruge, sett. 1843, "Un carteggio del 1843 e altri scritti giovanili", Ed. Rinascita, p. 40). Questa cosa è oggi, fuori di ogni sogno, la lotta viva contro l'ordinarsi carcerario di incubi intieramente materiati. La viva lotta non può in alcun modo limitarsi alla pura e semplice identificazione delle "forme", in cui la distruzione del desiderio si organizza, con le "condizioni" storiche, nelle quali al desiderio è conteso ogni spazio reale. Il deserto, appunto, non è quello, scenografico e "poetico", in cui Cooper immagina che la soggettività, sradicata dal suo terreno storico (sia nel senso della "storia", che in quello della storia individuale), si riconosce soltanto per sancire la propria miseria. Il deserto, al contrario, è del tutto materialmente e concretamente quello che per Cooper è la "scena", dalla quale l'"io" fugge dopo essersi coniugato con sé - dopo aver ripiegato su di sé la spinta radicale verso un rapporto conquistato con l'alterità dei simili. E' "l'interno familiare" moltiplicantesi (il numeratore) "nell'esterno "urbanistico"" (il denominatore), è la connessione vissuta di entrambi questi paesaggi terrorizzanti con l'architettura "interiore" dell'io fittizio (la cifra). Questo è il deserto reale: la triste pista in cui i passi quotidiani perdono la memoria e il senso del loro moto. Occorre guardare le "cose" per quello che sono: i simboli materiati della sorte come la stampa il potere. Inutile fuggire. Non esiste una sorte che eluda le "cose" e la cosalità; niente e nessuno regala avventure alternative; la sola avventura possibile è conquistarsi una sorte; il solo modo possibile per farlo è conquistarla a partire dal sito spazio-temporale in cui le "tue" cose ti stampano come una di loro; la sola lotta reale è fare in pezzi la cosalità che ti tiene contendendole ogni moto e ogni passo; pretendere di essere qui dove tutto te lo vieta; riconoscere la propria volontà radicale a partire dal cemento sotto il quale affondano le tue radici storiche; esigere dalle "cose": dagli oggetti d'amore, dagli oggetti d'odio, dagli

oggetti di dolosa indifferenza e persino dai poveri oggetti della "ricchezza" inanimata, di essere "con te", in quanto tu sei e vuoi essere vivo. Con tutto ciò che questo comporta. Pretendere di essere è un'irruzione del qualitativo che salta le trincee tra te e l'altro con la potenza creatrice di un assalto al Palazzo d'Inverno. Ciascuno che ne venga investito si trova costretto istantaneamente a una scelta radicale. Che cosa difenderà: la morte dei desideri, in cui è congelato, o la verità resa lampante della sua fame?

43.

Piangono, se ancora ne hanno voglia, sul deserto quotidiano, i "poeti" letteranti. Il loro pianto va coerentemente a mescolarsi con quello versato dagli scienziati apocalittici. Gli uomini stanno imparando che c'è ben altro ad aspettarli, se non vogliono che per davvero non li aspetti nient'altro che cenere e lacrime. Chiunque si sente nel quotidiano come in un deserto, è a un passo soltanto dal cuore di tutti, poiché è a un passo soltanto dal proprio cuore. Non si tratta di arrestarsi, non si tratta di sedersi a piangere, di macerarsi nel digiuno, di costruirsi un'oasi. Si tratta, al contrario, di accennare con tutta la forza rimasta quel passo d'avvicinamento, quell'abbraccio d'amore e di lotta, che tanto sembra più assurdo quanto più il quotidiano appare deserto. E' in questo movimento che ciascuno potrà, trovandosi nel perdurare del desiderio resistente all'annientamento oggettuale, scoprire in sé la presenza di quel programma storico che è la passione, e sentirsi pronto.

44.

Troverai chi è pronto con te. Il marchio di vergogna che suggella, in ciascuno, il segreto di Pulcinella dell'essere nato alla morte del piacere, è il marchio di riconoscimento di un'identità pronta a confrontarsi. E' quel "riflesso di identità" di cui parla Vaneigem. "La soggettività radicale è il fronte comune dell'identità ritrovata. Quelli che sono incapaci di riconoscere la loro presenza negli altri si

condannano ad essere sempre estranei a se stessi. [...] La conoscenza non ha valore che se sfocia sul riconoscimento del progetto comune, sul riflesso d'identità" (R. Vaneigem, "Trattato di saper vivere ad uso delle giovani generazioni", Vallecchi, p. 234) (1). Pena una morte al senso della presenza che è a un passo solo dall'autodistruzione fisica, è necessario non fermarsi al punto geometrico (la recessione nevrotica) in cui nascita e morte sembrano venire a coincidere ontologicamente, ma, vincendo la fascinazione necrofilica del gorgo, fissata fermamente la morte nella fine dei desideri, osare subito l'oltre, risalire verso il fine vivo. L'origine non sta a quegli inferi, ma alla superficie ove, ciascuna dal suo pozzo domestico, si affacciano e insistono le presenze esemplari. Occorre saperle vedere, affinché, tutte, si vedano. E per riuscire a vederle altrimenti che nella loro apparenza di forme rese per tutto simili a cose, occorre essere risaliti dal fondo che è di ognuno stringendo in pugno il segreto di tutti. E mostrarlo, con un clamore che sia d'amore e di guerra.

45.

Poiché è questa l'evidenza "materiale" che emerge dal progetto qualitativo: la stretta del divieto ad essere è così assoluta e generalizzata che nessuno può muoversi verso la propria realizzazione qualitativa senza muovere all'organizzazione dell'inesistenza una guerra totale; e nessuno d'altra parte può sognare di colmarsi qualitativamente, senza coinvolgere in questa guerra gli individui che egli chiama a spartire il suo progetto qualitativo. A monte di ogni problematica connessa al "rapporto d'oggetto" si pone la spartizione di fatto di un'intrapresa. Malgrado il gioco fitto di "tutte" le apparenze, a nessuno è concessa la possibilità di "limitarsi" alla propria "figura" di oggetto. Come da sempre fanno le donne (e malgrado sembrano volerlo dimenticare, in quella assunzione da parte di talune del punto di vista misogino, che è il femminismo), al di là del porsi formale quale oggetto, dietro la meccanica dei ruoli e l'opacità delle "tradizioni", comincia la dialettica reale. Guai a chi vede soltanto, in sé e fuori di sé, la

rigidezza risibile dei protocolli comportamentali. Si chieda a una donna, che sia ancora capace d'amare, "quanto" conti per lei (e "come" e "perché"), il copione dei recitativi rituali, del quale sempre sorride tra sé, e quella sorta di danza d'approccio sopravvissuta alla dimensione istintuale che è il reciproco disporsi delle figure all'interno dei ruoli prescritti. Come al di là dell'oggettiva clausura di una pelle può e deve cominciare un mondo, così al di là della prigionia nei ruoli può e deve cominciare il rapporto reale. Chi non sa riconoscere, dietro l'apparente obbedienza agli stereotipi di rito, l'emergenza appassionata e per ciò insurrezionale, della qualità che si cerca e si crea, non potrà mai conoscere gli uomini e le donne nella loro realtà sostanziale. Urge disfarsi di quel pessimismo psico-sociologico nel quale sopravvive tutto il cinismo che ha presieduto alla compilazione delle casistiche, nate nella penombra dei confessionali e dei commissariati di polizia.

46.

Nel "Traité", Vaneigem afferma: "Bisogna sbarazzare l'amore dai suoi miti, dalle sue immagini, dalle sue categorie spettacolari; rafforzare la sua autenticità, restituirlo alla sua spontaneità. Non c'è altro modo di lottare contro il suo recupero nello spettacolo e contro la sua oggettivazione. L'amore non sopporta né l'isolamento né la rateazione; esso trabocca sulla volontà di trasformare l'insieme delle condotte umane, sulla necessità di costruire una società in cui gli amanti si sentano dappertutto in libertà" (ibid., p. 239) (2). E' in questo che si rivela il contenuto radicale, manifestamente trascendente, della passione amorosa: nella necessità palese di trasformare il mondo per poter riuscire ad essere. Al contempo, qui cade la sua spinta: "nell'apparente assurdità di questo desiderio".

47.

E, tuttavia, "questo" desiderio è il desiderio, ab imis. Questa necessità della passione è la verità della passione. In ogni tumultuosa nascita di un amore, rinasce il desiderio fondamentale di trasformarsi, trasformando il mondo. L'odio e il sospetto che gli amanti suscitano attorno a sé, sono la risposta automatica e difensiva allo stato di guerra che per il solo fatto d'amarsi essi vivono contro il mondo in cui ogni passione deve innanzitutto misconoscersi e morire. Non importa quanto spesso tutto ciò finisca in una miserabile vittoria dell'odio e dell'umiliazione. Immancabilmente, è una vittoria dell'"interpretazione" sulla trasformazione: l'interpretazione paranoica della propria volontà di essere, che si rovescia in colpa e vergogna. Nondimeno, il ricordo di ciò che è successo brucia nel "segreto" di ciascuno per sempre. La resa lo incanaglisce? E' vero: ma come non sapere quanto costa e come pesa questo melanconico arruolamento tra gli odiatori del vivere? E ciò che più conta, come non vedere la fragilità crescente di queste diserzioni, a mano a mano che il piatto di lenticchie è sempre più tossico e nauseante? Dietro ogni vergogna si nasconde una consapevolezza amarissima della posta perduta. Ogni volto parla di ciò che non è stato. Anche questo è nella comunicazione, e anche questo gli occhi che non vogliono accecarsi colgono con istantanea penetrazione. Dalla sconfitta patente degli "altri", chi non vuole morire impara tutto l'orrore in cui cade la viltà.

48.

"Cos'è che assicura la perfetta comunicazione amorosa? L'unione di questi contrari: - più mi distacco dall'oggetto del mio desiderio e più conferisco forza oggettiva al mio desiderio, più sono un desiderio indifferente al suo oggetto; - più mi distacco dal mio desiderio in quanto oggetto e più conferisco forza oggettiva all'oggetto del mio desiderio, più il mio desiderio trae la sua giustificazione dall'essere amato" (Vaneigem, op. cit., p. 238). E che cosa assicura a questo atto dialettico di non cortocircuitarsi nell'oscillazione perpetua del

dubbio egocentrico, se non il fatto che essa si incrocia nel vivo di una dialettica "in atto a partire dall'altro", e con la quale non può esimersi dall'interagire? In altre parole: non v'è oggetto d'amore, per reificato e alienato che possa apparire, cui sia possibile dissimulare il concreto vivente della sua soggettività posta in essere. "Io sono" è il messaggio di chi ama, che immediatamente necessita di trovare nell'altro la propria sostanzialità. In questo assalto al non-essere, in cui ciascuno si conosce come il diverso da sé, il "nuovo", il "vero", l'"irricognoscibile", quello che "non capisce più niente", è in corso l'effrazione violenta e sovra-individuale di quel continuum quotidiano nel quale ognuno è costretto a vivere la propria presenza come una cella d'isolamento. E ciò che più conta, è la presenza dell'altro, una presenza che va conquistata nel movimento medesimo con cui ci si impadronisce, liberandosi, del senso della propria. Perciò nella passione amorosa si esprime un modello miniato, ma irriducibile, del movimento verso la totalità: l'altro non è mai, potenzialmente, che "il primo degli altri". Al di là della figura dell'amato, non appena si spezza il feticismo dell'appropriazione esclusiva (nel quale, in ogni caso, l'altro scompare come presenza reale, e non lascia di sé che la propria immagine oggettuale) comincia il mondo dei rapporti umani. Un amore non è che un inizio, e non importa quante volte rimanga tale, o non riesca nemmeno a rimanere tale. Tutto manca, nella carestia, tranne il numero di esseri che si dispongono a vivere.

49.

La consumazione irreversibile di ogni ermeneutica utilitaria (e del neo-leninismo come la più insistentemente controrivoluzionaria), si accompagna inseparabilmente con l'eclissi del pensiero lineare. Da sempre incapace di intendere e di sintetizzare il "processo", il pensiero lineare imbarca sui suoi treni causali ogni povero di spirito, come l'emigrante che spera di trovare quale conseguenza diretta del biglietto di viaggio acquistato, la terra promessa della fine di ogni angustia e di ogni lotta. E' l'ora, infine, di intendere a tutti i livelli, traendone tutte le conseguenze, e per prime le meno

edificanti, che non esiste per nessuno un'equivalenza precostituita e pre-garantita tra il suo insorgere contro le condizioni generalizzate dell'alienazione e le sue probabilità di sottrarsene ponendosi, o venendo posto, al sicuro. Se il "testo" della storia non ha ancora insegnato ai rivoluzionari almeno questo, allora i rivoluzionari hanno ancora fuori di loro l'essenziale.

50.

L'insorgenza del rifiuto e della lotta contro le condizioni in cui è negato essere, risponde semplicemente e immediatamente a un dato di fatto hic et nunc. In questo senso, mentre è indispensabile che la dialettica radicale si liberi di ogni residuo immediatismo "positivo" - qualsiasi politica illusione sulla possibilità di esorcizzare, mediante l'adozione di una tattica e/o di uno "stile", la negatività finché regna - altrettanto indispensabile è il riconoscimento del carattere immediato d'ogni "presa di coscienza", e del suo limite. Le condizioni generali storiche dell'alienazione sono mutate, nel corso di questo secolo, quanto basta perché si debba affermare che ogni progetto eversivo sgorga da uno scontro diretto e immediato contro la negatività assolutamente dominante. Di qui l'intermittenza delle insurrezioni, la labilità della "coscienza", l'automatismo con cui subisce la reificazione. Questo non significa che la lotta si riduca a un fuoco di fila di "illuminazioni" squisitamente "private", provvisorie, e negate per definizione a una linea di continuità e di coerenza. La coerenza critica è più che mai la sola garanzia di un rovesciamento delle condizioni date, e di una trasformazione rivoluzionaria del mondo. Ma l'irruzione, nella soggettività di ciascuno, del punto di vista della totalità, dunque del punto di vista radicale, non è e non può essere altro che l'irruzione nella soggettività del punto di vista del qualitativo, il quale, nelle condizioni date, è per definizione "insostenibile". E' questo l'ultimo livello "storico" in cui la dialettica reale si manifesta come una fenomenologia del paradosso, dopo che ha finito di travestirsi, nei secoli, lungo le linee delle alienazioni magiche e religiose, come la contemplazione sbigottita del paradosso.

La divaricazione qualitativa che esiste tra destini individuali e destini generali la si coglie - ricorrendo al paradosso che contiene, e vuol suggerire, un'indicazione di metodologia radicale - comparando la dimensione individuale al livello che la fisica quantistica definisce "microfisico", e la dimensione della generalità al livello che la stessa fisica definisce "macrofisico". Gli eventi che si verificano nel "sociale", a un livello sufficientemente significativo per incidere sui destini generali, non costituiscono la semplice sommatoria dei comportamenti individuali. E, inversamente, le "prese di partito", la coerenza e l'intenzione espresse a livello individuale, non incidono "di per sé" sui destini generali. Per questo, soprattutto, il materialismo dialettico chiama ciascuno ad assumere il punto di vista della totalità: affinché si colga, insieme, quale consapevole percezione delle condizioni storiche che lo determinano ad essere "l'individuo che esige, per essere, di mutarle"; e quale punto di vista in cui "la sua separatezza di individuo rispecchia il potere negativo di quelle condizioni". La fisica quantistica asserisce che "un sistema microfisico assume proprietà ben definite solo in interazione con mezzi di osservazione macrofisici: con questa precisazione è posto in chiaro il fatto che, sebbene le leggi della macrofisica siano matematicamente una conseguenza di quelle della microfisica, la microfisica può però essere formulata dopo la macrofisica e "a partire dalla" macrofisica" (P. Jordan, "L'immagine della fisica moderna", Feltrinelli, p. 38) e, di conseguenza, "in tutti i fenomeni macrofisici, dove intervengono moltissimi atomi della stessa specie (e dove quindi si tiene conto soltanto del comportamento medio di tali atomi, mentre sfuggono completamente le singole azioni) le leggi statistiche, che regolano il comportamento degli atomi si manifestano come causalità macrofisica" (ibid., p. 65). Il punto di vista radicale è quello che fonda l'individuo in processo "a partire" dalle condizioni storiche ("macrofisiche") che lo negano, e, in questo movimento, che abolisce ogni diacronia (ogni "dopo"), supera d'un balzo la

separazione tra individuo e "storia". Ma, nel medesimo movimento, in quanto si conosce negato, l'individuo (l'essere indiviso) si pone come progetto di una soggettività in atto, nell'ambito di un conflitto radicale di cui esperisce, "in sé", la causalità "macrofisica" come l'organizzazione "bellica" del divieto ad essere, mentre niente e nessuno all'infuori di lui stesso, "per sé", garantisce alla sua lotta l'"effetto" che, a partire da quelle cause, esige di ottenere.

52.

Per estensione. Il prodotto involontario ("spontaneo" nel senso dell'automatismo capitalista) d'una percezione di tutto ciò non sollevata alla dignità di coscienza, è la grigia risacca della disperazione, in cui ha finito per smorire la maretta equivoca delle "speranze" sessantottesche. Chi ha lottato nella convinzione di riscuotere in contanti una mercede etica o poetica che lo gratificasse per il "sacrificio", non meritava di meglio che immerdarsi nelle catacombe sacrificali. Con spietata coerenza storica, la "disperazione" ha affogato gli slanci in proporzione diretta al saggio di ideologia che li mossero: meno "personali" e meno vissute furono le motivazioni dell'arruolamento - quando si trattò in effetti dell'assunzione "di un ruolo", e dunque di una comparsata teatrale già ab initio predestinata al recupero spettacolare - più i contenuti fittizi tradirono il matrimonio d'interesse ("sposare una causa"), più le speranze mostrarono la loro viltà ("speravamo nella rivoluzione"), più l'evidenza della lotta aperta, e dei suoi termini "reali", terrorizza e smarrisce ("non c'è più niente da fare"). Non tanto la controrivoluzione poté avvalersi di una sua sostanziale forza strategica (che d'altra parte non possiede mai, e che sempre trae dalla debolezza delle insurrezioni) quanto si fece forte dell'irrealismo degli insorti, incapaci di riconoscere in sé, e "per sé", le ragioni sostanziali della lotta, la quale non si verifica nella storia se non in quanto scaturisce dalle "loro" storie.

53.

Come non esiste alcuna linea di condotta (nel senso dello "stile", cui impropriamente rimanda, di quando in quando, Vaneigem, là dove cede alla tentazione, peraltro pagata, dell'edonismo apodittico immediatista, nella disgregazione del quale troppo tardò a disciogliersi l'Internazionale situazionista in quanto "organizzazione"), come non soccorre alcuna precettistica, che si definiscano di per sé rivoluzionarie (vedi "Apocalisse e rivoluzione"), così non è data ad alcuno la possibilità concreta di "misurare" gli esiti della radicalità sul metro degli accadimenti sociali. Se non, ovviamente, in quelle occasioni insurrezionali in cui ciascuno che si batta costruisce con le proprie mani, se non la "storia", quanto meno la descrizione di una battaglia, i cui effetti in quanto tale, nondimeno, apprenderà da eventi che sul momento non possono che sfuggire, non solo al suo controllo, ma alla sua stessa percezione. Anche su questo terreno, ognuno sa come sia facile riconoscere, negli scontri, chi si "mette in scena" per riscuotere una mercede di potere o di seduzione che lo squalifica in partenza (e agisce come il protagonista di un film o di una suite fotografica di cui egli stesso pregusta una delibazione deliziata, essendo il più entusiasta spettatore di se stesso), e chi invece, del tutto palesemente, vive nei gesti e nelle invenzioni della lotta la gioia netta e la collera onesta della radicalità denudata. E' così che quest'ultimo dimostra di conoscere, con intuitiva sapienza, il limite dell'insurrezione, e proprio nel suo guardarsi dal valorizzarsene, mostra la via d'uscita dal falso problema del "valore politico" di uno scontro.

54.

La coerenza alla lotta è la sola invarianza che conduce a una teleologia storicamente operante. Si tratta di una coerenza che nessuna ideologia, nessuna precettistica, e nessuno "stile", né possono contenere, né custodire. Al contempo, nessuno può illudersi di tradirla, senza tradirsi. Tradirsi, costa la vita, e questo è

sempre più chiaro. E' l'emergenza montante dell'estrema miseria che, mentre generalizza la necessità "vitale" della lotta, inchioda ciascuno a "una scelta permanente". Sempre meno è destinata a significare qualcosa, nell'orizzonte generale della lotta, la costellazione ideologica in nome della quale gli uomini crederanno di battersi; sempre più rapidamente apparirà loro l'evidenza delle motivazioni reali. In questo è realistico antivedere, sotto le forme delle precettistiche ideologiche, la nascita già in corso di una coscienza di specie: nel denudamento accelerato della limitatezza e pretestuosità di ogni "cifra" ideologica, denudamento obbligato dai termini estremi e assoluti della lotta contro la morte. La specie della coscienza incomincia dove le ideologie residue dalla "preistoria" mostrano la corda con la quale hanno impiccato la radicalità, dopo averla tradita; e comincia con l'accentuazione drammatica delle "ragioni soggettive" della lotta. La soggettività qualitativa della specie si definisce a partire dall'identificazione generalizzata dell'individuo come l'essere negato, che deve, perché lo vuole, lottare negando ciò che lo nega. Nessuna affermazione individuale può durare irrecuperata nel regno della negatività. "Tutt'al più abbiamo dichiarato fiducia all'intuizione hegeliana che andando il negativo 'a fondo col positivo di cui è la negazione' si affretta l'emancipazione di coloro che ereditano il mondo e, allo stesso tempo, si demistifica il ritardo che guida inevitabilmente verso l'ingiuria ideologica" (G.-E. Simonetti, "Dalla causa alla cosa della rivoluzione", Arcana Ed., p. 157). E' per negativo che la lotta si definisce materialmente come una necessità ininterrotta. Ma è in positivo che la coerenza della volontà, nella condizione storica di scelta permanente, si manifesta come l'emergere della soggettività che si afferma.

55.

Deve essere evidente che qui "non" si parla di rivoluzioni formali. L'esperienza della preistoria borghese insegna attraverso quali tradimenti la volontà radicale si accende in moti rivoluzionari per scoprirsi poco più avanti sussunta sotto una nuova forma di potere.

Proprio per ciò è doveroso affermare che la rivoluzione rimane "da farsi" (mentre si fa), e che sin qui si è vista vincere sul campo, in ogni luogo, la controrivoluzione. (Vedi, a questo proposito, la lucida presa di posizione di Amadeo Bordiga.) Ma, al contempo, la prospettiva storica consente ormai di constatare come nulla di ciò che la volontà radicale (la soggettività "in nuce" della specie) ha realizzato nel passato può essere considerato un inutile spreco di sangue e di dolore. Dovunque qualcuno abbia preso il potere in nome del proletariato, il proletariato ha "perso" la sua qualità: quella di distruggere, negandosi, ogni potere. Ma l'ha persa soltanto per ritrovarla in una dimensione più totalizzante. Ormai è evidente che le sconfitte parziali del proletariato storico erano anche il frutto di un'immaginazione parziale dello scontro, indotta dagli spettri dell'ideologia. Non soltanto appare ormai immediatamente controrivoluzionario, alla critica radicale, qualsiasi progetto di realizzazione del socialismo in un solo paese - poiché la conquista del mondo come "il solo paese" è uno degli obbiettivi minimali della rivoluzione - ma il sangue in cui è stata annegata ogni nascita prematura della soggettività che vuole "il mondo", indicando alla coscienza radicale la totalità come misura e come fine, le ha insegnato a non voler mai più accettare obiettivi intermedi. Quel sangue era dunque il tributo necessario alla conquista storica del punto di vista della totalità.

56.

La controrivoluzione ha realizzato il dominio reale del capitale sull'intero pianeta. Ma poiché non c'è, e non c'è mai stata, differenza di sostanza tra l'universo materiale e l'universo, "ideale" solo grazie alle menzogne del linguaggio, in cui la "presenza s'intuisce campita", la conquista, da parte del capitale, della biosfera nella sua totalità concretamente assoluta, non è che il prodotto "alienato" della conquista, da parte del proletariato quale soggetto reale della produzione, del mondo come "sua" totalità.

57.

E' nell'emergenza storica di questa banalità di base che si svela definitivamente ogni mysterium celato dietro la separazione del "mondo ideale" dal mondo reale, quella medesima separazione che ha impedito a ciascuno, lungo la preistoria corrente, di verificare attivamente la perfetta irrealtà del mondo "reale", confrontandola con il proprio desiderio.

58.

Il bisogno è del regno animale, dove non esiste il valore connesso al tempo di lavoro ("la legge del valore"). Il rapporto che muove gli uomini verso (e contro) l'universo naturale non è il bisogno, ma il desiderio (2). Il bisogno è uno stimolo che presuppone una simmetria tra organismo e habitat ("Umwelt"), fissato nell'ambito di una segregazione determinante. Il tempo del regno animale è quello dell'orologio biologico, la ciclicità dinamica del bios quale "processo", vissuta al livello della mera adeguanza automatica. Nel desiderio è insito, ab imis, il progetto di una signoria di sé che implica la conoscenza vivente del processo nella sua totalità come il proprio presupposto e la conditio sine qua non.

3

Il coincidere del variare dell'ambiente e dell'attività umana può essere afferrato e compreso razionalmente solo come prassi rivoluzionaria.

K. Marx

L'oggetto reale della produzione (productio = prolungamento) è "sempre stato il "mondo"". La produzione del "mondo" è un processo. Il processo della produzione del "mondo" si articola immediatamente nella fondazione surrettizia di un falso "soggetto" (le "potenze superiori") e di un falso "oggetto" (la "natura", il "creato"). In entrambe le rappresentazioni va a dislocarsi, dimidiata, la rappresentazione della presenza: da un lato, il potere (ierocrazia) quale rappresentante a un tempo delle potenze superiori e della comunità fittizia; da un altro lato il dovere (il lavoro come espressione coatta della fede) quale modo d'essere, rappresentato, della comunità nella "natura" (la natura "creata", la natura-oggetto). In questa dislocazione dimidiante il senso della presenza si aliena ab initio a se medesimo, sussunto al senso complessivo della produzione del "mondo", quale modo d'apparire del suo valore: del valore del "mondo" prodotto. Ogni sé, si svuota, in sé, del suo "per sé", che in quanto tale gli si prospetta come il suo divenire necessario, reso "impossibile" dalle condizioni di produzione del "mondo". Il processo di produzione del "mondo", dinamizzandosi, produce nel medesimo movimento il processo di conquista del mondo reale. Ogni sé, prigioniero dell'"in sé" in cui viene connotato come co-produttore del "mondo", persegue nel suo farsi la conquista di un suo "vero" - "essere assoluto" quale signoria di sé, auto-nomia, auto-determinazione nella coerenza che si determina - "vero" che non può darsi se non al di là delle condizioni di produzione vigenti. La forza che sospinge il processo di inveroamento, al di là della rappresentazione, della soggettività reale, si esprime nella forma del desiderio. E' il desiderio che qualifica il soggetto come tale, come soggetto reale, e il desiderio non ha d'altra parte altro oggetto reale se non il soggetto da cui procedere. Il "soggetto che si vuole" è la forza capace di trapassare ogni oggetto; realizzandosi abolisce la propria oggettività. Ma il desiderio si media al soggetto tramite la forma dell'oggetto. Solo se e quando la forma dell'oggetto coincidesse con l'essere reale, il

desiderio restituirebbe al soggetto, tramite la conquista materiale dell'oggetto, la sua soggettività reale, abolendo l'alienazione. Il soggetto reale che si vuole, si vuole tramite l'oggetto reale, e come la soggettività reale è tale solo nella totalità del suo essere, così l'oggetto reale è tale solo nella totalità del suo "essere concretamente il mondo". La conquista del mondo reale è la conquista della totalità reale. Ma, perché divenga operante, occorre che la soggettività reale si disveli a se medesima come tale, abolendosi come produttrice del "mondo" e abolendo nel medesimo movimento ogni separazione tra il suo essere in sé e per sé e l'essere conquistato del mondo reale. A impedirlo, è il sussistere immotivato della produzione di "mondo": nient'altro, ormai, che l'organizzazione di produzione delle apparenze, il capitale.

60.

La produzione di merci "procede" dal feticismo dell'oggetto, divenuto merce. Ciò che motiva, infatti, quei "lavori privati, eseguiti indipendentemente l'uno dall'altro", grazie ai quali "gli oggetti d'uso diventano merci" (K. Marx, "Il Capitale", Ed. Rinascita, I, I, p. 86), il "valore d'uso", nulla ha di naturale nel sociale (in quanto il sociale umano nasce dal superamento della condizione animale) e tutto della rappresentazione, insita in ogni modo d'apparire del valore. Ciò che fonda questo valore, che lo "qualifica", è il desiderio. Ma ciò che il desiderio desidera, "nell'oggetto non è se non rappresentato". In questo senso, il fare che si ordina in modi di produzione - il "lavoro" - è il prodursi (il prolungarsi, secondo l'etimo) della rappresentazione. Ogni oggetto è, rispetto al "soggetto" e nel desiderio che lo "nomina" (che lo "fa", comunque, "suo" oggetto), un'epifania del mondo. Grazie a ciò è un epifenomeno del valore. L'uomo che lavora non lo fa per soddisfare a un bisogno; l'oggetto che produce non sta a fronte del suo "bisogno" come la cosa che lo estingue, né a fronte di egli stesso come il senso compiuto di ciò che ha fatto; l'uomo che lavora tradisce in ciò che fa il suo desiderio di tutto, e del realizzarsi di sé nel tutto, e lo tradisce, nella medesima "obbedienza" spontanea" (1), sia per confermarsi quale presenza

formale garantita dalla sopravvivenza del sociale, sia per riconfermarsi quale "assenza" reale capace di desiderio: "quale divenire". Inseparabilmente, il fare umano contiene insieme l'obbligazione allo status quo e l'eresia che lo trasforma.

61.

"Gli uomini dunque riferiscono l'uno all'altro i prodotti del loro lavoro come "valori", non certo per il fatto che queste cose contino per loro soltanto come "puri involucri materiali" di lavoro umano omogeneo. Viceversa. Gli uomini equiparano l'un con l'altro i loro differenti lavori come lavoro umano, "equiparando l'un con l'altro, come valori", nello scambio, i loro "prodotti" eterogenei. Non sanno di far ciò, ma lo fanno. Quindi il valore non porta scritto in fronte "quel" che è. Anzi, il valore trasforma ogni prodotto di lavoro in geroglifico sociale. In seguito, gli uomini cercano di decifrare il senso del geroglifico, cercano di penetrare l'arcano del prodotto sociale, poiché la determinazione degli oggetti d'uso come "valori" è "loro" prodotto sociale quanto il linguaggio" (K. Marx, op. cit., p.p. 87-88). Il geroglifico sociale in cui il valore trasforma ogni prodotto di lavoro è, infatti, il segno del valore, e questo segno non è che la cifra alla quale il sociale innalza la sua potenza per sembrare ciò che non è: la totalità-oggetto del desiderio soggettivo.

62.

Il carattere di feticcio dell'oggetto (il "prodotto", poiché ogni "dato è fatto", con-struito) discende dal carattere biopatico (frenastenico) del lavoro. Ma il carattere biopatico del lavoro discende a sua volta da quella "Krisis" della presenza che, spezzata da parte della specie la segregazione identificante nell'habitat ("Umwelt") animale, connota il suo evolvere verso la conquista della totalità materiale (il mondo reale, il pianeta, la biosfera) "attraverso l'alienazione". Linguaggio e lavoro, mediazioni che realizzano la mutazione extra-organica e sovra-individuale grazie alla quale il genotipo mantiene

la propria invarianza somatica (in un certo senso "sospingendola") sono le "attività" contro-naturali che danno luogo a quella produzione surrettizia di "mondo" la quale costituisce un simulacro provvisorio e mutante della totalità reale, mentre è in corso la lenta conquista della totalità materiale che, manifestamente sovra-individuale e improgrammabile, appare altrimenti come il non-tempo della morte, o l'"infinità" del divino, che ne è il volto meno annientante. Ciò che gli uomini producono, così nel linguaggio come nel lavoro, è un simulacro di reale che contiene nella sua attualizzazione materiale i presupposti del suo superamento, non quali dati oggettivi, ma in quanto ineriti dai rapporti soggettivi di produzione. Il "mondo" prodotto del linguaggio e del lavoro, questa "metafora totale", è quella stessa macchina sociale che riproduce linguaggio e lavoro come necessità pseudo-naturali. Ma la soggettività reale della specie non si realizza senza residui attivi nella macchina sociale, quantunque ne fondi la composizione organica con la sua presenza viva e motrice: ne contiene ed esprime al contempo, de facto, quella critica pratica, che, "progressivamente" recuperata dalla macchina, ne determina la trasformazione, dinamizzandone l'evolversi.

63.

Allo stesso modo come l'"Io" quale "persona sociale", è l'organizzazione interiorizzata, in una presenza fenomenica, delle ragioni dell'assenza, e perciò ha per destinazione quella di subire la distruzione del suo intrattenersi da parte della soggettività nel suo affermarsi storico, così la "società", che è l'organizzazione sovra-individuale della negazione dell'individuo, ha per destinazione quella di venire distrutta ad opera della soggettività collettiva, nella realizzazione della comunità umana totale, "Gemeinwesen" della specie.

64.

Da sempre la società è la forma pseudo-naturale in cui si realizza la comunità fittizia. A caratterizzarne l'essenza, è la prestazione totale: per essere riconosciuto nel sociale, l'individuo (essere indiviso) deve negarsi come tale, e dimidiarsi: mentre sussiste come presenza in sé, deve erogare il proprio sussistere alla co-produzione del senso dato, in cui solo gli è consentito di riconoscersi, connotato dall'Altro che è il sociale stesso. Si conoscerà, di qui in avanti, sempre in questo apparirsi duplice: negato come l'in-sé in cui egli stesso si percepisce quale per-sé, affermato come un per-sé nell'"essere" che egli percepisce come il dominio dell'Altro attivo in sé. La prestazione totale include il lavoro, ma non si esaurisce "nel" lavoro. La produzione di senso parte dalla funzione simbolica. Nemmeno l'attività linguistica (attività-passività, fenomenicamente), esaurisce in sé la funzione simbolica. La produzione di senso è un processo in cui il valore fittizio appare dovunque la forma dell'essere sta in luogo della sostanza, negandola mentre ne alimenta il proprio dinamismo.

65.

[Occorre affermare che la "società" è un momento di realizzazione del processo di superamento della condizione animale, paradossalmente ancora animale, e che lo è tanto più sensibilmente quanto più formalmente cancella gli automatismi istintuali. Nelle società animali definitivamente stabilizzate (termiti, formiche, api) la negazione dell'individuo è il presupposto naturale del funzionamento automatico grazie al quale la società animale nel suo complesso (il termitaio, il formicaio, l'arnia) si pone come "un" individuo plurale, l'unità del quale è il determinante/determinato delle partizioni dei ruoli e delle funzioni, in un quadro di "composizione organica" che è difficile non vedere come il modello biologico della teleologia del capitale. L'affrancamento definitivo dalla condizione animale non è dunque legato, come le "scienze

naturali" hanno sempre mostrato di credere, al semplice superamento del regime istintuale a livello di singolo individuo (o di genotipo inteso come struttura dell'"Uomo" al singolare) e in questo senso non è un'acquisizione del passato, l'"origine" che la specie, in quanto tale, avrebbe alle spalle, ma, al contrario, l'affrancamento dalla condizione animale è il corso tutto della "storia", che è da leggersi come l'evoluzione di un "regime istintuale", violentemente delocato dalla dimensione del singolo individuo, e dei suoi modi di prodursi e riprodursi, alla dimensione del "sociale" quale "individuo" collettivo autoregolantesi, capace di fondare e di mantenere, nei "tempi brevi", una sua pseudo-naturalità, un suo automatismo "istintuale".]

66.

[Nei tempi brevi: e qui sta la prova e la garanzia insieme del carattere transitorio di questi modi di evoluzione, "tipicamente umani" proprio nella loro transitorietà. Il gregarismo, come la centralità "politica" delle società animali, appaiono irreversibili, nella misura in cui sono incatenati alla morfologia stessa in cui si articola somaticamente la partizione dei ruoli e delle funzioni. Appare immediatamente chiaro che, in quell'ordine, nessuna contraddizione è in atto tra società e individuo singolo, la cui presenza trova il suo senso naturale nella perfetta coincidenza tra soma e funzione. Il carattere extra-naturale del gregarismo e della centralità "politica" nella società umana è sancito, a livello di specie, dalla mancanza di un qualsiasi fondamento biologico a monte della partizione di ruoli e funzioni. Il carattere unitario del genotipo smentisce di per sé qualsiasi naturalità di ogni centralizzazione del potere, così come di ogni gregarismo e di ogni divisione in classi e caste. L'automatismo "istintuale" con cui funzionano potere e lavoro, obbedienze spontanee (alla guerra, alla famiglia e alle sue varianti, all'autorità - non necessariamente statuita - ecc.) e disubbidienze funzionali (le false lotte che da sempre si risolvono in una conciliazione del "sistema" con il suo futuro più probabile) non realizza l'essenza della specie, non determina una volta per sempre

i suoi modi di prodursi e di riprodursi, quanto, piuttosto, "fissa i suoi modi di evoluzione all'invarianza di una contraddizione fondamentale", grazie alla quale ciò che la specie produce (portavanti) è il proprio essere in processo, l'opposto dialettico della stabilizzazione identica di tipo animale.]

67.

[Se dunque è innegabile un aspetto "animale" nell'organizzazione centralizzata, funzionalizzata, gregaria, unitaria nella sua pluralità, dotata di una sua teleologia autoregolantesi, della società umana (non troppo dissimile, per un punto di vista prettamente strutturale, quale "macchina biologica", da un termitaio o da un formicaio) l'elemento costante che qualifica altrimenti la specie umana è la contraddizione attiva tra i modi di prodursi e riprodursi del sociale - la fenomenologia termodinamica del suo ricercare un assetto nel mondo naturale - e il modo di concepirsi dei suoi singoli componenti, modo di concepirsi che, quale risultato storico della dialettica in atto al suo interno, produce quella rivoluzione continuata in cui è traducibile, in termini evolutivi, il progressivo e violento mutare dei modi di realizzazione della specie umana nel mondo naturale. Il nesso tra individuo (essere indiviso) e soggettività in processo della specie è diretto, fondato biologicamente su una naturalità in divenire; e questo nesso "attraversa" l'organizzazione sociale della comunità fittizia con l'invarianza conflittuale del suo porlesi in contraddizione attiva.]

68.

L'antagonismo tra principio del piacere e principio di realtà, riducendolo a quella "saggezza propria del rischiaramento ("Aufklärung"), [che] alla fede appare necessariamente come la "banalità" in persona e come confessione di questa banalità" (Hegel, "Fenomenologia dello Spirito", La Nuova Italia, II, p.p. 107-108), minia alla dimensione dell'"individuo borghese" e del suo "forse" lo

scontro in atto nel corso di tutta la "storia" tra il desiderio come anticipazione attiva della ""certezza"" e l'oggettualità del sociale come sua negazione attiva. L'"inconscio" non esiste per sé. Opera come prodotto "secondario", storicamente determinato, di quell'organizzazione, in una presenza fenomenica, delle ragioni dell'assenza, che è l'"Io". Come l'"Io" è un non-essere che si sancisce nel suo sussistere (un "falso" ontologico), così l'Es è l'ombra sensibile dell'individuo che manca. Poiché l'assenza è un prodotto sociale, la sua ombra è il sociale come si presenta nel vuoto del sé: come memento vivere, preannuncio e desiderio dell'essere che manca. La realizzazione del quale è una conquista storica, il soggetto della quale è la "coscienza di specie" (l'"autocoscienza universale" nel suo inverarsi rivoluzionario). L'abolizione delle ragioni dell'assenza è una cosa sola con l'abolizione di ogni dominio dell'Altro, è la rivelazione del soggetto reale tramite il disvelamento del mondo reale. Mai potrà pervenirvi la "ragione" separata dal desiderio, così come mai vi è pervenuto il desiderio separato dalle sue ragioni storiche. Il riconoscimento del desiderio come bisogno ("utilità") rivoluzionario è il processo in atto della liquidazione del fittizio.

69.

Poiché l'Altro e la sua alterità sono il capitale, e il suo potere si fonda sul possesso degli strumenti di produzione del "mondo", ciò che la rivoluzione vuole abolire è la sua soggettività operante, la soggettività Altra, nel suo per sé attivo, che di per sé si "fa" per negare ogni soggettività che non le venga a coincidere, che non si identifichi con essa come co-produttrice, sussunta dal "mondo", del "mondo". Solo così può abolirsi la riproduzione del fittizio: il "mondo" e la "sua" comunità, il sociale. Ogni illusione intorno alla possibilità di liberare il mondo reale dal "mondo" fittizio senza passare "attraverso" l'abolizione attiva del "soggetto fittizio" (il capitale e la "sua" società), poiché si arma contro una mediazione e non vede la cosa, cade nella botola del progetto riformista per eccellenza: la cancellazione "apparente" di ogni alterità dell'Altro,

l'interiorizzazione definitiva, nella centralità pensata di ciascuno, dell'Altro come il suo più vero sé, l'Altro come il "proprio". E' così che l'alienazione riesce a persistere oltre le sue scadenze storiche, solo mediante un rendersi invisibile del "soggetto" fittizio, operazione il cui dolo s'incentra nell'assolutizzazione generalizzata del carattere fittizio della presenza, e sulla cancellazione definitiva, che ne consegue, del senso. Una società che promulghi il non-senso come fato, sarebbe il regno perfetto della produzione dell'irreale. E' ciò che "non può" avvenire. La componente corporea della presenza è inseparabile dal desiderio - il corpo è il desiderio - e il desiderio vuole, innanzitutto, il proprio soggetto reale attraverso la mediazione dell'oggetto che l'inverni negandosi come tale, come mediazione e come "oggetto". Il desiderio è l'attività che esige il senso e che, riassumendosi come altro dall'alterità degli "oggetti", disconosce aggressivamente - lo disconosce per distruggerlo - il non-senso e il suo regno di vuote forme.

70.

Il regresso all'infanzia, l'ho già detto altrimenti, è il passo di corsa con cui il capitale accelera verso la sua fine. Che sarà innanzitutto la fine dell'infanzia come immolazione. Tolto il sacrificio, sarà tolta la pietra tombale sopra la quale ciascuno è solo l'attesa del proprio futuro, che giace là sotto. L'immaturità è la condizione che caratterizza la qualità della "persona sociale", connessa com'è a quella "sospensione" del genotipo che consente alla specie di conquistarsi il suo luogo e il suo tempo reali attraverso il formarsi e il decadere progressivo di luoghi e tempi irreali, non-luoghi (u-topie) e frattempi (u-cronie) nei quali si attua il processo dialettico della rivoluzione biologica. La "neotenia" di cui ragionavano alcuni biologi, ovvero la nascita prematura del feto umano e la conseguente prolungata dipendenza dell'infante dalla madre, trova una sua convincente attualità, più che nel dilungarsi della fase infantile, in quella interruzione brusca dell'infanzia che è la nascita, e di lì in poi nella negazione violenta della maturità organica, nel suo impedimento socialmente organizzato.

71.

L'origine dell'uomo non è alle spalle, ma dinanzi agli uomini.
"L'origine della specie è il fine della rivoluzione biologica".

72.

La dimidiazione è l'essere-tolto dell'individuo dal suo presente affinché il presente gli appaia come la condizione, scorrevole nel tempo, in cui è costretto a scambiarsi "per" ciò che non può essere: la "persona", il ruolo, il "soggetto" del diritto, la forza-lavoro... e, nella medesima astrazione concreta, il suo essere individuo si ponga come il fine da perseguirsi per entro quella fenomenologia dell'inessenza che insiste a negarne la possibilità. Nelle condizioni pre-istoriche date, la nascita rovescia l'individuo direttamente nella sua negazione determinata; ma, all'atto stesso, ne realizza materialmente l'inverarsi possibile, poiché colui che nasce insiste ad essere la negazione vivente delle condizioni d'inessenza. In questo s'ha da leggere, insieme, il senso rivoluzionario dell'invarianza del genotipo, e la causalità della ragione, da un punto di vista storico, dell'impedimento socialmente determinato della maturità organica, il crepuscolo in cui l'iniziazione alla "vita" mantiene, per tutta la "vita", l'individuo in una sospensione aurorale.

73.

L'ormai antica contemplazione del tempo come l'artificio grazie al quale l'immobile si ripete nel movimento apparente, si rovescia, con i tempi della produzione seriale, nell'obbligo a immobilizzare l'evidenza del movimento sotto cateratte di forme che lo contengono. Come la merce blocca apparentemente, col suo "proporsi", il tempo d'usura insito nell'imperativo alla

consumazione, e tuttavia è per accelerarlo, sotto le spinte combinate della valorizzazione e della devalorizzazione (avendo per vocazione reale quella di scomparire, affinché si realizzi il suo contenuto latente, il valore); così il "produttore" ferma in sé, nel suo fare apparente, il divenire che incarna, diviene indistinguibile dal tutto in cui vanno a fondersi, insieme, le forme del niente che egli produce e la forma di sé come produttore di niente, di sé innanzitutto come niente. Ma quella somma di forme del niente che è il tutto accrescentesi, quella somma che è il "mondo", è per trasformarsi. Chi dunque sarà il soggetto della trasformazione, e come si ri-conoscerà?

74.

Le condizioni inflessibili della causalità hanno annientato speranze mal poste (immaturità storica del soggetto reale!), "quanto basta". Quanto basta a disvelare i flessi archi di una processualità ciclico-dinamica in cui il movimento, come più si evidenzia prammaticamente, tanto più scompare a chi lo guardi dal suo interno.

75.

La regressione, dunque, è il modo d'apparire immobile del movimento dentro cui si caricano le condizioni storiche perché l'uscita dal divieto alla maturità dell'essere proceda a partire dal suo zero, finalmente conquistato. Il processo non è rettilineo: non "è in uno col progresso formale" (questa traccia apocrifa). L'avanzamento al di là della soglia vietata all'essere non può darsi che nello sfondamento dell'origine apparente. Il passo che andrà oltre cancellerà il suo prima. Un falso domina da sempre ogni cosmogonia. L'uomo non è mai stato ancora. Nessun tempo e nessuno spazio dell'uomo è stato conosciuto dagli uomini che sono, nel divenire fattuale in cui si muovono, immediatamente di là da venire.

"L'arretramento infinito, lungo le linee dello spazio curvo, si traduce in accerchiamento. La coscienza empirica arretra sulle linee della coscienza trascendentale, la coscienza trascendentale sfocia nella storia, la storia nella scienza. Ma il trascendentale la storia e la scienza (la scientificità della scienza, non le scienze particolari) non sono che cerchi della coscienza in espansione. La coscienza trascendentale rappresenta la via d'uscita dalla coscienza mitica e religiosa, la posizione nuova rispetto alla coscienza popolare alienata conseguita non progressivamente, liberando il popolo dall'alienazione, ma regressivamente, travolgendo il popolo insieme con l'alienazione, e lasciando in vigore il principio formale della coscienza come istanza di accerchiamento riflessivo. Lo spazio lasciato imprudentemente dal popolo alla critica dell'esperienza riduce la grande rivoluzione dell'esperienza a un sogno di visionario" (S. Finzi, "Il principe splendente", Dedalo, p.p. 158-159). Si tratta, ancora una volta, di "vedere" il soggetto. Chi avrebbe dovuto/potuto liberare il popolo dall'alienazione progressivamente, chi invece l'ha liberato regressivamente, travolgendolo insieme con l'alienazione? E chi è "il popolo"? Non si conosce altro popolo che il popolo del capitale. Il capitale fatto uomo, popolo, "società". Il popolo non può che servirsi da sé, liberarsi da sé: dalla propria connotazione di "popolo", innanzitutto, la quale, come ogni connotazione, non consiste che nella maschera di ferro (vogliamo dire "nell'abito"?), la maschera-abito che gli viene imposta da un al-di-fuori spazio-temporale in cui esso stesso, colono/colonizzato, si conosce come l'indigeno straniero al proprio sussistere. L'addomesticato. L'Oggetto. Dalla corporeità del suo esserci "può" procedere il disconoscimento: di sé come popolo-oggetto, della dialettica servo-padrone, centro focale di ogni "principio formale della coscienza come istanza di accerchiamento riflessivo" (confer *ibid.*, p. 191). Dall'accerchiamento reso ""visibile"" - non più specchiante, dunque, ma disvelato come il muro dei doveri incancreniti, di là dei quali è pronto il mondo - "può" e "deve"

scaturire la necessità del salto oltre: una trascendenza tutt'affatto materiale, la "via d'uscita" da un'alienazione perfettamente materiata. La carcerazione è sempre stata nel rispecchiamento. Il popolo di dio, il popolo del regno, il popolo del progresso. La grande rivoluzione dell'esperienza può apparire ed è apparsa "un sogno di visionario" (il mondo possiede da tempo il sogno di una cosa...) solo a non osare di vederla che nella lente riduttiva della fenomenologia, lo stile - uno degli stili - in cui si è perfezionata la colonizzazione. E' adesso che, perfetta ormai l'alienazione, è possibile al corpo plurale della presenza averne un'esperienza perfetta. La trascendenza materiale non può che procedere dalla materialità dell'accerchiamento reso visibile. Da quando in ogni specchio parla la mostruosità, ogni pugno stringe una lama. Essa non cadrà in eterno sul polso di chi guarda, lo sguardo non accetterà in eterno di riflettersi.

77.

"La coscienza trascendentale entra come un diaframma tra il fatto e il tempo, decretando la caduta del fatto nel tempo, seppellendo vivo l'atto intelligente. La riflessione separa l'atto dall'intelligenza rendendo l'atto incomprensibile ancora mentre si compie. [...] La storia è un serbatoio di atti interrotti, il canale fantomatico in cui vien deviato il fiume dell'azione popolare. [...] La caduta nella storia è il frigorifero della reazione" (ibid., p. 159). "E' vero". Ma è vero essenzialmente dal punto di vista della coscienza del capitale e del "suo" popolo (ovvero "tutto" il popolo, la comunità fittizia in quanto tale), il che non lo rende meno vero, ma ne esplicita la relatività. Diciamo finalmente che "la storia", "quella storicità", in cui cadono surgelati gli atti interrotti, il canale fantomatico in cui viene deviato il fiume dell'azione popolare, semplicemente "non esiste", se non come fenomenologia cieca al suo limite. Perciò è, propriamente, un cursus "fantomatico". Un cursus appunto, di ciò che non è "veramente", dell'inessenza. Un'inessenza, è inteso, ben concreta, materiata. Il tessuto urbanistico è la storia; la fabbrica, l'appartamento, l'autostrada, il prato del pic-nic, il cinema, lo stadio,

il bar, sono la storia: le forme di "quella" storia. Ebbene c'è "un resto". Niente si conclude lì, se non la conclusione del niente, in cui sempre più splende ciò che manca, sempre più prossimo, sempre più evidente. E' perciò che così rapidamente, e sempre più rapidamente, tutto "cambia": per riuscire ad essere, ancora una volta, "l'identico", contro l'evidenza che lo denuncia a ogni passo come l'impero del diverso, dell'Altro. Run, run, show! Verso la tua fine, alla quale, più acceleri, più punti.

78.

"Dio è morto ma la religione continua come religione della morte di Dio. La storia della coscienza-che-è-divenuta-autocoscienza non ammette la morte come fatto reale ma ne fa una metodologia dell'assunzione in una eternità astorica. La coscienza ottiene la sua individuazione solo all'interno della società, ebbene, la Società non muore mai. Muoiono gli individui e i popoli, tramontano le civiltà, ma non si estinguono le attività quotidiane, i traffici, le istituzioni, che sostanziano il concetto sociologico di società" (Finzi, op. cit., p. 160). L'autocoscienza è, naturalmente, quella del capitale autocritico e autoanalitico. Certo, è vero: in quest'ambito di perpetuazione del dato e della "sua" coscienza, la Società sembra non dover morire mai. Ma Finzi esattamente individua in che cosa consiste la sostanza del concetto sociologico di società: attività quotidiane, traffici, istituzioni. L'organizzazione dell'inesistenza, nel suo farsi, che sembra non dover morire mai perché ciascuno vi muore al proprio senso in ogni istante. Ecco perché l'autocoscienza del dato non ammette la morte come fatto reale: perché è il fatto reale della morte permanente. Non è in questione l'arresto del cuore e il crollo del corpo; al contrario, è in questione la realizzazione liberatoria del cuore e del corpo. Infine, si tratta di vivere. L'inganno è alla fine. Nessuna autocoscienza della morte come dato permanente riuscirà ad impedire al senso, incarnato nella corporeità della presenza, di conquistarsi quale soggetto del proprio farsi, negandosi alla cattura da parte del senso morto, del non-vissuto come identità del presente alla somma di tutti i passati.

"Sia la produzione di uomini che la riproduzione materiale delle loro condizioni di esistenza devono essere sottratte al potere estraniante della storicizzazione; la genesi della vita non deve fare della vita stessa un prodotto, ma una creazione cosmico-pratica. La genesi autentica annulla l'origine nell'autogenesi creativa" (Finzi, op. cit., p. 163). E questo è tanto più vero quanto più è la forma necessaria in cui la realizzazione della specie si presenta come il movimento del divenire. L'insistere sul progetto dell'autogestione generalizzata, superato il punto morto del consiliarismo operaista (o dell'autogestione dell'esistente, che collima col progetto ultimo del capitale autocritico) riesce a proiettare innanzi ancora tutto il suo senso rivoluzionario solo in quanto l'autogestione generalizzata debba coincidere, a partire dalla distruzione attivamente perseguita dell'esistente, con l'autogenesi creativa. In uno scritto fastidiosamente succubo al dubbio magistero di Derrida, nondimeno Marc Richir formula una tesi fermamente radicale: "Questo è il paradosso che bisogna pensare: l'"impossibilità" stessa dell'autogestione ne garantisce la sovversione. Il consumo dell'ideale di autogestione si confonde con la con-testazione della Teoria. Non resta che un filo da snodare per tessere la nostra tela. Si tratta di evitare il ritorno massiccio della metafisica che approfitta del gioco dell'autogestione che si consuma per installarsi. Contro questo rischio di ritorno ideologico, non si può utilizzare che un'arma ideologica: l'affermazione radicale e terrorista dell'idea di autogestione. Solo la violenza "eccessiva" di questa affermazione può nel suo gesto ripetuto sventare il cancellamento violento della violenza attraverso cui l'economia ristretta (capitalistica) della metafisica si pone violentemente" (M. Richir, "Per una teoria dell'autogestione generalizzata", 1968, già in "Texture", n. 3-4, poi in "Agaragar", n. 5, con una nota dell'A. che si distanzia dalla "filosofia di Derrida"). Resta al movimento reale il compito di realizzarsi come "creazione cosmico-pratica" con una volontà di sortita "irreversibile" dal dominio del passato (il senso morto

cristallizzato tanto nella storicizzazione quanto nella metafisica, macchine logiche autonomizzate grazie al funzionamento "spontaneo" delle quali il carattere "fittizio" del capitale dominante riesce a celare e ad armare il suo vuoto, per apparire concretamente come la "natura del valore"). Solo la sortita dall'ideologia e dal suo excursus storico può rovesciare il potere estraniante, al punto in cui l'affermazione "radicale e terrorista dell'idea dell'autogestione" perda ogni tratto di contro-arma ideologica, e si ponga come il farsi pratico dell'autogenesi creativa.

80.

"La potenza dell'esistente erige le facciate, contro cui si scontra la coscienza. Essa deve osare sfondarle. Soltanto ciò sottrarrebbe all'ideologia il postulato della profondità. In tale resistenza sopravvive il momento speculativo. Ciò che non si fa prescrivere la propria legge dai dati di fatto, li trascende pur nel contatto più stretto con gli oggetti e nell'abbandono della sacrosanta trascendenza. Là, dove il pensiero sopravvanza l'elemento cui resistendo si lega, è la sua libertà. Essa segue l'impulso del soggetto all'espressione. Il bisogno di articolare il dolore è condizione di ogni verità. Infatti il dolore è l'oggettività che pesa sul soggetto; ciò che essa sperimenta come suo elemento più soggettivo, sua espressione, è mediato oggettivamente" (Th. W. Adorno, "Dialettica negativa", Einaudi, p. 16). L'ultimo discorso possibile del pensiero che si pensa, cade ancora "nel" pensiero, che si pensa prigioniero della negatività. Ma è questo il passo con cui, accecato dalla separazione, il pensiero procede verso la sortita cui punta da sempre: l'inverarsi del progetto che gli è implicito, l'abolizione del non-vero, la cancellazione del dolore, la risoluzione della dicotomia soggetto-oggetto. Ancora una volta: la pratica realizzazione della filosofia. E della poesia, malgrado tutto.

"Gli uomini non intendono più essere trattati indifferentemente in massa, astrazione fatta dalla vita unica di ciascuno. L'individuo, né del tutto all'oscuro, né completamente al corrente di ciò che gli si fa subire, non può continuare a vivere senza la coscienza di ciò che egli non incontra, di ciò che ignora ancora. Ciò che oggi è prossimo non è più familiare, e questa bizzarria non è altro che l'irruzione della storicità nella vita corrente" (T. Arno, "La miseria e la sua circolazione", in "Agaragar", n. 5). L'irruzione della storia nella dimensione in cui si campiva, assediata, un'intimità minimale, se non con il proprio senso, "almeno con i propri sensi", è dunque l'errore in eccesso che la storicizzazione compie ai danni delle proprie possibilità di perpetuarsi. Il bisogno di articolare il dolore è condizione di ogni verità, e poiché il dolore è mancanza e violazione, quando la mancanza è assoluta, il dolore divenuto la condizione assoluta indica la necessità della lotta per la vita come la verità in assoluto. La "bizzarria" di cui parla Arno è il materiarsi non più sostenibile del dominio del passato sul senso vivo: l'irruzione, appunto, della storicità nella vita corrente. Coerentemente, Arno precisa: "Questa situazione allontana dal mondo mercantile che ci circonda. Alla astuzia del capitale non bisogna opporre l'ingenuità, ma la comprensione dell'astuzia: dopo aver provato la merce, dopo aver imparato a difendersene, l'insufficienza del metodo salta agli occhi. Compare una scaltrezza offensiva; essa si forma a partire dall'impiego eccessivo della merce; dall'usura della sua stranezza in seguito all'abuso. Ciò che è compreso cessa di essere compreso "post festum", lasciando il posto a una comprensione che si mette in moto nel momento in cui un fatto qualsiasi avviene". L'abuso è insito nell'accelerazione apoplettica della consumazione dei miti (l'estremismo infantile del capitale); l'astuzia del capitale è avvinta a un laccio che più essa tende più la strangola. Il mito dominante, è ormai quello dell'apocalisse, cui la dilapidazione di tutto - e la sua autocritica, che dilapida la dilapidazione - sempre più esplicitamente traduce. E' questo il punto senza ritorno: come la morte occupa intiero il campo, come si mostra quale il contenuto

reale di troppo vuoto, là non resta alla specie che trapassarne l'immagine. Ciò che sembra agli arresi un mito impossibile deve apparire agli insorti la verità più banale, e viceversa. O il fine, o la fine: spetta alla critica indicare quale sia l'ultimo dei miti.

82.

"Quanto è diverso dall'esistente, è per quest'ultimo stregoneria, mentre nel mondo falso vicinanza, focolare e sicurezza sono a loro volta figure del sortilegio. Gli uomini temono di perdere con esso tutto, perché non conoscono altra felicità, anche del pensiero, che il potersi aggrappare a qualcosa, l'illibertà perpetuantesi" (Th. W. Adorno, op. cit., p. 30). Ma, appunto, vicinanza, focolare, sicurezza, dileguato il sortilegio, eccoli divenuti distanza da sé, schermo algido, smarrimento. Bizzarria. Che cosa temono ormai di perdere, gli uomini, dopo che la perdita si è insinuata in ogni loro momento, come contenuto reale di ogni scambio? Aggrappati all'illibertà, non possono che vedervi il rinnovarsi della frustrazione. Quando il desiderio non può più incantarsi dinnanzi a simulacri, allora è maturo il tempo perché conosca il proprio fine reale. Dal desiderio che si annienta e torna vuoto su di sé alla critica che superandolo esige di inverarlo, procede la conquista della dimensione totale.

83.

Da quando totalizza e trattiene in sé come potere operante tutto il senso del passato, l'"esistente" non è più il momento della fenomenologia indifferente: ciò che "appare" è, giustappunto, il mostrarsi "apparente" di tutto ciò che "è", momento di costituzione e di rafforzamento accrescitivo dell'Altro (momento del valore in processo), animato da una ferrea causalità teleologica, tratto del labirintico ma designato itinerario che mentre fonda ogni presenza come mera forma, ne estrae e convoglia la sostanza energetica al non-luogo dominante in cui s'accumula il capitale del niente, il "capitale fittizio", il credito generalizzato grazie al quale il potere

del passato va a suggellarsi con l'obbligazione al suo futuro perpetuarsi. La critica dell'economia politica, dopo Marx, ha mancato di sottolineare l'importanza essenziale che il carattere "fittizio" ha assunto nell'organizzazione planetaria del capitale (2). Nondimeno, ciò che accade "si sperimenta". La "seconda natura", la rifondazione, ad opera del "sociale", dell'universalità della certezza sensibile ("[...] l'universale è il vero della certezza sensibile [...]. La certezza sensibile, in se stessa, mostra l'universale come verità del suo oggetto [...] [Hegel, op. cit., I, p.p. 84-85]), sussume, lungo la "storia" del proprio movimento, ogni "punto di vista", in un "progresso" che si è rivelato come il "progressivo autonomizzarsi dell'oggettualità che si produce e riproduce accresciuta", sussumendo a se stessa come tale, come "sostanza sensibilmente sovrasensibile del sociale", ogni postulazione di soggettività particolari. Nessun albero, nessuna casa, è più semplicemente "un" albero, "una" casa: ma tutti gli alberi e tutte le case sono la cifra "albero" e la cifra "casa" in quella "formulazione materiata della valorizzazione latente" che è il "mondo" in processo, di cui sono elementi inseparabili. Ad essi il soggetto esperiente è legato da un vincolo di assoluta e determinata (e perciò per sé evidente) illibertà, non come ad alberi e case di un "qui" ed "ora" indifferenziati, ma come ai "numeratori di cui l'Altro che lo sussume come suo agente è il denominatore". Il dominio dell'Altro s'è fatto tanto più perfetto quanto più ha assunto per suo tratto essenziale il carattere fittizio, in cui trattiene nel "suo" movimento tutto l'essersi-mosso del passato e lo vincola al suo perpetuarsi futuro.

83 bis.

Ma è proprio in questa perfezione raggiunta del suo dominio presente che il fittizio trova il proprio limite. Se la speranza religiosa fu la risposta, in termini di credito di senso (salvazione, premio, eterna delizia), alla terrificata sommissione dell'esserci al sopravvivere, il carattere fittizio della sua promessa poteva ancora trovare, nell'incarnato vivente operare in cui la speranza si materiava, il "vero" imperfetto sul quale modellarsi e, insieme, il

vuoto imperfetto che la produceva come sua ipostatica colmatatura. Finché la specie non pervenne in quanto tale (in quanto comunità umana totale) alla conquista del suo mondo reale, ogni "società" fu una fabbrica continua del proprio divenire l'al-di-là del suo limite come totalità imperfetta; ogni "fare" trattenne insieme il carattere negativo dell'alienazione primaria - fare l'oggettività simbolica in cui si è negati quali soggetti - e il carattere positivo della costruzione del processo mediante il quale ogni "società" separata, e in essa e per essa ogni separato "individuo", conquistata la dimensione reale della totalità di specie e di mondo naturale, si sarebbe superata come ente della separazione e della produzione del fittizio, per realizzarsi nella "Gemeinwesen" conciliata all'universo naturale. Nell'ambivalenza della "storia" quale "processo biologico" verso la conquista di un'origine veramente umana, la produzione di fittizio ebbe "anche" il "valore" di anticipazione, in forma simbolica e operativamente teleologica a un tempo, di una finalità positiva. Nella misura in cui la produzione del "mondo" fittizio (in cui ogni sovra-mondo si è innestato come la potenza cui l'irrealtà si elevava per superarsi), pervadeva come elemento dinamico la coscienza, pur alienata, del farsi quale processo, essa, seppure sembrava eternizzare nell'invarianza del suo irrealismo l'alienazione di ogni fare, e se garantiva di fatto il perdersi irreversibile di ogni "individuo" nella consumazione della preistoria, trascinava nondimeno in avanti la volontà attiva, con tanta maggiore forza quanto più la accecava al suo fine reale, con tanta maggiore verosimiglianza quanto più erigeva simulacri. La promessa dei mondi fittizi poteva mentire efficacemente, finché il desiderio del mondo ne mancava di fatto, e non poteva che procedervi attraversando rappresentazioni.

84.

Il dominio "assoluto" del fittizio è il prodotto immediato della fine della speranza. Sotto le forme "psicologiche" del reciproco smarrimento, che è la moneta corrente dello scambio tra uomincose, lotta per emergere un'eversione inaudita: "la sostanza della

certezza possibile". "Non solo l'arte, ma anche, e ancor di più, la filosofia è ora consapevole della funzione attiva dell'apparire, e precisamente dell'apparire di una parvenza oggettivo-reale, che è quella del "mondo in processo, del reale mondo della speranza stesso". Un mondo che resta fondato unicamente nella materia mossa in modo multiforme, e non stereotipa; una materia che è sia l'essente-secondo-possibilità che condiziona a mo' di legge, sia l'essente-in-possibilità che apre a mo' di sostanza. L'aprire gli occhi su questa genesi costituisce l'organo della filosofia; lo sguardo, drizzato dialetticamente, sistematicamente aperto sulla materia tendenziforme, è il suo nuovo assetto". Così Bloch (E. Bloch, 'Karl Marx e l'umanità', in "Karl Marx", il Mulino, p. 71). Molto, per un "filosofo" che si trattiene, malgrado tutto, nella filosofia; molto, per un "dialettico" che si trattiene, malgrado tutto, nel leninismo; troppo poco, per un radicale che deve sapere come ogni ideologia della speranza trova la sua fine al punto stesso in cui arte, filosofia, e i corpi separati tutti dell'ideologia utopistica si sciolgono al calore ultimativo della radicalità, là dove essi trovano, nel corpo della specie, il loro soggetto reale a lungo absconditus, mentre l'inverarsi, nel medesimo movimento, della tendenza che forma la mobilità della materia li dilegua come i fantasmi che furono, i "sogni di una cosa" infine "presente", sotto lo schermo appena dell'ultima ideologia possibile, quella dell'impossibilità.

85.

Giacché, finalmente, dobbiamo sapere quale sia la "parvenza oggettivo-reale, che è quella del "mondo in processo, del reale mondo della speranza stesso"; dobbiamo sapere di che cosa è organicamente composta quella "materia mossa in modo multiforme, e non stereotipa; una materia che è sia l'essente-secondo-possibilità che condiziona a mo' di legge, sia l'essente-in-possibilità che apre a mo' di sostanza", quella materia sulla quale unicamente un "mondo resta fondato". E lo sappiamo: "Dominando la legge del valore, il capitale domina gli uomini; più precisamente, a mano a mano che si incarna e si antropomorfizza, esso succhia agli

uomini tutte le forze e la loro materialità. Essi vengono in tal modo ridotti a puri spiriti che ricevono, adesso, la propria sostanza dal capitale il quale, in quanto comunità materiale, è divenuto anche natura" (J. Camatte, 'A proposito del capitale', in appendice a "Il capitolo 6 del Capitale e l'opera economica di Karl Marx", cit., p. 285). Eccoli dunque i soggetti apparenti del "reale mondo della speranza stesso": i puri spiriti. Ed ecco l'oggetto reale di quella speranza apparente; la sua stessa trasformazione in certezza sensibile (né filosofica, né artistica, né comunque rappresentata, ma al contrario sostanzialmente vivente), nel cuore medesimo di quel "mondo in processo" che "resta fondato unicamente nella materia mossa in modo multiforme ["da chi?"] [...], che è sia l'essente-secondo-possibilità che condiziona a mo' di legge [ed è dunque, fuor di metafora, del tutto inequivocabilmente, il movimento reale del valore autonomizzato, il valore che si valorizza], sia l'essente-impossibilità che apre a mo' di sostanza", cioè il proletariato che si nega come classe separata, la certezza che si libera della speranza poiché nessuno può più dubitare che "quella materia" è la sostanza della comunità materiale nella quale l'unità del capitale in processo si realizza, la "società" degli uomini-cose, il "mondo", appunto, "della speranza stesso", l'essere-capitale, dentro il quale preme, per essere, il possibile inverarsi della Gemeinwesen liberata, cui manca solo, per superarsi come ipotesi e come utopia, la certezza armata della sua attualità latente.

86.

La dialettica radicale è chiamata a riconoscere nella "speranza" il volto della sua caduta storica nelle utopie consumate. Ogni caduta nell'utopia è un piombare del volere e del sentire nel ri-sentirsi del capitale, utopia concreta che si muove nutrendosi di progetti sconfitti. Il volto più tetramente noto della speranza al proletariato rivoluzionario è la propria nuca, sulla quale si sbarrano piangenti gli occhi antiquari della disperazione regressiva. La speranza astratta è l'equivalente ideologico del lavoro astratto: "l'in-generale del volere e della speranza ancora non rinvenuto" (Bloch, op. cit., p.

71) assomiglia troppo all'in-generale in cui viene a perdersi ogni individuale prestazione di sé, perché il "quid pro quo" (ibid.) possa rassicurare alcuno circa il raggiungimento del fine - "terminus est illa civitas, ubi non praevenit rem desiderium nec desiderio minus est praemium" (Abelardo, cit. da Bloch, ibid.) - passando attraverso "la chiarezza utopica". Se pure sappiamo che così è stato, ciò che "meglio" sappiamo è che, "ora", il nostro "risentimento" di uomini traditi dalla speranza (dopo il 1968, o lo stesso 1848) non è che il riverbero su di noi del "ri-sentirsi più forte dell'utopia capitale", e che su di esso, sul risentimento, rischia ad ogni passo di concludersi, in un cortocircuito di micidiale autodistruzione, ogni chiarezza del desiderio e della volontà. Ciò che è stato vero per tanta "storia" deve cessare nel momento stesso in cui la specie inizia concretamente il suo movimento di sortita dalla sua preistoria. Ancora una volta: la fine della speranza coincide con il dominio "assoluto" del fittizio.

87.

Ancora Camatte, a ribadire: "Parallelamente, si effettua la separazione della forma in rapporto al contenuto del capitale; la forma in quanto simbolo-rappresentazione-mediazione e il contenuto, in quanto valore. Ora, in conseguenza stessa dello sviluppo scientifico che porta all'automazione, questo contenuto viene devalorizzato sia direttamente, in quanto contiene sempre meno lavoro vivente, sia indirettamente, in quanto subisce l'usura morale. Da questo momento, il capitale tende ad essere sempre più evanescente. Il capitale penetra nel fittizio e ricostituisce la comunità sotto questa forma. Il capitale portatore di interesse e il credito sono gli agenti di questa trasformazione. Tuttavia, la determinazione del capitale portatore di interesse è presente fin dalla formula generale del capitale. Lo sviluppo del capitale fittizio procede di pari passo col trionfo della speculazione. In Hegel, il momento speculativo è quello in cui c'è ricostruzione di quanto è stato dissociato, il momento in cui è il concetto a creare il positivo.

La realtà viene prodotta dal concetto quando più nulla resta fuori come presupposto, tranne il concetto stesso" (op. cit., p. 285).

88.

L'equilibrio dinamico, il volano storico, che vedeva "speranza" e "promessa" bilanciarsi procedendo in un reciproco rilancio, mentre le comunità fittizie procedevano facendo della loro stessa morte al senso la testa di ponte verso la conquista infine della vita e del mondo, è dunque spezzato. Sul morire del mondo, il mondo si profila come l'immediato possibile, così come sul morire della specie, la specie si affaccia come totalità in essere, negata dall'ultimo dominio, sull'essenza, dell'apparenza ormai "inutile". Sgorga di qui la nera alluvione del nihilismo di Stato: lo stato delle cose avvelenate, che non sanno simboleggiare più niente se non l'agonia del desiderio e la sua colpa (di volersi ingannare, per così poco, ancora per poco), non può sorreggersi ormai che sull'etica e sulla poetica della disperazione, da quando la speranza politica sta schiantando i muri della sua millenaria prigionia, la pre-clusione dalla "cosa". "L'utopia inutile" del capitale si concretizza in questa oceanica rappresentazione della totalità come cimitero in cui vengono a morire (a devalorizzarsi) tutte le utopie spezzate. La conquista materiale del mondo, avvenuta sotto il dominio del capitale, non poteva "apparire" se non in questo spettacolo del mondo come catastrofale collage di relitti. Il principio del possibile doveva essere mostrato come la fine di tutti i possibili, affinché la gestione della mancanza seguitasse a perdurare al di là dei suoi limiti. Il fine toccato dallo sviluppo storico ecco che ai terminali dei computers affiora come "il limite dello sviluppo" (3). E' la resa dei conti: quella dell'economia politica con la realtà in processo, quelli del capitale con la specie. Qui, gli uomini sono da farsi, a partire da ciò che "non" sono, quando la potenza millenaria del desiderio può infine conoscere il suo oggetto reale, trapassando lo schermo sempre più debole del sistema di "cose" simboliche.

89.

Il fittizio paga sempre più cara la sua forza, quando al di là del suo schermo traspare il reale possibile. Nondimeno, è proprio ora che il dominio del fittizio si è fatto totalitario. Ma, appunto, ecco segnato il suo limite dialettico e "naturale". O scompare nell'ultimo rogo anche il "desiderio insieme con il suo soggetto", la corporeità in divenire della "Gemeinwesen" latente, o dispare ogni simulacro: si scatena la lotta estrema della specie contro gli ultimi gestori dell'alienazione, nel tramonto sanguinoso di ogni "sole dell'avvenire" albeggia finalmente un avvenire possibile. Agli uomini non manca ormai, per essere, che separarsi definitivamente da ogni "utopia concreta". L'ultima, è quella, concretissima, della controrivoluzione, in cui si realizza il capitale autocritico. Avere l'origine come fine è un "programma" ormai perfettamente realistico. L'origine della comunità umana totale coinciderà con la fine di ogni simulacro e di ogni rispecchiamento, riassunti nell'astrazione perfetta del capitale fittizio. Là dove il desiderio già certo del suo oggetto reale si fonderà nel suo soggetto liberato.

90.

C'è un modo di lottare contro l'annientamento, che lo costringe a ricominciare sempre da capo. Ricomincia, di fatto; ma anche la lotta. Ciò che più conta, è che il livello di totalità della lotta è sempre più alto. Questo è il muoversi reale. Non il compimento formale del disegno in cui si è illuso il desiderio.

91.

"Come ultima delle istanze che egli pone, Marx indica 'lo sviluppo della ricchezza della natura umana'; questa ricchezza "umana",

come quella della natura in blocco, risiede unicamente nella tendenza-latenza, per cui il mondo si sente "vis-à-vis de tout". Come dire, alla luce di tutto questo, che dappertutto l'uomo vive ancora nella preistoria, che anzi tutti gli uomini si trovano ancora prima della creazione del mondo, di un mondo giusto. "La vera genesi si ha non all'inizio, bensì alla fine", e comincia ad avere inizio solo allorché società ed esistenza diventano radicali, cioè si prendono radice. Ma la radice della storia è l'uomo che lavora, crea, che trasforma e supera la realtà. Qualora egli così si concepisce e basa quanto è suo, senza alienazione né estraniamento, nella democrazia reale, nasce nel mondo qualcosa che a tutti rifulge nell'infanzia e in cui nessuno è stato ancora: la patria" (Bloch, op. cit., p.p. 71-72). Dove più l'intuizione di Bloch prende slancio, là stesso la pavidità tutta cristiana della sua ortodossia gliene occulta la mira. Una cosa è certa: alla radice della storia conquistata, deve essere la "liberazione dal lavoro". Mai vi è stata identità tra lavoro e creatività: al contrario, ciò che l'azione creativa aspira a generare, il lavoro ha incatenato a mera coazione. Lavoro (la creatività negata nella ripetizione); linguaggio (la "legge" del senso, in cui ogni senso a sé proprio viene a morire); liturgia (la intuizione sacrale della totalità a venire, tradita nella "rappresentazione") sono le "forme" nelle quali l'invarianza dell'alienazione si oppone, concretandosi, al tendere della teleonomia. Nel feticismo del lavoro come "attività umana", come in quello del "comunismo primitivo", la critica di Marx mancò di trapassare un'immagine perfettamente illusoria della genesi storica. Solo contraddicendosi Bloch può ereditare questa stessa allucinazione. Per non abbandonare la falsa "patria" della fedeltà ideologica, eccolo ridursi all'infante cui la "patria" rifulge senza che possa accedervi, trattenuto dall'ombra che il padre getta su di lui.

92.

Troppo a lungo le comunità fittizie, "Gemeinschaften" dei modi di produzione del "mondo", sono state schiave della "macchina": dalla macchina dell'ordine simbolico (4), alla macchina sociale, alla

macchina produttrice che integra a sé il "lavoratore combinato" (l'una matrice attiva dell'altra, in una ciclicità dinamica imperniata sull'evolversi spiraliforme della funzione simbolica) perché si possa pensare che la conquista della "vera genesi" debba realizzarsi altrimenti che nel capovolgimento definitivo del rapporto di sussunzione tra "macchina" automatizzata e "uomo" quale suo attributo. E' proprio questo rovesciamento che costituirà la vera genesi: l'emancipazione dell'essere-uomo dal dominio autonomizzato del valore simbolico. Ma poiché ogni valore simbolico non può che realizzarsi in ordine a un sistema di reificazioni che ne materializzino i modi d'apparire, la scomparsa del valore simbolico non può che coincidere con la sussunzione, da parte dell'essere-uomo realizzato, del sistema strumentario in quanto tale, liberato dalla sua funzione di "significante" di una totalità per sé assoluta in sé assolutamente mancante. Perduto il suo dominio di ordine autonomizzato della produzione di fittizio (l'automa autoregolantesi che conosciamo come la macchina-capitale nella sua globalità funzionale), lo strumentario "addomesticato" si porrà, per l'essere-uomo liberato dalla propria domesticazione, come il suo "naturale" servo-meccanismo. Sarà la macchina a realizzare il lavoro, creativamente e coerentemente progettato dagli uomini. Nessuno "lavorerà" mai più.

93.

Quanto ciò sia possibile, fin troppo bene lo sanno le scienze nuovissime del doloso ritardo con il quale il capitale si sforza di frenare il processo. Mentre ne occulta i frutti possibili, di questo preannuncio materiale della liberazione astutamente arma il suo efferato terrorismo. Automazione e cibernetica al servizio delle polizie e delle "guerre" non sono che l'antifona alla minaccia d'esclusione dal ciclo produttivo, minaccia tanto più risibile quanto più vi si mistifica un bisogno sempre più essenziale del capitale stesso. Frattanto, sui tamburi di un neo-populismo che anticipa di poco soltanto, ma almeno con sarcasmo, il disegno di una sociologia di mera sussistenza, l'"ingenuità" gauchista batte il tam-tam del

salario generalizzato. E mentre la "bella gioventù" araba e israeliana, nel più sensazionale spettacolo dell'anno, fornisce carne-lavoro alla devalorizzazione del surplus e alla sperimentazione dei gadget bellici, nella noia delle "patrie" neutrali (dove i puri spiriti di quei morti vanno a transustanziarsi in profitto) generazioni di giovani imparano d'essere la presenza sempre più inutile, tanto sotto la gittata "virtuale" delle rampe missilistiche, come sotto l'occhio selettivo della schedatura elettronica, diplomatrice di dropout.

94.

"Di fronte al trionfo dello scambio, alla degradazione di ogni rapporto a merce noi sappiamo che l'apologia dell'immediatezza diventa essa stessa menzogna, ideologia. Il motivo centrale di questo discorso - che deve fare i conti anche con la reificazione della "praxis" - è la costante traduzione spettacolare dei comportamenti del proletariato, nel senso della capacità del sistema d'incidere con il 'sistema della cultura' tutto lo spaccato della società fornendo un modello di comportamento generalizzabile, il disinnescamento permanente della rabbia eversiva - quella forza capace di opporsi praticamente ai 'misteri che sviano la teoria verso il misticismo' - che viene oggettivata, privata del suo legame dialettico con la teoria, e quindi adottata" (G.-E. Simonetti, op. cit., p. II). E' questa un'insidia alla quale, per il passato anche recente, non è sfuggito pressoché nessuno. Quando lo sguardo che si spinge, "drizzato dialetticamente, sistematicamente sulla materia tendenziforme", trova dinanzi a sé non l'evidenza del futuro che preme nel presente, ma, al contrario, il muro del passato materializzato nel presente che lo rispecchia, è allora che la certezza si degrada in speranza, e la speranza (questa commozione essenzialmente mortuaria) dà corpo alle scenografie spettrali della nostalgia. Troppe volte abbiamo medicato angoscia e smarrimento con il ricorso al sortilegio dei nomi e delle date "sacre" alle insurrezioni. Dimenticando che sempre, e di più nell'immediato presente e futuro, ogni insurrezione è una caduta, nella pre-istoria, del progetto che vuole abolirla,

cosicché ognuno di quei "luoghi" del pensiero retrospettivo non fa che proiettare sul presente la desolazione della sua fine, aggiungere pietre al deserto. Infatti, che cosa può significare quella che Simonetti indica come "la capacità del sistema d'incidere, con il 'sistema della cultura' tutto lo spaccato della società, ponendo un modello di comportamento generalizzabile", se non una forma ancora del dominio di ciò che è passato e "non-stato" su ciò che nel presente "vuol essere"? Il sistema della cultura, appunto, è, nella società dello spettacolo (in cui tutta la cultura precipita nella betoniera della sua mondanizzazione accelerata), quella "riflessione [che] separa l'atto dall'intelligenza rendendo l'atto incomprensibile ancora mentre si compie", come Finzi scrive, ovvero l'insinuarsi dell'imperfetto storico tra il senso che si vuole e la volontà che si conosce per tradirsi.

95.

In ogni apologia dell'immediatismo, dunque, è il passato a dettare la sua legge (ancora la legge del valore autonomizzato). Nulla ha ragione di ripetersi quale modello preconstituito dell'essere, mentre ciò che si ripete è l'invarianza del rapporto tra il soggetto che vuole e l'oggetto che nella sua forma disegna a un tempo la propria assenza reale e la propria sostanza a venire. In ogni prescritta modalità dell'eversione, a imporsi è uno stile aggiuntivo dell'inessenza. Proprio perché la resistenza del desiderio e del volere deve conoscere i vuoti in cui le apparenze le approntano la fossa, essa conosce la frequenza del proprio dubbio, che scandisce il ritorno ciclico della nostalgia. Immancabilmente, quando il ricordare prende il luogo lasciato vuoto dal vedere, il tempo del ritardo si moltiplica come in un labirinto di specchi. E' in questi fratempi che si comprime la velocità con cui la rabbia eversiva riguadagna il suo attuarsi reale, non appena, frantumato il vuoto rispecchiante, sintetizza la brutalità dell'oppressione assoluta. Ma è anche in questi fratempi che la certezza si eclissa a se stessa, troppe volte rimanendo prigioniera di quel feticismo del passato dal quale sgorgano le riproduzioni di tutte le cause storiche in cui la

sconfitta si è articolata: partito avanguardia, professionismo rivoluzionario, tattica, strategia, gregarismo, leadership, propedeutica, ermeneutica, precettistica... Nessuna nostalgia può essere all'altezza delle ragioni che fondano il vuoto da cui sgorga. La sola nostalgia che ha un futuro, è la nostalgia del presente.

96.

E, inversamente, in ogni precostituita rinuncia all'"efficacia immediata" della ragione rivoluzionaria, il futuro si proietta come l'eternizzazione di tutte le sconfitte passate. Ma c'è un modo di cortocircuitare in violenza perfettamente spettacolare l'immediata volontà di trasformarsi, trasformando a un tempo il mondo, che è la più patente rinuncia alla propria efficacia radicale. E' così che l'autodistruzione si camuffa nel "beau geste" distruttivo, quando il "rivoluzionario" si riduce ad essere niente più che "il tipo di eroe moderno cui dan lustro imprese derisorie in una situazione di smarrimento" (J. Lacan, op. cit., p. 91). Non verrà mai ripetuto a sufficienza che il furore della specie deve sapersi guardare dalla sua troppo agevole sussunzione a quello "spirito" essenzialmente omicida-suicida che è dell'essere-capitale. Ciascuno che umilia la propria volontà di trasformare il mondo, trasformandosi nell'attore-spettatore del proprio sacrificio, si inchioda alla croce del dubbio ortogonale alla disperazione.

97.

"Ciò che è sovversivo deve essere lasciato alla iniziativa di coloro che lo scoprono. La sua validità crea la sua attrattiva: questa è rapidamente riconosciuta e distinta dal fango spettacolare per iniziativa degli stessi interessati. La comunicazione della teoria non è altro che questo. Uno stile di organizzazione che non è definito dai proletarizzati stessi non può che restare lettera morta: essi devono necessariamente accordarsi per agire efficacemente per se stessi. L'autonomia dei combattenti è opera dei proletarizzati stessi" (T.

Arno, art. cit., p. 46). E' necessario asserire che la ferma descrittività di una tesi come questa segna a un tempo "il limite sul quale la volontà rivoluzionaria è costretta, qui e ora, a fermarsi" (per onor del vero, se non vuole cader preda dell'"immaginazione", tratta emessa dal fittizio sul futuro quale spazio del suo "onore"), e la determinazione minima di una situazione realmente eversiva". Mentre deve cadere, liquidato in questo punto fermo, ogni residuo avanguardismo militante, in questo stesso punto si ferma, apparentemente, la "debolezza reale" dell'efficacia eversiva. "La nostra arma - procede Arno - è ancora l'intelligenza critica, ma oggi la lotta non è per il suo rinnovamento, ma contro il suo momento d'inefficacia nell'individuare a livello pratico la risposta specifica che deve essere data al mondo dominante. Ciò che le è mancato è la comprensione del suo incontro col movimento reale, senza il quale essa è votata all'impotenza". Da un lato, la consapevolezza "storica" sa (lo sa perché lo vede) che non si sono avute se non sconfitte delle insurrezioni, a partire dalle quali è proceduto "il movimento in atto della controrivoluzione"; da un altro lato la certezza sensibile della rivoluzione come necessità emergente nella lotta per la vita, sa che non c'è niente da aspettare: niente dallo "spazio" sociologico (la "coscienza portata dall'esterno"), niente dal "tempo" ("l'ora X"). Sembra, in questa puntualità, schiacciarsi il volere tra l'incudine del passato morto e il martello del futuro impossibile. Ma lo sembra soltanto. E' chiamato qui a dinamizzarsi lo stesso paradosso che, a prima vista, inchioda il momento della nascita all'iniziazione verso la non-vita, fissando come eterno il luogo di ritorno della regressione; così come inchioda la nascita del desiderio alla prigionia nella fissazione all'oggetto simbolico, in cui (con le parole di Lacan) "il simbolo si manifesta dapprima come l'assassinio della cosa e questa morte costituisce nel soggetto l'eternizzazione del suo desiderio".

98.

Dov'è dunque il segreto che può sbloccare questa immobilizzazione apparente? Nella storia come processo dialettico, purché il presente

che la sintetizza senza né superarla né perpetuarla, cessi di adergersi come uno specchio tra la volontà eversiva e il suo bersaglio, ossia cessi di riflettere la forza capovolgendola in debolezza. Non importa quale nuvolaglia ideologica momentaneamente la alieni a se stessa: l'eversione "anima", a lampi, chiunque sia ancora vivo abbastanza da pretendere che l'esserlo "debba aver senso". "In qualsiasi modo si svolga la storia degli uomini, sono gli uomini che la fanno, perseguendo ognuno i suoi propri fini consapevolmente voluti, e sono precisamente i risultati di queste numerose volontà operanti in diverse direzioni, i risultati delle loro svariate ripercussioni sul mondo esteriore, che costituiscono la storia. Si tratta dunque di conoscere ciò che vogliono i molti singoli" (F. Engels, "Ludwig Feuerbach", Ed. Riuniti, p.p. 63-64). Ciò che vogliono i molti singoli è la realizzazione del loro desiderio. Il fine reale cui punta il desiderio, al di là di ogni simbologia dell'oggetto, è la realizzazione dell'essere nella sua totalità. Ma la realizzazione dell'essere nella sua totalità non può che identificarsi concretamente nella realizzazione della "Gemeinwesen", l'essere della comunità umana nella totalità dell'universo in processo. E' questo l'"oggetto" di ogni desiderio e di ogni passione, ma esso è un "oggetto" che si sottrae al desiderio proprio in quanto gli appare nella forma degli oggetti immediati, nella forma, creditizia e fittizia, del simulacro simbolico. E' così che il desiderio si conosce, nel simbolo, tradito. Ma nel medesimo movimento, il desiderio che ritorna, vuoto, al suo "soggetto", gli dimostra a un tempo il carattere vacuo (formale, fittizio) della sua soggettività alienata, e insieme dell'oggettività dei simulacri simbolici; gli impone dunque la necessità storica di conseguire in un movimento univoco la fondazione della soggettività reale e il disvelamento dell'oggetto reale del desiderio, la totalità concreta dell'essere in cui la dicotomia tra soggetto e oggetto fittizi scompare. Questa necessità storica è di ognuno nella misura in cui si costituisce come "il solo movimento" in cui il desiderio di essere uomini può inverarsi, nell'autogenesi creativa dell'essere umano.

"La volontà viene determinata dalla passione o dalla riflessione. Ma le leve che a loro volta determinano in modo immediato la passione o la riflessione sono di natura molto diversa. In parte si può trattare di oggetti esterni, in parte di motivi ideali, di ambizioni, di 'entusiasmo per la verità e la giustizia', di odio personale, oppure anche di capricci puramente individuali di ogni genere. Ma da un lato abbiamo visto che le numerose volontà singole che agiscono nella storia ottengono per lo più risultati del tutto diversi, - spesso proprio gli opposti, - da quelli che volevano; i loro motivi hanno quindi essi pure un'importanza secondaria pel risultato complessivo. D'altra parte si domanda ancora quali forze motrici si celano a loro volta dietro questi motivi determinanti, quali sono le cause storiche che nei cervelli degli uomini che agiscono si trasformano in questi motivi" (Engels, *ibidem*). Ecco riapparire quella divaricazione qualitativa tra destini individuali e destini generali (confe, *supra*, la Tesi 51) che induce a riflettere intorno all'omologia tra dialettica della storia e dialettica della materia. Ma ciò che la dialettica radicale è chiamata a superare, è d'altra parte proprio questa omologia nel suo attuale aspetto statico e formale, superamento che da un lato non può darsi se non in uno con la sortita della specie dalla "storia", con la realizzazione della storia reale, e da un altro lato con la comprensione realizzata compiutamente della materia quale processo, ovvero con la fine del punto di vista delle scienze parcellari. Le "leve che determinano in modo immediato la passione o la riflessione" non si differenziano sostanzialmente, in ultima analisi, da quelle "forze motrici" che "si celano a loro volta dietro questi motivi determinanti", se non per essere due modi differenti d'apparire, a due livelli fenomenologicamente discreti, della medesima tendenziale pre-determinazione dell'esistente e del suo perpetuarsi/evolversi (perpetuarsi grazie all'evolversi). Nelle motivazioni individuali non si manifesta forse, coi termini di una fenomenologia della "casualità", quella stessa predeterminata "gravitazione" del desiderio verso l'oggetto-simbolo, che nelle forze motrici "sociali" si

manifesta coi termini di una fenomenologia della "causalità", sotto la forma della predeterminata gravitazione delle "tendenze" verso le utopie operative? E qual è, in entrambi i "meccanismi" intesi come tali - assumendo per assoluto il dato di fatto della loro efficacia prammatica, e dell'invarianza del loro ripetersi e riciclarsi, così come appare al punto di vista dell'ingegneria sociale - qual è l'elemento che sembra o scomparirvi, o apparirvi esclusivamente sussunto quale servo-meccanismo, se non la dialettica reale, la forza radicale che si oppone al perpetuarsi della "storia" proprio dinamizzandone l'evolversi verso il suo definitivo superamento?

100.

Qualsiasi tentativo di predeterminazione formale del "soggetto rivoluzionario" - questa "ricerca del tempo perduto" (il tempo apparentemente perduto dalla e nella storia) - si rivela ormai inequivocabilmente per quella problematica culturale e piccolo-borghese che è d'altra parte sempre stata. Che l'"idea" debba avere un soggetto absconditus, oltre a denunciare immediatamente l'infiltrazione dell'idealismo nel salotto della problematica "rivoluzionaria", è l'orgoglioso pregiudizio grazie al quale i padroni di questa "casa della cultura", mentre mettono alla porta la dialettica, assumono la critica quale detective. Chi sarà l'innocente? (Chi sarà, detto realisticamente, l'agnello sacrificale o il capro espiatorio?) E' così che la teoria critica, soggetto pratico di se stessa, viene delocata dalla traiettoria che la porta a incontrarsi con la negazione pratica dell'esistente nel cuore medesimo del "mondo", e diviene il satellite-spia che orbita negli spazi desolati del "pensiero" indefinitamente esteso attorno al cuore del nulla. "Qualsiasi definizione semplicemente "sociologica" del proletariato, conservatrice o gauchista che sia, nasconde di fatto una scelta politica. Il proletariato non può essere che definito storicamente, da ciò che esso "può" fare e da ciò che esso può volere" (G. Debord - G. Sanguinetti, 'Thèses sur l'Internationale situationniste et son temps', in "La Véritable Scission dans l'Internationale", Champ Libre, p. 56).

101.

["[...] Se si vuol fondare una teoria conseguente dell'opportunismo di uno 'sviluppo' senza rivoluzione, di un 'maturare' senza lotta verso il socialismo, ciò che va allontanato dal metodo del materialismo storico è appunto la dialettica" scrive Lukács nel 1919 (G. Lukács, 'Che cosa è il marxismo ortodosso?', in "Storia e coscienza di classe", Mondadori, p. 7). Ma, poiché la dialettica è il "metodo" che, solo, conduce alla comprensione dei processi reali, la dialettica bandita dai palazzi della Moneda dai gestori dell'opportunismo, rientra rivestendo, a meglio dimostrarsi, la materialità del "factum brutum". Nell'immolazione di un Allende non tanto va vista l'ovvia congiura della Realpolitik contro le pantomime dell'ideologia compromessa, quanto la revanche della dialettica contro i suoi proscrittori.]

102.

"Non vi è alcun 'dover essere', alcuna 'idea' che abbia una funzione regolativa rispetto al processo 'reale'. Lo scopo finale è piuttosto quel "rapporto con l'intero" (con l'intero della società considerata come processo), attraverso il quale soltanto ogni momento singolo della lotta mantiene il suo senso rivoluzionario. Un rapporto che è inerente ad ogni momento, proprio nella sua più semplice e concreta quotidianità, ma che diventa reale solo in quanto prende coscienza di esso; attraverso questo rapporto divenuto manifesto con l'intero, il momento della lotta quotidiana acquista realtà, si solleva dalla mera fattualità, dalla mera esistenza alla realtà effettiva" (Lukács, op. cit., p. 31). A tutta prima, lo slancio radicale della proposizione "lo scopo finale è quel rapporto con l'intero" sembra umiliarsi non appena l'intero appare come "l'intero della società". Un rapporto con l'intero come società è lo scopo che hanno realizzato il nazismo, lo stalinismo, perfette "Volks-Gemeinschaften" sui generis dell'essere-capitale. Del pari, la menzione hegeliana della "mera fattualità" e della "mera esistenza",

poste in questi termini a fronte dell'intero come società, sembra più scoraggiare che stimolare una critica pratica dei modi di prodursi della valorizzazione, là dove si manifestano concretamente (dove, se non nella "mera fattualità" e nella "mera esistenza"?). Ma Lukács scrive "società considerata "come processo"", ed è qui che anticipa, dialetticamente, il superamento del suo stesso punto di vista, illuminando di senso postumo la sua intuizione della quotidianità come dimensione reale dello scontro, da un lato, e da un altro lato antivedendo nella "società" il "processo", quel processo che conduce in un unico movimento lo scopo finale della lotta e la società stessa come intero fittizio evolventesi, a sciogliere la loro dualità nella realizzazione ontogenetica della "Gemeinwesen", comunità umana che incarna coscientemente il rapporto vivo con l'universo concreto quale suo intero naturale.

103.

"Proprio perché il senso immanente della realtà irraggia da essa con crescente chiarezza, il senso del divenire è sempre più profondamente inerente alla quotidianità e la totalità si immerge sempre più nella momentaneità spazio-temporale del fenomeno. Il cammino della coscienza nel processo della storia non si appiana, ma diventa all'opposto sempre più arduo, richiedendo una sempre maggiore responsabilità. Perciò, la funzione del marxismo ortodosso, il suo superamento del revisionismo e dell'utopismo non consiste nel liquidare una volta per tutte le false tendenze, ma in una lotta che continuamente si rinnova contro l'influenza corruttrice delle forme di pensiero borghesi sul pensiero del proletariato" (Lukács, op. cit., p. 33). E' "perdendo" questa lotta, che il "marxismo ortodosso" si è rivelato a se stesso come una "teorizzazione" della totalità anziché quel "rapporto con l'intero [...] della società considerata come processo, attraverso il quale soltanto ogni movimento singolo della lotta mantiene il suo senso rivoluzionario", rapporto che coincide con lo scopo finale. Ma facendo sì che questa falsa lotta venisse persa, il proletariato si è d'altra parte manifestato a se stesso per quello che è: non già il

soggetto di un "pensiero" astratto, tanto meno il destinatario di una coscienza acculturata, è non più l'entità equivocamente fisica delimitata nella forma metafisica di una "classe", ma "l'incarnazione stessa della necessità fondante la lotta, l'attività degli uomini che pretendono d'inverarsi come tali", del tutto altrimenti e altrove dal non-luogo dove l'utopia della ratio riflessiva colloca e la "coscienza" (la "classe" e la sua coscienza) e l'ipotesi, tutta etica e perfettamente fittizia, della sua durata qualificante (la figura del "rivoluzionario di professione").

104.

La rivoluzione è un processo indifferente al suo "soggetto" nella misura in cui la dimensione nella quale si attualizza trascende concretamente tutti i luoghi spazio-temporali dove può venire a determinarsi una "soggettività" fittizia autocosciente "in quanto tale". "Non si tratta di ciò che questo o quel proletario, o addirittura l'intero proletariato, si "rappresenta" talvolta come scopo. Si tratta di ciò che esso è, e di ciò che, in conformità a questo essere, sarà storicamente costretto a fare". In questa affermazione che esplode, ne "La sacra famiglia", come un lampo, Marx stesso (il quale notoriamente rifiutò di definirsi "marxista") indica d'un colpo come superare il limite stesso del "marxismo ortodosso". Nel medesimo movimento, realizzandosi come totalità operante del fittizio, il capitale ha sussunto alla propria dinamica (l'autocritica in cui deloca le proprie contraddizioni formali) ogni punto di vista di classe, e ogni essere come un momento della valorizzazione autonomizzata. Nel momento stesso in cui il valore perde ogni ancoraggio con alcunché di immediatamente prodotto (la scomparsa del parametro aureo sancisce la storicizzazione di questa tendenza), e nessuna merce particolare sta a fronte delle altre come equivalente generale, nemmeno a titolo virtuale o simbolico, il denaro rappresenta in sé esclusivamente il credito generalizzato, il lavoro si accinge a perdere gli ultimi accenti di attività "umana", e al contrario di quanto si dava ancora, all'avvio dello sviluppo del capitale, non più i rapporti tra cose velano

rapporti tra gli uomini, ma i rapporti tra gli uomini sintetizzano tutti i rapporti tra cose. Il punto più "alto" - più significativo e più prammaticamente pregnante - del processo di valorizzazione, è la persona sociale, negazione operativa dell'essere umano e realizzazione operante dell'essere-capitale. A questo livello di generalizzazione della "macchina sociale", il processo di produzione del capitale è indifferente al suo "soggetto" (nel senso classico del "produttore"), proprio in quanto il suo oggetto reale è la "soggettività del capitale" in cui ogni "persona" separata si riflette come il "valore d'uso" che le appare come il proprio. Nessun "individuo", nessuna "classe" particolari si collocano "in sé", rispetto alla totalità fittizia del capitale, nella postura che li definisca come gli "esseri negati in particolare". Di conseguenza, nessun "individuo" e nessuna "classe" particolari possono prendere coscienza per sé, "in quanto tali", della negazione che li determina come produttori della totalità fittizia separati dalla totalità fittizia, e suoi potenziali negatori. Un solo momento di classe permane tale, e ha coscienza per sé: la classe dei "gestori" del capitale quale "macchina sociale". La coscienza che la connota è, coerentemente, quella dell'apocalisse, dell'autodistruzione.

105.

"L'essenza del marxismo scientifico consiste quindi nella conoscenza dell'indipendenza delle forze motrici reali della storia dalla coscienza (psicologica) degli uomini" (Lukács, 'Coscienza di classe', 1920, in op. cit., p. 60). Si tratta di un'applicazione ante litteram del principio di indeterminazione (Heisenberg, 1927). Ma il "marxismo scientifico", introducendo con la figura delle "grandi masse, popoli intieri, e in ogni popolo, intiere classi", il correlativo pseudo-naturale di ciò che nella fisica quantistica è la dimensione "macrofisica", ritrova, a un livello "superiore" dell'apparire, quella pseudo-naturalità che ha creduto di esorcizzare semplicemente denunciando il carattere fittizio dell'oggetto delle passioni e delle riflessioni individuali. E' fenomenologicamente vero che le "forze motrici reali della storia" sono indipendenti dalla "coscienza

(psicologica) degli uomini", finché da un lato le forze motrici della storia si identificano nello scontro tra classi detentrici e germinatrici di specifici e antagonistici modi di produzione, e dall'altro la coscienza (psicologica) degli uomini rimane prigioniera di quel feticismo del simbolo che occulta al desiderio (passione e riflessione), a un tempo, il suo oggetto reale e il suo reale soggetto: la totalità dell'essere umano realizzato. L'omologazione planetaria dei modi di produzione, operata dal capitale (dopo i trattati di pace del 1947, e nella pantomima in cui l'antagonismo si è rappresentato, con la "guerra fredda", giusto per occultare ai proletarizzati il processo di sostanziale omogeneizzazione del "mondo" quale prodotto reale del capitale fittizio) ha rimosso "per sempre", dalla "scena della storia", ogni "antagonismo radicale" inerente sia ai "modi" che all'"oggetto" della produzione alienata, definitosi irreversibilmente come la soggettività dell'essere-capitale: il "suo" "mondo" autocosciente. E' in questo senso che ogni rappresentazione della storia come la "scena" in cui una classe particolare (il proletariato in quanto "classe operaia") è deputata a "prendere il potere" onde realizzare la "transizione socialista" dei modi di produzione verso il compimento di un comunismo meramente economico-politico, con l'ipostatizzare al di là della sua persistenza reale un antagonismo "di classe" non più operante a livello dei modi di produzione, fornisce della società e del suo movimento un'immagine pseudo-naturalistica, operando così quella restaurazione della "filosofia della natura" che Engels definisce non solo superflua, ma regressiva. Per dirla con Marx, "così vi è stata storia, ma ora non c'è più" ("Misera filosofia", Ed. Riuniti, p. 98). E' la "scena della storia" la pseudo-natura di cui il corpo armato della specie, il proletariato reale, è chiamato a liberarsi. La totalizzazione del "mondo" operata dal capitale "conclude" su di sé la "scena della storia". Al corpo proletario della specie spetta il compito di spezzare definitivamente questa clausura, in cui la preistoria viene a riassumersi come perfetto dominio dell'inesistenza (il movimento delle forme che apparentemente abolisce ogni sostanzialità). La conquista di una "storia reale" non può che vedere all'opera la certezza del desiderio che conosce infine il suo oggetto disvelantesi. Là dove la certezza si afferma, lo fa spezzando il limite

stesso della "coscienza (psicologica)". La distruzione della "scena della storia" comporta inseparabilmente la distruzione della "psiche".

106.

Al dogmatismo "che trovò i suoi più notevoli sostenitori da un lato nella dottrina dello Stato della filosofia classica tedesca, dall'altro nell'economia di Smith e di Ricardo [e non forse, infine, nella dottrina del socialismo in un solo paese, "stato socialista" e nel neo-economismo di Lenin, Stalin, Mao, Castro?], Marx contrappone un criticismo, una teoria della teoria, una coscienza della coscienza. Questo criticismo ha - per molti aspetti - il senso di una critica storica. Anzitutto essa dissolve la fissità, il carattere naturalistico, l'immobilità sottratta al divenire delle formazioni sociali; essa le scopre come formazioni sorte storicamente, che sono perciò, proprio in quanto sottoposte da ogni punto di vista al divenire storico, predestinate ad un tramonto storico" (Lukács, op. cit., p. 61). Che cosa ha fatto, il "marxismo ortodosso", dopo Marx, perché la spinta generativa di questo criticismo (teoria della teoria, coscienza della coscienza) seguitasse a dissolvere la fissità, il carattere naturalistico e l'immobilità sottratta al divenire delle formazioni sociali? Com'è stato possibile che pochi isolati soltanto, fino agli anni Sessanta, abbiano coerentemente raccolto l'eredità di quella spinta generativa? Nulla avviene per caso. Il carattere peculiare della controrivoluzione è stata quella pratica dell'illusionismo che ha saputo fissare ipnoticamente alle "forme apparenti" (politico-ideologiche) del movimento reale l'attenzione delle "persone sociali", lungo un frattempo durato quanto basta perché esse stesse mutassero senza avvedersene, in uno con le condizioni generalizzate di produzione della comunità fittizia, la loro stessa "natura". Come non vedere che innanzitutto la conquista del dominio planetario da parte del capitale fittizio ha prodotto una nuova forma di non-uomo? "Le società multinazionali rappresentano un fenomeno sorto in risposta alla necessità umana

di organizzare individui, risorse e tecnologia su scala mondiale" (Gianni Agnelli) (5).

107.

"Di conseguenza - procede Lukács - la teoria non si svolge unicamente "all'interno" del campo di validità di queste forme (quasi che essa rappresentasse soltanto l'evolversi dei "contenuti", degli uomini, delle situazioni ecc., nell'esterno ed identico permanere della validità dei "principi" della società), e neppure queste forme sono il "fine", a cui tende ogni storia, raggiungendo il quale essa stessa, avendo soddisfatto il proprio compito, verrebbe soppressa. Essa è piuttosto proprio "la storia di queste forme", della loro evoluzione come forme dell'unione degli uomini in una società, come forme che, a partire dai rapporti economici concreti, dominano nella totalità i rapporti degli uomini fra loro (e quindi anche i rapporti degli uomini verso se stessi, verso la natura ecc.)" (ibidem). E' quanto sta accadendo, non alla "teoria" separata, ma, nel cuore della lotta, nel movimento reale, alla critica pratica dell'esistente, nella misura in cui questa esprime a un tempo il riconoscimento della totalità vigente come organizzazione del fittizio, e la propria stessa essenza come rapporti in processo con la totalità reale quale fine. Quella apologia coerente della borghesia che è il "Manifesto del Partito Comunista", indica nello sviluppo e nella trasformazione incessanti la conditio sine qua non della sua sussistenza. Ma mentre lo sviluppo incontra il suo limite nel depauperamento termodinamico del pianeta, la trasformazione degli strumenti di produzione (automazione, cibernetica) realizza la scomparsa tendenziale della "classe operaia" in quanto tale, unificando nel modo di prodursi del capitale fittizio quale macchina sociale l'intero "popolo" quale suo "semplice accessorio". Detto altrimenti, l'essere-capitale realizza in ciascuna "persona sociale" il rappresentante del suo valore d'uso (del valore d'uso del capitale), e, nel medesimo tempo, la "forza-lavoro" riproduttrice del suo valore di scambio. E' in questo senso che l'antagonismo interno alle condizioni date di esistenza non si pone più a livello di modi di

produzione, quali, da sempre, si sono definiti nel corso della preistoria come i modi di prodursi della comunità fittizia e del suo "mondo", bensì si fonda sul rovesciamento definitivo di ogni modo di riproduzione del fittizio, rovesciamento reso possibile dall'affacciarsi reale della specie come comunità totale autogenerantesi e dalla conquista del suo mondo concreto, la totalità del processo naturale. Non una classe del sociale, dunque, realizzerà emancipandosi l'abolizione delle classi, ma la negazione del "sociale" e delle sue classi, attuata dal corpo proletarizzato della specie, emanciperà la specie dalla "società" quale comunità fittizia, pre-umana.

108.

La "capitolazione della coscienza di classe della borghesia di fronte a quella del proletariato" (nell'accezione di "classe operaia") di cui parla Lukács (op. cit., p. 88), nel mezzo secolo trascorso dalla data dell'analisi, e dalla realtà che la motivava, si è convertita in una sussunzione "militante" dell'ideologia della classe operaia da parte del capitale (non più "borghese" in senso classico) giunto alla sua fase di dominio reale, sussunzione visibile ad ogni livello nella sfrenata apologia che il capitale intesse dell'"operaio cosciente dei destini dell'Umanità" (ogni sorta di confezione prêt-à-porter d'un "socialismo dal volto umano", autoritratto compiaciuto del capitale stesso nella sua fase di compiuta realizzazione del proprio carattere societario). Essa non segna soltanto e banalmente un'assunzione di coscienza reale del capitalismo autocritico (poiché il contenuto delle sue ideologie si riassume esclusivamente nella coscienza, chiliastica, della fine necessaria di un certo tipo di "umanità", quello stesso da esso prodotto), quanto la fine oggettiva e soggettiva della "coscienza di classe operaia" quale autentica soggettività in processo, in quanto tale negatrice determinata della negazione che la fonda. Non si tratta dunque di un escamotage meramente sociologico (o psicologico di massa) grazie al quale il capitale si è integrato il punto di vista del proletariato, quanto del trascendere attivo, "positivo", del punto di vista proletario della totalità "oltre" il

confine ristretto della classe operaia quale protagonista deputata del processo produttivo.

109.

Beninteso, la "truffa che persa la coscienza di classe, la percezione storica del reale, l'esistenza della "classe" venga di fatto confutata, dimenticando che essa resta là, come limite, "dove la intransigenza del mondo materiale borghese riafferma la ferrea logica dei rapporti di produzione"" (G.-E. Simonetti, op. cit., p.p. 8-9), non deve essere lasciata operante fino al punto in cui non solo non si veda più la "classe", ma nemmeno l'ulteriore articolarsi della truffa, grazie al quale la ferrea logica dei rapporti di produzione nasconde la propria generalizzazione e transcrescenza a "logica globale della produzione del "mondo"", proprio enunciandosi formalmente come il perdurare, identico a se stesso, dei modi di valorizzazione meramente merceologici, di "fabbrica", di "lavoro". In questo senso, il mantenersi in primo piano, sulla "scena della storia", della classe operaia in quanto essere esclusivo del proletariato in processo, è del tutto scopertamente un feticismo operato dal capitale. Nella figura di comodo della "classe operaia", nella sua apologia e "umanizzazione" il capitale agita un ennesimo simulacro, nella contemplazione ammaliata del quale, e nella ricerca ormai romantica della sua coscienza, spera di immobilizzare ancora per poco quel punto di vista della totalità che il proletariato reale porta avanti sempre più spezzando ogni propria particolarità e ghettizzazione.

110.

Allo stesso modo come la "classe operaia", categoria dell'economia politica, è un feticcio di comodo che il capitale agita nello sforzo di perpetuare, al di là della loro obsolescenza reale, le apparenze "formali" del proprio dominio primitivo, esclusivamente economico-politico, così la "coscienza di classe", correlativo etico di

questa "soggettività" fittizia e formale, è il feticcio di comodo con cui si vela l'emergere eversivo della certezza reale, il voler-essere della specie individua (l'essere comune indiviso, la "Gemeinwesen" in processo); emergere tanto più perentorio e irreversibile quanto più perentoriamente e irreversibilmente, "nella "persona sociale"", si realizza quella produzione dell'"individuo-capitale" che opera prammaticamente, sul campo della "realtà sociale", la negazione determinata di ogni "libertà" reale. Mai la "libertà" è stata più che una "rappresentazione" (una mitologia operativa, una liturgia) di quella autogenesi creativa che, sola, può realizzare l'essere umano e mai, perciò, è valsa più che come anticipazione fittizia - creditoria, nel medesimo senso in cui il sistema creditizio è un momento fondamentale della valorizzazione autonomizzata - di quella totalità dell'essere reale nell'universo reale che è il fine manifesto della rivoluzione. Ma la riduzione drastica di quanto potremmo definire il "tasso di libertà" (di scelta e di autodeterminazione, pur entro l'ambito dato dei ruoli sociali) operato progressivamente dal capitale nella produzione del suo popolo - repertorio di "persone sociali" sempre più ridotte a mera riproduzione seriale, numero sempre più contenuto di varianti "formali" del medesimo "essere": l'essere-capitale stesso, nel suo apparire come valore d'uso "umano" - indica la consumazione in atto della "persona sociale" quale mimesi "efficace" dell'essere umano. L'antropomorfosi del capitale segna, al suo punto più alto, il distacco definitivo delle forme apparenti dell'essere umano "sociale" dal processo reale in cui l'essere umano va conquistandosi la propria genesi storica. Questo distacco marca il momento storico in cui l'antagonismo radicale esce dall'ambito del "sistema" globale e si pone come aut-aut definitorio: o l'autoperpetuarsi del "sistema", o il processo. La realizzazione "altra" della "Gemeinwesen" o il trionfo, nell'Altro divenuto l'unico assoluto materialmente possibile, della morte quale solo "sviluppo" possibile.

La dialettica tra causalità determinata/determinante (il macro-universo economico-politico o, detto altrimenti, termodinamico-ideologico) e "casualità" indeterminata/indeterminante delle istanze coscienziali (il micro-universo della "psiche", o detto altrimenti, la passione miniata nella sua riflessione) trova, nell'organizzazione materiale del "mondo" prodotto dal capitale, il suo punto di esplosione storica. A mano a mano che il desiderio, riproducendosi sempre identico e coerente a se stesso in ciascuno, incontra, nella moltiplicazione allucinatória degli oggetti fittizi, la sua sconfitta sempre più organicamente programmata, esso conosce nel medesimo tempo la frustrazione della propria forza (l'insorgere qualitativo) e l'errore del proprio indirizzo (il dissiparsi quantitativo). Non appena "vogliamo tutto" ha mostrato d'essere il contenuto formalmente manifesto, a livello sociale, della passione prigioniera, si è istantaneamente capovolto nello slogan in cui il niente offre la propria gamma di scelte fittizie. Ma si trattava, ora lo sappiamo, di un enunciato "ancora" prevalentemente verbale, malgrado tutto. Si trattava, ancora una volta, di quella critica parziale dell'ideologia che riproduce l'ideologia a un livello d'integrazione più complesso. Sempre, nondimeno, il contenuto sostanziale di un'esigenza rivoluzionaria si presenta, sulla "scena della storia", una prima volta nella forma dell'intuizione etica e poetica: l'insurrezione perdente. E' grazie a questo che tutti i grandi fatti storici, come Marx annota nel "18 brumaio di Luigi Bonaparte", si riproducono "la prima volta come tragedia, la seconda volta come farsa". La prima volta come insurrezione, la seconda volta come spettacolo. Il carattere labirintico della "realtà" come il capitale la produce è la trappola aperta alla passione e al desiderio di tutto affinché vi perdano la propria ragione essenziale. Spetta alla passione trapassare ogni falsa oggettività. Spetta al desiderio disconoscere una qualsiasi risposta in "quella" "totalità". E lo può fare innanzitutto disgregandone, nella collisione, la coerenza dinamica che lo porta a includervisi.

Qui la "centralità della passione" irrompe come l'elemento che, solo, può opporsi alla caduta del desiderio disarmato nel labirinto dell'oggettualità e del fittizio, là dove, smarrendosi, il desiderio trascina nella sua perdita, insieme col soggetto fittizio che lo segue nel regno delle assenze, quanto di fondamentalmente reale sta alla sua radice: la chance sempre rinnovata d'inveramento, nella lotta, dell'essere umano in quanto concreto possibile. Giacché, infine, la "realtà" labirintica non è che l'articolarsi materiale dei luoghi spazio-temporali in cui si ordina l'alternarsi vicendevolmente rimandantesi dei ruoli sociali, ciascuno dei quali sta, nella sua separatezza "soggettiva", a fronte di tutti gli altri come loro equivalente generale, per la durata del suo mandato, ossia per il tempo necessario a riprodurvi, nella persona sociale che lo incarna "momentaneamente", il "momento" d'apparizione del suo valore di scambio, nel quale l'essere-capitale sociale trova un momento d'apparizione del proprio valore d'uso. Così come il titolo di credito (oggi ogni forma d'apparire del valore d'uso del capitale) riesce a reggersi nella circolazione monetaria grazie al fatto che mai i possessori dei titoli di credito ne esigono tutti insieme la riscossione e la verifica - nessuna crisi ridusse mai il capitale fittizio a fare definitivamente i conti con la sua "base" concreta, ed è così che al capitale fu consentito di trasformarsi essenzialmente in una circolazione-riproduzione sempre più accelerata dei "diritti" sempre meno concretamente fondati (6) - allo stesso modo il desiderio che non si supera focalizzandosi in passione riesce a riprodursi nella gamma pseudo-fatale delle sue sconfitte come la serie di momenti della devalorizzazione grazie alla quale il mandato dei ruoli sociali perpetua il suo valore di scambio, nella misura in cui ogni frustrazione, contenuta nell'apparenza illusoria del ruolo e delle "sue" peripezie, rimanda automaticamente alla valorizzazione accresciuta di un altro ruolo. L'amante frustrato che si converte in "paziente", nell'ambito della "psicopatologia del non-vissuto quotidiano" (7) gestita dall'ideologia terapeutica, si valorizza in quanto tale, dal punto di vista della "solvibilità" sociale dei ruoli, molto più efficacemente che nel ruolo primitivo.

Il salto qualitativo che trasforma il desiderio in passione è il salto che rilancia il volere al di là del mero rispecchiamento tra "soggetto" e "oggetto" fittizi. A "saltare", è in questo movimento la preconstituita e determinante limitatezza della soggettività in atto (la soggettività colta nel suo volersi attiva) entro i confini, surrettiziamente fisionomici e caratteriali (l'"identità" eterodiretta) della "persona sociale", falso ontologico in cui si sintetizzano, fenomenicamente, i molteplici ruoli tramite l'esercizio dei quali essa appare a se stessa quale un "essere" unitario, nascondendosi la propria fondamentale parcellazione. Se tra desiderio e "oggetto" corre il nesso che costituisce il "soggetto" fittizio come riproduttore e veicolo del valore simbolico, sul quale si sorregge il contesto complessivo dell'oggettualità simbolica data, il desiderio è tuttavia un movimento che non si esaurisce senza residui nella mera riproduzione del valore. Se è vero che il desiderio trascina con sé, nel suo perdersi immediato, il "soggetto" fittizio, e lo trascina ad apparire là dove esso, il desiderio, si perde (in quel regno delle assenze che è il "mondo" degli oggetti simbolici, e dove il "soggetto", catturato nella "macchina sociale", si trova ad incarnarne movimento e fini), è vero che al di là di questa fenomenologia del rischiaramento ("Aufklärung") negato è spinta a riprodursi, scambiarsi e circolare, per entro l'iter preconstituito e modulare dei ruoli sociali, una corporeità soggiacente al "soggetto" fittizio nella quale la frustrazione del desiderio e il sentimento dell'irrealtà che la valorizzazione del ruolo promuove senza esorcizzarla, vengono a depositarsi, irrisolti, come cariche energetiche incombuste, la cui forza latente tende ad organarsi in una "istintiva" negazione dell'esistente - e del "Sé" come falso esistente, innanzitutto. L'ultima mitologia scientifica borghese tesa a "spiegare" le contraddizioni dell'"esserci", la psicoanalisi, ha descritto fin qui genericamente come "inconscio" il sedimento organico di questa negazione istintuale del "dato", ma la critica radicale è infine chiamata a riconoscerne il fondamento di una "coscienza di specie" emergente. Non si tratta di flettere la coerenza dialettica nelle spire di uno

spiritualismo scienziato, ma di sollevare alla trasparenza dialettica i meccanismi storicamente determinati della dimidiazione, nell'"uomo sociale", tra automatismi interiorizzati (tendenza all'invarianza) e movimento verso l'autogenesi creativa (latenza attiva della teleonomia).

114.

E' sintomatico come la nascita e l'affermarsi del mito psicoanalitico coincidano con il trapasso del capitale dalla fase del dominio formale alla fase del dominio reale, così come con l'eclissi, parimenti puntuale, del liberalismo rivoluzionario e del suo antagonista ideologico, lo spiritualismo religioso. Sul morire di tutti gli "umanesimi" - incluso quello leninista - la borghesia esala l'anima nella clessidra dell'inconscio freudiano. Di qui in avanti, mentre il capitale stampa a sua immagine e somiglianza una classe della gestione del potere in cui barbarie e Realpolitik fondono gli ultimi resti dell'utopia-Uomo, il proletariato eredita il compito storico di rovesciare dapprima quella clessidra, e di svelare così, in una sintesi unitaria, l'arcano della vita come ens absconditus e quello del tempo catturato dalla morte, quel "farsi corpo" ("Verkörperung") del tempo (8) in cui la morte si insinua come soluzione anticipata di ogni tensione ad essere, scansione ciclica della biopatia. Non resterà alla corporeità della specie, quindi, che spezzare per sempre la clessidra dove vita negata e morte immanente trapassano sensibilmente l'una nell'altra senza mai superarsi.

115.

L'"istinto di morte" (9) non è che il riflesso più angustamente "biologico" di quel tendere verso la totalità, accecato nell'oggettualità a se stesso, nel quale il desiderio si rovescia in passione negativa. Alla passione rovesciata, la morte appare come la sola totalità immediatamente attingibile, finché lo è di fatto. Nulla

ha potuto spezzare fin qui la potenza "istintuale" di questo rovesciamento. In essa, l'istintualità negata imprime il suo giudizio irrevocabile su ogni "mondo", e su ogni "mondanità". Ma la corporeità in divenire supererà d'un colpo la finitezza della sfera istintuale, nella quale tanto più fermamente è prigioniera quanto più ciecamente è negata come essenza fondamentale di ogni superamento non fittizio. Per farlo, non ha che da rivelarsi a se stessa nella pienezza del suo vero, mentre il falso le si rivela come la morte di tutti i "mondi" del passato, sintetizzata concretamente in un presente sempre più palesemente irreal.

116.

L'"istinto" e la "ratio", statutariamente opposti da ogni ideologia storicamente dominante in un assetto di reciproca negazione formale, i cui effetti reali da sempre si riscontrano in quell'immanenza dell'occulto nella quale, esclusa ogni sistemazione, essi si rimescolano lottando, sono destinati a palesarsi per quello che sono, "mediazioni imperfette" tramite le quali il processo della soggettività in divenire si realizza, non appena la fine della preistoria chiuda su di sé ogni modo d'apparire delle contraddizioni superate.

4

La critica della società è critica della conoscenza, e viceversa.

Th. W. Adorno

117.

La dialettica reale, nel suo inverarsi, sempre più disvela il carattere congiunturale di tutte le mitologie, trapassate in ideologie scientifiche, che hanno visto opporsi corporeità e spirito, sfera istintuale ("tematica") e sfera razionale ("eidetica"). Né l'istintualità animale e i suoi automatismi tematici né la sfera razionale e le sue proiezioni eidetiche (1) costituiscono di fatto, se non nei "tableaux" dell'immaginazione scienziata, due sfere operativamente discrete. Se è vero che la sortita dalla sfera meramente "animale" innesta sulla corporeità "nuda" quell'al di là del tematismo istintuale autonomo che è la funzione simbolica, matrice di ogni sistema linguistico e di ogni strumentario, è vero nondimeno che il "corpo combinato" (2) (corporeità più sistemi simbolici reificati) realizza nella sua dinamica evolutiva un processo di superamenti progressivi (dei limiti termodinamici frapposti tra l'emancipazione della specie dall'alienazione naturale e la conquista, da parte della specie, di una sua propria - coerente - natura universale). Questo processo vede "corpo" e "protesi" (linguaggio, strumentario: la mutazione estroiettata) coinvolti indissociabilmente in un crescendo di interazioni e di retroazioni dialetticamente progressivo: ciò che a un livello determinato d'organizzazione (della "comunità umana", e dell'"individuo" in essa) appare nella corporeità istintuale come la negazione dell'essere, nella proiezione eidetica viene negato come tale e affermato come realizzazione "più vera" dell'essere, e viceversa. L'essere - l'autogenesi creativa della specie umana - è in questa dialettica in processo sempre affermato formalmente e sempre sostanzialmente se ne svela come l'al di là, cui essa punta.

118.

Istinto e ratio sono dunque due momenti costitutivi dell'alienazione storica, tramite il rapporto dialettico tra i quali l'alienazione è

destinata ad essere superata, da parte di una corporeità coerente al livello della sua presenza attiva nel processo universale, capace di realizzarne la sintesi a un grado di "conoscenza", di "gnosi reale", superiore. E' questo il compito storico del proletariato, ove esso stesso si intenda, "istintivamente" e "razionalmente" insieme, come corpo appassionato - armato di desiderio consapevole di aversi nella totalità - dell'essere comunitario. Né "istinto" autonomizzato, né "ratio" autonomizzata: ma conoscenza reale, "vera gnosi".

119.

L'accesso alla vera gnosi è un processo inseparabilmente individuale e collettivo: nel disconoscimento generalizzato del falso "mondo", unità labirintica e fantasmagorica degli "oggetti" fittizi, la soggettività in processo riconosce il "vero" (la verità su se stessa quale processo, e la totalità reale cui esso punta al di là dello schermo dei simboli-simulacri, e delle false guerre innescate per la loro inutile conquista) nel movimento medesimo con cui attraversa e supera l'isolamento negativo - l'assedio dell'assurdo - per conquistare il voler essere unitario della comunità reale in processo, la conoscenza armata della "vera guerra". Vera gnosi e vera guerra, del pari vengono a coincidere, là dove conoscere non può avere senso diverso dal lottare, "per distruggerla", contro l'organizzazione dell'inesistenza, la fabbrica "di Stato" dello smarrimento e della biopatia.

120.

Nel suo modo di produrre la "Gemeinschaft" fittizia, l'utopia del capitale, materiata nella macchina sociale, insinua un processo di regressione generalizzata che presenta due aspetti vicendevolmente connessi: il tratto infantile e l'automatismo "selvaggio". Nell'interazione di entrambi procede quel ritorno all'animalità, alla sfera istintuale e "tematica", che l'ideologia progressista mistifica nelle sue proprie forme e nei suoi stili. Da un

lato il tratto infantile, che caratterizza a un tempo lo stile dell'arte e dei suoi derivati (dalla pop-art e dall'estetica "alternativa" psichedelica, al "babyish" della pubblicità), si salda in un'interazione reciproca con gli stili della "mondanità" corrente - sostanzialmente omogenea in ogni luogo e strato del sociale, con scarti diacronici sempre più rapidamente colmati - in una ciclicità di rispecchiamenti e modellazioni vicendevoli tanto più simbiotica quanto più squalificata; dall'altro lato il tratto irrazionale e tragicomico delle inadempienze che la macchina sociale autodenuncia in un pathos diretto, se ridicolizza ogni resto dell'ideologia del benessere, promuove d'altronde una ferocia e una barbarie nei comportamenti interpersonali che umilia non soltanto la ragione propagandata dello stato (lo stato delle cose, sempre beninteso), ma degrada al contempo qualsiasi condotta al mero disseppellimento degli istinti bruti di sopraffazione e di sopravvivenza. Più l'irrealtà assume i caratteri del colossale giocattolo, per adulti allucinati fino al rimbambimento, e più la tetra mortificazione dei desideri che il bambino conobbe a tu per tu col giocattolo castratore resuscita da quella penombra tutto il sadismo dell'infante imprigionato, fedelmente descritto da Melanie Klein (3): "Un uomo non può tornare fanciullo o altrimenti diventa puerile. Ma non si compiace forse dell'ingenuità del fanciullo e non deve egli stesso aspirare a riprodurre, a un più alto livello, la verità? Nella natura infantile, il carattere proprio di ogni epoca non rivive forse nella sua verità primordiale?" (K. Marx, 'Introduzione' a "Per la critica dell'economia politica", Ed. Riuniti, p. 199).

121.

L'immediatismo chiama ad operare sul terreno della prassi alienata quei medesimi automatismi che l'etologia e l'ideologia prammatista indagano nel regno animale. I riconoscimenti accademici conferiti a K. Lorenz e l'interesse con cui il capitale segue le ricerche degli Skinner e dei Delgado, tradiscono un'intenzione e una speranza operanti, nell'ottica del controllo utopico della comunità ridotta a mero essere animale. Mentre l'automatismo dei ruoli sempre più

omologa e funzionalizza una sorta di robotica istintualità, che architettura e urbanistica convogliano e smistano come i cunicoli del termitaio; là dove sussulti di disconoscimento scuotono a tratti il processo di identificazione coatta, provocando e programmando artificiosamente luoghi e tempi di scontri parcellari il capitale spera di riconoscere, per definirlo, il proprio nemico, e di quantizzarne statisticamente, in sede previsionale, i connotati e le mosse. All'appuntamento con la sociologia pratica attuata dalle squadre politiche i proletarizzati devono mancare - o intervenire con l'imprevisto di una tale forza qualitativa, da far saltare qualsiasi strumento di misura. Non si tratta di tattica e strategia. ("Il tatticismo è sempre controrivoluzionario" permane un enunciato valido nella misura in cui non promuova una "strategia", altrettanto controrivoluzionaria, ma asseveri l'esigenza di distinguere immancabilmente la guerra vera da quelle false.) Si tratta al contrario di una gnosi emergente: i non-luoghi e i non-spazi (i falsi luoghi e i falsi spazi) dell'irrealtà quotidiana sono quelli in cui va a perdersi lo scatto isterico della rabbia immatura, ancora puerile o adolescenziale. Alla cifra del codice spettacolare la vera guerra non può rispondere che azzerandola ("sifr", zero).

122.

Dal punto di vista soggettivo, la crisi di identità che coglie il singolo di fronte all'irrealtà del quotidiano, si manifesta negativamente nelle forme "patologiche" della schizofrenia e della paranoia e, al limite, sbocca in quell'estremismo della biopatia che è il suicidio. L'evidenza demenziale dell'irrealtà viene interiorizzata capovolta sotto il segno della colpa, e il "principio di realtà" obbliga il singolo, assediato dall'assurdo, o a sancirne positivamente il dominio fuori di sé, guadagnando una prima apparenza di gnosi e fondando il sé come centralità vitale della negazione, o, viceversa, a validarne negativamente il "senso" diffuso, dal quale si separa per colpa fatta propria (il "proprio" come colpa e come manque: inanità, dipendenza da droghe, coazione a umiliarsi ecc.), fondando così il sé come centralità mortale della biopatia. Nel primo caso si ha un

approccio ancora alienato alla consapevolezza - alla passione - che per tramite della colpa introduce il singolo nel dedalo espiatorio e masochistico dell'immediatismo, là dove la negatività incapace di superarsi allestisce i suoi meccanismi automatici (a stimolo-risposta) (4), rispondendo ai quali il singolo subisce la connotazione, impostagli dall'esterno come un marchio, del neo-nihilista militante, e si iscrive così in quell'armata della falsa coscienza che il sistema arruola come suo nemico fittizio, e reale capro espiatorio. Il suicidio è il massimo "successo" attingibile da parte della personalità depressiva, là dove la negatività si impone come estrema unzione.

123.

Mentre nulla si può dire attorno al da farsi senza tradire una sfiducia eloquente nella creatività dei rivoluzionari radicali, due principi elementari emergono dall'esperienza in corso: il principio d'efficacia e il principio di qualità, d'altronde inseparabili. Chiunque in questi anni abbia osato indicare una "linea di condotta" alternativa, rispetto alle scadute precettistiche "politiche", e non abbia voluto o saputo tener fede ai propri postulati praticandone le conseguenze al più alto livello possibile di efficacia e di qualità, ha finito per meritarsi la calunnia di "provocatore", partita dai concorrenti "politici", i quali coerentemente hanno visto nella sua doppiezza l'indizio più sicuro di un porsi al loro medesimo livello. Qualsiasi operato che non conquisti di fatto un'efficacia oggettiva, tradisce la sua funzione reale: la gratificante illusione soggettiva. D'altra parte, chiunque non operi nell'ambito della scelta fatta, al massimo livello attingibile dalla sua qualità realizzativa, mostra di non credere a ciò che ha sognato, e se ha sognato soltanto, dimostra di essere agito anziché di agire. Le vie della valorizzazione non sono infinite, ma ovunque si estenda un possibile, l'inautentico tallona ogni mossa.

Sono dure a morire le ultime illusioni circa il valore d'uso. Se ancora pochi anni fa, fino e non oltre le insurrezioni del '68 e '69, poteva avere senso praticare l'espropriazione come una festa e l'uso straniante dei "beni" disponibili come un gioco (5), è passato da allora tutto il tempo necessario perché il capitale, avvicinandosi la crisi energetica, finisse di consumare i limiti d'uso reale nell'ambito del suo sistema d'irrealtà. Sta a noi consumare i nostri limiti di consumatori. Nulla dell'oggettualità allestita, è praticabile senza finirne inglobati. Il "problema" non si pone intorno a una metodologia della riappropriazione che eluda semplicemente la mediazione del "prezzo", e aggiunga così al "valore" il brivido suppletivo del rischio. "La critica dell'esistente investe innanzitutto la sostanza illusoria dell'oggetto, denuda la mortificazione del desiderio, e ritorna armata sul "soggetto": a chiedergli di meglio e di più". Una visione del "mondo" che salvi la desiderabilità dei suoi oggetti è arcaica e regressiva nella misura in cui non vede il mutamento qualitativo celato dietro la moltiplicazione quantitativa dei programmi e dei feticci: quasi che il "problema" consistesse ancora in una più equa partizione dei "beni"; o peggio, nella socializzazione di "quei" beni e degli strumenti che li producono. Niente, oggi, è più efficacemente controrivoluzionario che la validazione, riscossa per negativo, delle forme d'esistenza del capitale disputate sul terreno della mera distribuzione. "Prendiamoci la città" e "espropriamo i proprietari" furono slogan che affermarono innanzitutto il valore d'uso della città-capitale e l'esistenza di una reale ricchezza "propria". Allo stesso modo, l'invito al gioco e alla festa "rivoluzionari" tramite la riappropriazione e l'uso "alternativo" dell'oggettualità prestò a quest'ultima una illusione edonistica di umanizzazione possibile: si trattò ancora di un riformismo "umanistico", essenzialmente etico e poetico. Il superarsi del desiderio che si smaschera come il laccio grazie al quale l'irrealtà riesce ad attrarre e ancora vincola a sé le forme alienate della presenza, è ciò che realizza la centralità irriducibile e la focalizzazione critica della passione eversiva. Vera

guerra e vera gnosi iniziano dove finiscono le ultime illusioni sul "mondo" del fittizio. Non appena l'alienazione trascende in alterità armata, non appena l'esser-ci accecato alla sua prigionia si converte nella presenza che si vuole punto di vista della totalità negativa, e si accende della sua critica, allora il "mondo" del fittizio comincia a finire: è qui che la positività del mondo reale si profila per distruggerlo, nella certezza che lo incarna e lo inverte.

125.

Il generalizzarsi della certezza critica non scaturisce da mere mediazioni "intellettuali", separate dall'esperienza concreta. Al contrario, è l'esperienza concreta, e tanto più concreta quanto più appassionatamente, corporeamente vissuta, a costituire il fondamento della certezza. La passione tradita dalla molteplicità illusoria dei desideri imprigionati nell'irrealtà, o si agghiaccia in un cinismo mortale, o si conosce come l'al di là dell'illusione indotta. E' intorno a noi una "conoscenza" che seppellirà la costellazione delle scienze separate. L'ultimo uso vivo possibile del criterio di "prova ed errore" è in atto ad opera di una corporeità intersoggettiva capace di separarsi dall'errore mettendosi alla prova. La prova dei "fatti" l'identifica come i fatti dell'errore, mentre fonda un al di là del "pensiero", separato dalla "fatticità", che realizza nella corporeità intersoggettiva - il corpo della specie - tutti i sogni dell'"intellettuale collettivo". Alla fine della preistoria, ritorna il "tema" più antico dell'istintualità negata: la fame. Ma si tratta, questa volta, di una "fame di senso" che supera sintetizzandole l'angoscia della sopravvivenza meramente animale e la sua falsa risoluzione, la "fabbricazione" di una vita che la trascende nelle forme proiettive dell'"ideale" umano. Denunciando ogni "ideale" come la matrice della fatticità in cui ogni essere si vede negato, anzitutto come corpo vivo della propria presenza, la critica respinge l'inganno dietro di sé, e si afferma come il principio realmente generativo a partire dal quale è in processo, nella corporeità in guerra della specie, la sintesi che supera in un unico movimento tanto l'istintualità negata come la ratio separata, conquistando la

coerenza in atto, l'intierrezza possibile dell'essere che si vuole reale in un universo reale finalmente davvero "conosciuto".

126.

"Il meccanico frazionamento del processo di produzione spezza anche quei vincoli che, nel caso della produzione 'organica', ricollegavano in una comunità i soggetti singoli del lavoro. La meccanizzazione della produzione li trasforma, anche sotto questo riguardo, in atomi astrattamente isolati che non si trovano più in una relazione reciproca, organica e immediata, per via delle loro operazioni lavorative: la loro coesione è invece mediata con crescente esclusività dalle leggi astratte del meccanismo nel quale sono inseriti" (Lukács, op. cit., p. 117). Questa che nello scritto di Lukács è ancora la macchina produttrice dell'economia politica classica, appare ormai ai nostri occhi come il prodotto e la matrice insieme (nella ciclicità dinamica del processo reale) dei modi di riprodursi della macchina sociale come estrema generalizzazione della fatticità e delle sue leggi "naturalmente" meccaniche. Il meccanico frazionamento del processo di produzione è un momento soltanto - una "fase" - del processo tramite il quale ciò che viene realmente parcellizzato in un punto particolare della produzione globale di fittizio, riappare nella sua generalità come totalizzazione unitaria "formale". Se la macchina del lavoro, nel suo unitario porsi a fronte della "comunità" di "soggetti singoli del lavoro", spezza quei vincoli che nel passato modo di produzione la costituivano, e trasforma i singoli in atomi astrattamente isolati che non si trovano più in una relazione reciproca, organica e immediata, "nel luogo e nel tempo del lavoro", è proprio grazie a questa trasformazione dei "soggetti" (questa disgregazione "soggettiva" della "comunità" dei singoli "soggetti del lavoro"), divenuta il suo prodotto diretto, che in essa trova la mediazione necessaria a riprodursi, come macchina non più del lavoro in sé, ma della vita-lavoro in generale, come "macchina sociale", a un livello di generalizzazione tale da sussumerle come suoi accessori i "soggetti" atomizzati in quanto tali, che in essa soltanto, riflessi, possono

cogliersi come membri significati di un intiero significante. La familiarità con l'estraniamento, nata nel sentore di ferro e di acidi dell'ormai arcaica "officina", fa sì che l'estraniamento diventi la sostanza invisibile di cui s'informa ogni "familiarità", apparentemente naturale.

127.

Ma "ciò che oggi è prossimo non è più familiare, e questa bizzarria non è altro che l'irruzione della storicità nella vita corrente" (T. Arno, art. cit.). Ed ecco perché, onde ri-conoscere, nel familiare (ciò cui ci avvicina/allontana l'amore, in un'intimità sempre più devastata), il rapporto umano ivi ancora pretendente alla vita inverata, sempre più occorre spezzare il cerchio con cui la familiarità dileguantesi insinua la bizzarria, l'estraniamento. Solo superando la cerchia in cui la familiarità, mostrandosi come mera forma, dilegua la sua sostanza, e solo superando l'assedio dell'isolamento che ne consegue, è possibile conquistare, hic et nunc, l'al di là del rapporto umiliato nell'amministrazione delle sue forme desolate e nella routine in cui ricicla il suo vuoto, là dove viene a giacere come il braccio autonomizzato di una bilancia inerziale. La conquista di rapporti reali passa attraverso la strenua denuncia della loro irrealtà "così come si trovano": prigionieri delle forme stampate dalla macchina sociale. La denuncia spezza il sortilegio che li imbalsama e produce una drammaturgia, in cui ciascuno agita delirando i frammenti della sua "figura" volata in pezzi. Ancora uno sforzo, e la drammaturgia, questo spasmo dello spettacolo "privato" nell'orrore dello spettacolo generale, consuma tutto il suo fuoco ancora fatuo. Si disvela allora, nel gelo lasciato dalle illusioni fatte fuori, la gravità omicida della temperie reale, da queste fino ad ora efficacemente mascherata. Adesso è veramente questione di vivere o di morire, non appena la passione si rifiuta tanto di ingannarsi come di spegnersi. Non c'è che decidersi, e la scelta scaturisce dalla certezza che si raggiunge nella lotta. Ma la lotta stessa fonda l'intieratezza e la totalità dei rapporti come il processo comunitario teso verso la conquista, da parte di ciascuno,

di un proprio vero che è inseparabile dal vero di tutti, intierezza e centralità reali prima invisibili.

128.

"Eppure, ad un esame più preciso, la struttura della crisi si manifesta come un mero potenziamento della quantità e dell'intensità della vita quotidiana della società borghese. L'improvviso scompaginarsi della coesione del complesso di 'leggi naturali' di questa vita che - nell'immediatezza della quotidianità priva di pensiero - sembra così rigidamente definita, è possibile soltanto perché i legami interni tra i suoi elementi, tra i suoi sistemi parziali, mantengono un carattere di accidentalità anche nei momenti del loro più normale funzionamento. Che la vita sociale sia sottoposta nella sua intierezza ad una legalità 'eterna', 'bronzea', è un'apparenza e deve dunque rivelarsi in quanto tale" (Lukács, op. cit., p. 131). Ma perché possa rivelarsi quale mera apparenza, il carattere di legalità "eterna", "bronzea", delle leggi che funzionalizzano alla macchina sociale, nelle forme illusorie dell'accidentalità, l'immediatezza della quotidianità priva di pensiero, deve scontrarsi con i limiti dell'elasticità grazie alla quale esso riesce a mimetizzarsi come complesso di "leggi naturali". In questo senso, la reificazione - quella "trasformazione del rapporto di merce in una cosa caratterizzata da una 'oggettualità spettrale' [...] [che] imprime la sua struttura all'intera coscienza dell'uomo [...] [cosicché] non vi è alcuna forma di rapporto tra gli uomini, alcuna possibilità per l'uomo di far valere le proprie qualità 'fisiche' e 'psichiche' che non sia sottoposta in misura crescente a questa forma di oggettualità" (ibid., p. 130) - gioca, al punto attuale della crisi del sistema nella sua totalità, un ruolo ambivalente. Mentre materializza, evidenziandoli, i meccanismi interattivi dell'alienazione generalizzata e, in questo movimento reale (sensibile in quanto tale) integra a sé ogni "forma dell'essere fittizio", immettendola direttamente nella circolazione dei ruoli rappresentativi, entro i quali appare come una funzione del capitale antropomorfo essenziale alla sua valorizzazione, la reificazione

come processo materiale fissa nella sua stessa crescita i limiti concreti di ogni "libertà" propria alle "persone sociali" (del postularsi come esseri realmente centrali a se stessi, e del finalizzarsi come "valori d'uso" della propria presenza); libertà che sempre ha rappresentato il risvolto soggettivo, nell'immediatezza della quotidianità priva di pensiero, di quel carattere di accidentalità - la "vita" come avventura, perfino al livello degradato di "carriera" - grazie al quale questa "vita" appariva sorretta da un complesso di "leggi naturali".

129.

La cibernetica reifica e autonomizza la calcolabilità e la prevedibilità che Lukács, richiamandosi a Weber, indica come un'esigenza primaria del capitale⁶. Il fine reale di questa funzione anticipatoria dell'accadimento è ormai con tutta evidenza passato dalla primitiva fase accrescitiva - la produzione "in progress" della comunità materiale, "Volks-Gemeinschaft" fittizia del capitale - all'attuale fase "difensiva" (marcata dalla crisi energetica e dallo sforzo di invertire la tendenza allo sviluppo indefinito): il tentativo di connotare e riconoscere anticipatamente, nelle forme canoniche fissate dal diritto e dall'antropologia/psichiatria, il nemico di "classe", configurandolo ancora come la "classe" (la categoria astratta astrattamente prevedibile) "del nemico". Quanto praticamente eccede tale connotazione viene nel contempo ridotto alla marginalità di una fenomenologia del malessere, bricolage triviale con il quale si allestisce una psicopatologia del termitaio umano come il "prezzo mondano" che l'imperfetto "animale sociale" paga alla propria rifinitura e adeguanza. E' significativo come questo prezzo si converta in profitto (strutture assistenziali, psicofarmaci, servizi del "tempo libero" terapeutizzato), mentre funziona come deterrente (internamento, isolamento nel ruolo del "malato" mentale), là dove l'umanesimo del capitale "socialista" sintetizza nel terrorismo la sua esigenza di svincolarsi dalla materia, ad esso definitivamente avversa (7). Anche più significativo è come questa pseudo-scienza della prevedibilità e

della calcolabilità (nata dal terrore insinuato nella coscienza del capitale d'essere inseparabilmente vincolato al suo nemico mortale, la corporeità proletaria della specie), anziché avere quale oggetto reale il processo vivente - il movimento vivo delle energie in gioco - tenda, ormai autonomizzata e totalmente mistificata, a produrre un'immagine del reale paradossalmente identica a se stessa, un'immagine congiunturale di freno operativo (leggi restrittive, leggi speciali, norme di intervento poliziesco e/o assistenziale), la quale agisce come una vera e propria gabbia di contenzione del processo reale. Una gabbia tanto più assurda quanto più disvela nella sua operatività reificata, fatta macchina sociale, il carattere di modo di produzione del fittizio che la funzione simbolica ha veicolato in sé ab origine, ma che solo ora, perduta la dialettica motrice del suo continuo adeguarsi all'emergere prammatico del processo reale, conquistata da parte della specie la base materiale per una gnosi coerente e diretta del processo, appare ormai come la forza con cui la "preistoria" materializzata nel capitale si oppone alla conoscenza reale infine possibile, e che perpetua, ancora per poco, il dominio divenuto inutile e mortifero della rappresentazione sulla realtà conquistata. In ostaggio al capitale, la cibernetica non può che cumulare i "dati" del suo ritardo d'intelligenza.

130.

Nella sua fase negativa, "infelice", la "coscienza" dell'orrore obbiettivato insinua una separazione violenta tra esperienza reale e volontà di trasformazione. Da un lato il rifiuto "istintivo" del reale assorbe in sé, banalizzandola, l'esperienza; da un altro lato la volontà di trasformazione viene riassorbita, in chiave onirica (comunque delirante: i sogni dell'eversione magica, filmica, puerile), da qualcuna delle ideologie circolanti. E' così che l'esperienza reale della miseria concreta - il "vissuto" realmente non-vissuto - viene posta tra parentesi e praticamente "non vista", digerita in una sorta di umiliato autoavvelenamento e di cinica mitridatizzazione insieme, mentre, per automatica compensazione, tutto il tempo e tutto lo spazio dell'inessenza, interiorizzati quali

frattempi e viglie in cui l'avvento della liberazione viene atteso con spirito messianico (o "accelerato" da penitenze liturgiche), si cancellano alla percezione del processo reale, confluiscono nell'organizzazione interiore/esteriore di una schizofrenia e/o di una paranoia divenute, tout court, il nuovo stile della politica, dell'interpretazione posta in luogo della volontà di trasformazione rimossa. Come sempre, la politica è la chiave più astutamente formalistica per mimare un rapporto non vero, ma altamente verosimile, con il processo reale. In quanto tale, non può che seguitare a fornire schede al pascolo dei computers sociologico-polizieschi.

131.

L'auto-critica agitata attorno allo "spontaneismo" è, nella sua sostanziale ambiguità, il riflesso passivo e contemporaneamente l'abbozzo di un superamento attivo dell'automatismo "selvaggio", indotto sui moduli comportamentali dal carattere regressivo della macchina sociale. Mentre il meccanismo di stimolo-risposta degrada anche il comportamento eversivo a mero automatismo (nevrotico e autopunitivo insieme), ritardando l'affiorare di una consapevolezza fondata sui principi elementari d'efficacia e di qualità di realizzazione, quelli che Lukács definisce i "giusti istinti" del proletariato non hanno d'altra parte possibilità di trascendersi come tali e di trascendere in una certezza in processo (la vera gnosi indissolubile dalla vera guerra) se non conquistando duramente e dolorosamente il punto di vista della totalità "attraverso" le cadute della spontaneità sui falsi obbiettivi e sulle occasioni fittizie, da un lato, e da un altro lato "attraverso" il riassorbimento della volontà eversiva nelle gabbie delle ideologie politiche. Superarle è già svincolare l'eversione dal dominio dei morti sui vivi: è già operare al di là del "pensiero" cristallizzato.

132.

Nella concezione compiuta del "marxismo ortodosso", il proletariato appare come prodotto dell'ordinamento capitalistico della società. Esso si presenta, dunque, in un primo movimento, come un "oggetto", un oggetto prodotto dal capitale. E' negandosi come oggetto, assumendo quella coscienza di classe produttrice che introduce, nella cosalità-seità della classe prodotta, un principio di soggettività autocosciente, è così che il proletariato assume il punto di vista della totalità, quella negazione attiva della negazione che lo determina come "accessorio" della macchina produttrice, grazie alla quale perviene a negarsi come classe separata, e a negare tutte le classi. E' tempo di cogliere una determinazione positiva, positiva ab imis, presente nel segreto dell'esistenza del proletariato, vedendolo non già nella connotazione esclusiva di classe storica, ma, più profondamente, nella sua essenza di corporeità in atto, corpo negato della specie in processo. In questo senso, la sussunzione operata dal capitale della forza-lavoro così come la "trova", dopo la rivoluzione borghese, formalmente "liberata" dai vincoli di una servitù (servitù della gleba), o dalle angustie di una produttività paleo-tecnologica (artigianato), non fa che sollevare a un livello di funzionalità più alto, più globale, e più coerente a se stesso, socializzandola nelle forme alienate della produzione industriale, quella "forza viva", presente come "corpo della specie in processo", che da sempre è in campo come il vettore energetico reale sul quale si innestano, ab origine, le determinazioni formali della produzione del "mondo" fittizio, reificate in macchina sociale. Riconoscendosi nella forma universale della "classe", il corpo della specie muove il primo passo verso il proprio inveramento. Un secondo passo lo sta muovendo con lo spezzare dall'interno il limite di questa "forma".

133.

All'interno della reificazione generalizzata e autonomizzata in sistema globale, la "coscienza" stessa incontra il suo limite storico. Essa non può costituire più - se non nelle forme ancora religiose e

dunque squalificate della "speranza" e della "fede" - quel punto di vista della totalità che contiene, pur nel suo emergere dalla realtà data, lo scatto dialettico per il suo superamento. Al di là della finitezza del mondo non c'è un altro mondo. Al di là dei modi di produzione che danno fondo ai limiti naturali dell'universo materiale, non esiste un ulteriore universo materiale. Conquistando materialmente il pianeta come suo universo economico-politico e immediatamente scontrandosi con i limiti termodinamici di questo universo materiale, infine disvelato nella sua finitezza, la "classe" che gestisce il capitale mondiale scopre a un tempo la scadenza ultimativa delle contraddizioni insite nel suo modo di prodursi, e il carattere "finito" dell'economia politica (nel doppio significato della "fine" dello sviluppo, e della "fine" dell'economia politica quale modo di produzione della comunità umana separata dalla sua natura reale, la sua natura "di specie"). A questo punto, la "classe" che gestisce i modi di produzione si identifica, semplicemente, con la comunità del capitale nella sua totalità (8), dal momento che non può esistere un modo di produzione economico-politico ulteriore a quello vigente, "in direzione dello sviluppo e della sua razionalizzazione possibile", e di conseguenza non può esistere una "classe" che, come tale, ne sia la portatrice latente, secondo il meccanismo e la logica operanti lungo tutta la "preistoria", fondati sugli antagonismi interni allo "sviluppo" dei modi di produzione. Ciò che si prospetta, è l'urgenza di una trasformazione radicale del rapporto tra la comunità umana globale e il suo mondo realmente naturale: con tutta evidenza, non più uno "sviluppo" dei modi di produzione (che sempre furono modi di produzione di un "mondo" fittizio e anti-naturale), ma, al contrario, la "disgregazione" e la "fine" di qualsiasi modo di produzione che ponga in contraddizione diretta, in antagonismo mortale, la specie umana e il suo mondo reale. Il "ricambio organico" tra specie e universo naturale, già indicato da Marx come il fine della rivoluzione comunista, è il traguardo, reso necessario dalla crisi catastrofica del capitale e del suo uomo-mondo, cui punta il movimento reale. In questo movimento, è chiamata ad emergere una soggettività comunitaria che incarni in sé la totalità reale della specie, superi di fatto le precedenti connotazioni di "società", e al tempo stesso rimuova dal

terreno ogni mediazione del fittizio tra la specie e il suo mondo, realizzandosi come coerenza organica della totalità in processo.

134.

Non potrà trattarsi di un "ritorno" dell'uomo alla natura. La specie destinata a divenire quella dell'uomo è uscita dalla natura al momento stesso in cui ha iniziato la sua specifica evoluzione. Da allora, essa è avanzata contro la resistenza della natura, allo stesso modo come ogni movimento animale si attua contro la resistenza dell'ambiente. Proprio in quanto esterna alla natura, la specie in divenire dell'uomo non solo non ha mai potuto realizzare un equilibrio organico con il suo ambiente (e con se stessa), ma, al contrario, ha materiato il suo evolversi tramite uno sviluppo dei modi di produzione che, di per sé, contraddice essenzialmente il processo naturale. L'"uomo" ha sempre creduto di "trasformare" la natura, adeguandola ai suoi fini. Le ha imposto effettivamente violenze profonde, ma non ne ha potuto trasformare le leggi di equilibrio dinamico, che ora trova innanzi a sé come l'imperativo insuperabile, al quale è obbligato o ad adeguarsi o a morire. Ciò che spetta all'uomo, "è la conquista di sé nella natura", della sua collocazione coerente nel processo naturale. Scienze e tecnologie, questi miti operanti dell'esserci, queste mediazioni tra il farsi della specie e la resistenza opposta dalla materia, se fin qui hanno "rappresentato" soltanto, e con una miseria di cui stiamo tirando le somme desolanti, un'intelligenza del mondo di là da venire, e fabbricato un "mondo" illusorio di contingenza e di copertura, mentre di fronte al fallimento planetario devono estinguersi come tali - come scienze e tecnologie del fittizio e dell'illusorio - di sé lasceranno all'uomo realizzato quel poco fondamento efficiente sul quale hanno fin qui sorretto la loro relativa efficacia prammatica. L'uomo signore di sé e senza schiavi non sarà né "selvaggio" né "animale": ma cesserà definitivamente di esserlo realmente. Cibernetica e automazione, sottratte al dominio del fittizio (e del profitto, che ne è il risultato storico più concretamente astrante)

appaiono già fin d'ora come un ponte non troppo fragile gettato tra la fine delle false scienze e l'inizio della vera gnosi.

135.

E' significativo come la cibernetica, nata "accidentalmente" da esigenze belliche (9) onde consentire mediante l'accelerazione del calcolo il raggiungimento, da parte della volontà di distruzione materiata in proietto, del bersaglio "nemico", si sia trasformata nella scienza della prevedibilità e della pianificazione, per scoprire "su questo terreno" la sua vocazione primaria: quella di palesarsi essa stessa quale il bersaglio cui puntava da sempre il pensiero astratto per eccellenza, il calcolo eidetico, che nella cibernetica trova il suo limite d'uso alienato e il suo punto d'esplosione. Non appena ha totalizzato in sé i "dati" del "mondo", nella forma per essa esclusiva della quantificazione (e nella quale tutti i simboli diventano alternative binarie), ecco la cibernetica annunciare "sorprendentemente" la finitezza del calcolabile in concreto, la crisi della pianificazione. Tutto ciò che può ancora prevedere, è la scadenza astratta della grande crisi. Ma la crisi è innanzitutto quella dell'universo eidetico, precipitato bruscamente su una terra "finita". Quanto al processo reale, esso ha da spartire con tutto ciò solo l'indissociabilità momentanea - la vera e propria estraniamento da sé e prigionia nell'"altro" - del proprio decorso dal dominio prammatico che la dittatura dei "sistemi" esercita sulle sue occasioni di manifestarsi esplosivamente. E' contro questo legame, d'altra parte, che la sua energia si esercita, ogni giorno di più concentrandosi. A mano a mano che il controllo dei programmatori pianifica in termini planetari e totalitari le scadenze sempre più accelerate della propria crisi, il movimento reale lascia dietro di sé le proprie apparenze fenomeniche, e si polarizza in una coerenza d'insieme - un processo autocosciente - sempre meno accecato e accecabile al suo fine reale.

"Allora non affronteremo il mondo in modo dottrinario, con un nuovo principio: qui è la verità, qui inginocchiati! Noi illustreremo al mondo nuovi princìpi, traendoli dai princìpi del mondo. Non gli diciamo: abbandona le tue lotte, sono sciocchezze; noi ti grideremo la vera parola d'ordine della lotta. Noi gli mostreremo soltanto perché effettivamente combatte, poiché la coscienza è una cosa che esso "deve" fare propria, anche se non lo vuole. La riforma della coscienza consiste soltanto nel fatto che si fa conoscere al mondo la sua coscienza, che lo si ridesta dai sogni su se stesso, che gli si spiegano le sue proprie azioni. Tutto il nostro fine non può consistere in altra cosa [...] se non nel portare nella forma umana autocosciente tutte le questioni religiose e politiche" (K. Marx, "Un carteggio del 1843 e altri scritti giovanili", cit., p. 40). Come in questo passo di Marx la coscienza appare ancora prigioniera di un processo che la intride di tutte le fittizie "materie di fede" (religiosa e politica) nell'adorazione delle quali essa venne storicamente a formarsi - e coerentemente Marx ne postula una "riforma" - così in "Storia e coscienza di classe" Lukács pone la coscienza di classe come l'al di là, non immediatamente attingibile, della condizione individuale (psicologica) di sussistenza, indicando coerentemente il maturare della coscienza di classe quale la necessaria conquista dialettica del punto di vista della totalità, da parte della classe che è "al centro" della società come processo: "esso [il proletariato] è in grado di considerare la società a partire dal centro, come un intiero coerente, ed è in grado perciò di agire centralmente, modificando la realtà" (op. cit., p. 90). Nel passo di Marx la coscienza del "mondo" appare separata dal mondo come processo reale dal suo stesso ritardo ideologico; in Lukács la coscienza del proletariato appare separata dal suo soggetto virtuale per il ritardo "psicologico" con cui le condizioni esistenti velano al proletariato la sua stessa essenza e il suo destino. Per entrambi, "mondo", "proletariato" e il nesso che li pone in rapporto di trasformazione determinante, la "coscienza", non possono materialmente venire determinati se non nell'ambito di una processualità che si identifica con lo sviluppo indefinito delle "forze" produttive. Per entrambi, d'altronde,

"mondo" della produzione e mondo reale si identificano: si tratta di trasformare il mondo "trasformando il mondo della produzione", in modo tale da cancellare i "diritti" di proprietà dei mezzi di produzione, l'alienazione "nel" lavoro, l'espropriazione, la reificazione; ed è proprio lo sviluppo degli strumenti di produzione il fattore determinante il maturare della coscienza nella classe destinata a negarsi come tale e ad abolire tutte le classi. Ma, con evidenza non più ragionevolmente opinabile, è l'arresto dello sviluppo produttivo a breve termine, che si presenta come il fattore di trasformazione del "mondo" più rivoluzionario. La trasformazione investe immediatamente sia il "mondo", sia il "proletariato", sia la "coscienza", inducendo un rapido disvelamento del loro carattere ancora metaforico, prigioniero di un'ideologia incentrata sullo sviluppo indefinito. E' in questo senso che la "coscienza" deve trasformarsi in certezza nel medesimo movimento in cui il "mondo" fittizio lascia trasparire i contorni del mondo reale (che gli appaiono come i suoi limiti invalicabili, mentre il mondo reale si presenta realmente eroso e minacciato dai "ritardi" con cui tali limiti si manifestano), e i proletarizzati spezzano dall'interno i connotati storici di mera classe produttiva, per presentarsi come corpo della specie, corpo armato della propria gnosi, la certezza della propria centralità "e" totalità in atto, messa in questione sul terreno dell'essere o del suo venir meno, in uno con quella dell'universo reale che gli è proprio. "Allora affronteremo il mondo in modo non dottrinario"...

137.

Dominante il capitale fittizio, il pensiero borghese non è più quel punto di vista "ultimo e decisivo in rapporto all'intero del pensiero" che, "incapace di trovare ulteriori mediazioni, di comprendere l'essere e il sorgere della società borghese come prodotto dello stesso soggetto che ha 'generato' la totalità compresa della conoscenza [...] diventa quello della mera immediatezza" (10), né si tratta più, in effetti, di un "pensiero borghese" che, "grazie alla elusione metodologica delle categorie della mediazione, alla

immediata rivelazione di forme derivate di oggettualità, al fatto che ci si arresta al piano meramente immediato della rappresentazione" (ibidem), "si fa", del processo economico capitalistico, un insieme di false rappresentazioni. La "società" ("Gemeinschaft" del capitale, macchina sociale autonomizzata) "materializza in sé ogni mediazione", ed è così che, incarnandola quale oggettualità immediata, appare come l'immediato reale, "ultimo e decisivo in rapporto all'intero del pensiero", che infatti in esso, nell'immediato reale, viene a collidere catastroficamente, come un missile precipitato prima di esorbitare. Il pensiero che fu quello della classe borghese si è autonomizzato in uno con i modi di valorizzarsi del capitale, e in uno con essi, è trascrusciuto in mero automatismo delle forme nelle quali la rappresentazione del mondo riproduce il proprio perpetuarsi in quanto tale - organizzazione del fittizio - "a fronte del processo reale". E' materializzando le proprie mediazioni che il "pensiero" si è posto definitivamente contro il mondo. Alla dialettica radicale (la conquista armata della totalità in processo) non spetta affatto più il compito di riscattare il "pensiero" dall'alienazione, bensì quello di realizzarne il superamento, nella coerenza in atto della certezza, coniugazione vittoriosa del concetto con la totalità, seppellendo per sempre nella preistoria dell'essere ogni rappresentazione e ogni "sistema" di astratte mediazioni. Nella macchina sociale, il sistema di mediazioni, reificato e autonomizzato, automatizza la propria invisibilità o auto-coscienza; nella "Gemeinwesen" l'essere in processo è il "mediarsi attivo", nella presenza non più in ostaggio alle forme pseudo-oggettuali dell'immediatezza, "della vera gnosi".

138.

Le antinomie nelle quali il pensiero (borghese) doveva necessariamente imbattersi: soggetto-oggetto; libertà-necessità; individuo-società; forme-contenuto (secondo l'indicazione di Lukács), cui si deve necessariamente aggiungere l'ultima della antinomie, là dove il pensiero alienato è costretto a spegnersi, tra la "dinamica dei sistemi" e la "dialettica del processo", disegnano,

nella polarità fittizia del loro tendersi, il campo di forza in cui la dimidiazione irrisolta esercita la sua pressione motrice. Dal profondo delle religioni sorpassate corpo e anima sembrano coniugarsi ridendo...

139.

"Perciò queste direzioni opposte, una volta intraprese, possono anche tendere a un ideale di separazione assolutamente pura: quanto più il contenuto 'positivo' ("Sachgehalt") della vita diventa 'positivo' ("sachlich") ed impersonale, tanto più il residuo non reificabile di questo contenuto diventa personale - una proprietà sempre più incontestabile dell'io", afferma acutamente Simmel (11). Ma la proprietà sempre più incontestabile dell'io, nella comunità fittizia del capitale, "è il suo non essere in uno con la forma della sua presenza": la delocazione che il mito psicoanalitico ha sistematizzato nelle "sfere" dell'Ego, l'Es, il Superego. Da Lacan in avanti, la psicoanalisi si scopre autocritica. Ed eccola sempre più coerentemente consapevole del carattere "linguistico", dunque essenzialmente simbolico e protocollare, tanto dell'io in questione quanto della psicoanalisi come pseudo-metodologia della questione in sé. E' così che la delocazione sistematizzata viene in blocco dislocata a sua volta nella sfera globale della rappresentazione generalizzata, affinché divenga ivi indistinguibile dagli automatismi grazie ai quali nulla è più che l'apparire fenomenico della valorizzazione del fittizio. Epifenomeno di ciò che "non" vi è realmente contenuto, ogni forma - e le "forme" dell'io in primo piano - rimanda alla totalità del fittizio come contenuto generale, equivalente generale invisibile, ma operativamente informante, a fronte della circolazione generalizzata del nulla. Ecco anche come ogni "libertà" si rivela drammaturgicamente a se stessa come la "necessità" (appena celata al di là del fenomeno, e rivelantesi nella dinamica "oggettiva" che trascina i fenomeni) "dell'altro che essa non è", l'altro da sé cui, nel suo perdersi labirintico, rimanda necessariamente, scomparendo a se stessa.

140.

"In questo modo, - commenta Lukács, - si assume come principio di spiegazione di tutti i fenomeni, trasfigurato in valore, proprio ciò che dovrebbe essere derivato e compreso per mezzo della mediazione: la fatticità inesplicabile ed inesplicata dell'esserci e dell'essere-così della società borghese riceve il carattere di una legge naturale o di un valore culturale atemporalmente valido" (12). Ma non si tratta forse dell'identico meccanismo tramite il quale il capitale sussume alla propria "eternizzazione" accrescentesi l'attività umana, ossia quella mediazione per mezzo della quale da sempre dovrebbe essere derivato e compreso il principio generativo dell'esserci e dell'essere-così della "comunità umana"? Trasfigurato in valore, assunto come il principio di spiegazione di tutti i fenomeni, non è forse, nel corso della preistoria e dello sviluppo nel suo ambito della "comunità umana" e dell'uomo alienato, da sempre proprio ciò che dovrebbe essere derivato e compreso per mezzo della mediazione? Un nodo arcaico viene qui al pettine; nella griglia del sistema hegeliano, e nella sua autocritica marxiana, s'impigliano nel medesimo viluppo il "corpo combinato" (la corporeità articolata nella "protesi", il genotipo articolato nella mediazione-mutazione estroiettata del sistema linguistico e strumentale) e lo "Spirito": appaiono di faccia, fronte a fronte, come due naufraghi che nell'abbraccio non si sa se stanno per annegarsi o nuotare. Per annientarsi dunque vicendevolmente, o per superare la loro separatezza, sancita da tutte le forme della funzione simbolica, superandosi come polarità fittizie e consentendo, infine, l'origine dell'uomo.

141.

L'evidenza ferrea della negatività regnante in ogni punto spinge ciascuno che tenda al proprio senso (anche al più ingenuo e mistificato) lungo vie che ne fuggono i luoghi e i tempi. Di qui il carattere generalizzato della fuga nevrotica. Ma poiché tutto il luogo

e tutto il tempo del "sociale" sono il regno della negatività, mentre da un lato la fuga nevrotica diviene il nuovo stile della mobilità sociale, ecco che la "distanza" presa da ciascuno onde non morire, di noia o di bile, nella macina, lo colloca, nei momenti a tutti ormai comuni del rigetto angoscioso e dello spasmo doloroso, in un non-luogo apparente dal quale possa, in un'illusoria postura di salvaguardia, guardare al tutto come al tutto-altro, da un al-di-fuori del tutto che coincide temerariamente con il sé. Da questo non-luogo e non-essere-possibile che è il sé del rifiuto, il tutto-altro si delinea come il paesaggio della irrealtà evidente. Al tempo stesso risulta illusoriamente evidente al singolo in scacco che egli si trova al di fuori di quell'irrealtà (grazie a ciò riesce a coglierla nella sua complessiva assurdità), ma che il luogo dal quale egli la contempla e la giudica, e che è il luogo comune della disperazione, per così dire non esiste se non "in lui" e nella "sua" negatività di estraniato. Con le parole di Hegel: "Proprio attraverso la sua esperienza, nella quale avrebbe dovuto trovare la propria verità, la coscienza diventa piuttosto per se stessa un enigma, le conseguenze dei suoi atti non sono per essa i suoi stessi atti; ciò che le avviene non è "per essa" l'esperienza di ciò che essa è "in sé"; il passaggio non è una mera modificazione di forma dello stesso contenuto e della stessa essenza, rappresentati ora come contenuto ed essenza della coscienza, ora come oggetto o essenza "intuita" di se stessa. La "necessità astratta" vale quindi per il "potere" soltanto negativo, incompreso, della "generalità", nella quale viene schiacciata l'individualità".

142.

Ma ciò che l'individualità schiacciata vede dinnanzi a sé è nondimeno la negatività nel suo intiero, nel suo intiero così come può apparirle. Il giudizio che essa praticamente ne esprime, la critica che gli muove (con il solo fatto di essersene separata violentemente quanto basta per vederlo "di lontano"), è di "non essere" ciò che essa, l'individualità quale presenza corporea (pur contraddittoria e dimidiata), sensibilmente "esige che esista": un

"mondo reale", in cui sia possibile "vivere realmente". In questo movimento - l'assunzione del punto di vista si svela così un movimento "attivo" - l'individualità si pone "virtualmente" dalla parte di ciò che "deve esistere", dalla parte del "mondo reale", cui punta "per istinto" col suo voler essere effettivamente viva. Ciò che dunque, nel suo isolamento e nel non-luogo in cui si sente sospinta, la schiaccia, è la "necessità astratta della generalità", sensibilmente opposta al suo volere, dalla quale si sente separata in quanto negata, e dalla quale tuttavia essa si è attivamente separata per negarla, trovandosi "infine" isolata e annientata in un luogo per sé che è il luogo comune della disperazione.

143.

Ciò che "non" può fare è restarci. (Ecco, ancora, il "deserto" immaginario di Cooper.) Poiché se qui si trattiene, se arresta a questo punto il suo movimento, immediatamente ogni movimento si cancellerà in questo "punto", il luogo comune della disperazione apparirà come il vuoto senza spazio e senza tempo, meramente "ideale", in cui il movimento immobilizzato si tramuta in ipnosi mortale. L'individuo che si arresta al suo in sé in crisi, non può che "contemplare" soltanto il "mondo" come negatività assoluta ed immobile. Nel medesimo tempo, contempla se stesso come "cosa" deietta da quel "mondo", contempla la propria estraniamento come impotenza e passività assolute. Si riconsegna così, arreso, giusto a quella meccanica della negazione e della reificazione cui credette di sfuggire separandosene "idealisticamente".

144.

"Tutto ciò presuppone ancora una volta che il singolo essere cosale degli oggetti dell'accadere sociale si scopra come mera parvenza, che la dialettica - la quale rappresenta un'autocontraddizione, un'assurdità logica, finché si tratta del passaggio di una 'cosa' ad un'altra, oppure di un concetto che ha la struttura di cosa ad un

altro - trovi la propria conferma in tutti gli oggetti e che "le cose si mostrino perciò come momenti che si risolvono nel processo"" (Lukács, op. cit., p. 236). In questo senso, l'individualità schiacciata è ancora "cosa" nella misura in cui si fonda, isolata, nella propria seità. Ed essa si fonda come tale in quanto determinata a farlo da quell'ordine stesso dell'inesistenza dal quale è generata come tale, come "personalità sociale", incarnazione statutaria della funzione in cui il fittizio realizza il suo valore, e da cui essa crede di separarsi nel movimento illusorio (all'interno dell'architettura-simulacro del sé) che la conduce a "dis-sociarsi", per "vederne" l'intero come la negatività totalitaria espunta da sé "in astratto", su quel medesimo terreno dunque della "rappresentazione" in cui il fittizio domina sul vero.

145.

[Omologabile a questo autonegarsi dell'individualità quale essere realmente comunitario, è il rito da anni allestito per sacre rappresentazioni dalle arti, in cui i "destinatari" vengono idealmente convocati a presenziare l'orgoglioso e patetico karakiri del senso-segno. Lo spettacolo trova qui il suo più consono "thrilling", esibendosi quale soggetto e oggetto della sua propria autoimmolazione. Nessuno dovrebbe credere di capire perché risponda a una convocazione che gli ripete d'assentarsi, dal momento che non comunica nulla, neppure l'assenza della comunicazione. Poiché tutto ciò non avviene che al livello delle forme, dove ogni drammaturgia brucia puri spiriti e lascia sedute e annoiate le sostanze mondane, si verifica qui l'ultimo grado soltanto di un'ordalia ammodernata - quel "giudizio di dio" in cui il "sacro" viene rivelato a coloro i quali, nel corso di una cerimonia, contemplanò la morte di un essere frammentario (13), ovvero di colui che ha il torto di non essere dalla parte di dio -, spettacolo nel quale si può vedere la rappresentazione dell'arte mettersi in toto dalla parte che non è di dio, ma solo per liquidare con sé ogni progetto di comunicazione. Ecco a che cosa rispondono, dunque, i convocati: a una chiamata di correo, e poiché la comunicazione

insiste, malgré tout, a resuscitare, ecco anche perché lo spettacolo non cessa di replicarsi sempre uguale.]

145 bis.

[Coerentemente, la distruzione culturale del "senso comune" (qui il senso comunitario trasparente appena al di là della banalità coatta del "parlato" e del "pensato"), attuata dalle "avanguardie" ai livelli più esterni e più folklorici dei codici linguistici, si è integrata docilmente alla costruzione delle comunità del non-senso in cui si organizza un'etica consustanziale al millenarismo capitalista. A fronte della dittatura di una "langue" sempre più armata contro il senso vivo, le arti non hanno trovato di meglio che allestire in show il suicidio della "parole". In questo modo, la "langue" si disvela sempre più come l'organizzazione del dominio del senso morto sul senso vivo, mentre questo non può che sortire con la sua specifica violenza dall'arcaico ghetto in cui le arti l'hanno rappresentato ab origine, e farsi strada inverandosi armato nella comunità reale in processo.]

146.

Poiché nel luogo comune della disperazione e della dissociazione nihilista l'individualità isolata non può che morire o perdersi, e poiché la morte che la cancella toglie dal campo l'individualità che le cede, l'individualità che osa resistere dove potrà mai procedere, se non in quel "mondo" della negatività reificata, dal momento che non se ne dà un secondo in alcun luogo e tempo reali? Là tornerà dunque, nel suo movimento: per constatare di non essersene mai assentata. Giacché il movimento che conduce al punto di vista in cui si pone la totalità negativa, pur nel suo inverarsi fattuale, non consiste in una effettiva delocazione (una "fuga" dal mondo), ma, al contrario, in una reale "penetrazione" nella sostanza sottesa alle forme e alla dinamica del "mondo" come totalità negativa. Ciò che appare all'individualità "in crisi" come il suo proprio allontanarsi

dal "mondo" - e che si trasforma in una effettiva deiezione dal mondo, nella nevrosi autodistruttiva schizofrenica o paranoica e nel suicidio - è al contrario un suo procedere verso il cuore del processo reale, verso il mondo reale, l'"oggetto" vivo cui da sempre il desiderio mira a congiungersi. Ciò che le parve come un suo proprio porsi "virtuale" dalla parte di ciò che "deve esistere", è in effetti (lo è storicamente e dialetticamente) il suo essere realmente nella parte di ciò che deve, perché vuole, esistere. Ciò che le sfugge nel movimento meramente repulsivo della crisi - la crisi "esistenziale" vissuta come un "a parte", e come tale inserita nel ciclo delle rappresentazioni separate dalla totalità del processo storico - è la consustanzialità del suo essere negato con quella di "ogni" essere negato, della comunità reale come essere negato nella generalità, dall'ordine delle cose in cui i rapporti tra gli uomini si velano a se stessi mediandosi, in obbedienza alla funzione simbolica, nella struttura rigida delle sue reificazioni.

147.

Nella misura in cui l'"individualità schiacciata" è ridotta al luogo comune della disperazione per aver agitato in sé ideologie smentite dalla sua storia, essa è portatrice della sconfitta "storica" di queste ideologie, come di ogni ideologia. Perciò è un prodotto "finito" dell'organizzazione dell'inesistenza e della menzogna (14).

148.

L'"Umanità", al pari dell'"Uomo", hanno agito fin qui come proiezioni astrattamente anticipatorie, creditorie e fittizie: "ideologie dell'Essere", essere cui nondimeno ha sempre teso il movimento reale. E' ora iniziata la fase storica in cui il movimento reale spezza i vincoli delle entità separate (le comunità fittizie, i "quantum" sociali) nelle quali restava occulto a se stesso il suo fine concreto. Del pari, l'individuo fittizio spezza i vincoli delle forme rappresentative e separate, cumulate nei ruoli in cui si articola la

"persona sociale", nelle quali veniva a perdersi e a sviarsi la sua centralità sostanziale, erogando la sua presenza fenomenica come il quanto energetico che sorreggeva la valorizzazione del fittizio, l'accrescersi del dominio del senso morto sul senso vivo.

149.

L'uso ideologico della crisi energetica operato dall'apocalittica del capitale rivela, in un'allegoria spettacolarizzata della dialettica, il terrore che il capitale nutre dell'energia che la sua crisi incrementa nella passione di realizzarsi vivente in ciascuno. La scoperta brutale e traumatica dei limiti di sviluppo è appena un velo steso in extremis sullo scoprirsi insorgente, elettrizzante, dei limiti di tollerabilità della sopravvivenza "opulenta". Tutte le menzogne si stringono al pettine: la miseria che spingeva, da tergo, ciascuno verso il miraggio di alleviamenti quantitativi, eccola d'improvviso muovergli contro dal futuro di tutti, d'innanzi a lui. Ma già l'accrescimento insistente con cui la miseria ne appesantiva la rincorsa, gli stava rivelando di correre su un tapis roulant che egli stesso muoveva in senso contrario, alimentando un arricchimento energetico che non solo non poteva essere il suo, ma che coincideva con la consumazione delle sue forze vive. Ogni contatore era in azione su ciò che gli veniva "tolto", fondendolo con ciò che veniva tolto al "suo" mondo.

150.

Dice Camatte: "Con lo sviluppo del modo capitalistico di produzione, le rappresentazioni che tendevano a collocarsi al di fuori della sfera materiale, della sfera dei rapporti economico-sociali essi stessi dominati dal movimento del valore, sono assorbite dal capitale. Esso realizza la filosofia, l'arte e anche la religione, come Marx ebbe modo di mostrare, particolarmente, nelle teorie sul plusvalore ("Werke", 26, 3, p. 442). Il momento in cui diventa possibile questo assorbimento, si produce con l'instaurazione del

credito: 'Nel credito, al posto del metallo e della carta, è "l'uomo stesso" che diviene "l'intermediario" dello scambio, non certo come uomo, bensì come "esistenza" di un capitale e degli interessi [...]. Nel sistema creditizio, non è il denaro a essere abolito, ma è l'uomo stesso che si converte in denaro, in altri termini, il denaro "si personifica" nell'uomo' (15). L'uomo si è completamente perduto e - quando crede di ritrovarsi in rappresentazioni antagonistiche al capitale - si fa assorbire ancora una volta dal proprio nemico divenuto specchio di tutte le rappresentazioni, divenuto ormai mito. La capitalizzazione di quanto poteva, per natura, sembrare irriducibile ad una trasformazione del genere, comportava la formazione e la generalizzazione del capitale fittizio. Che agisce come mediazione unificante tutti i momenti del capitale e come processo di assimilazione, di appropriazione di tutto ciò che gli era esteriore, estraneo. Ecco perché il dominio reale del capitale è nello stesso tempo un 'al di là' di esso: il capitale ha superato i propri limiti" (J. Camatte, op. cit., p.p. 272-273).

151.

Ciò che da sempre ha sorpreso gli ideologi "rivoluzionari" è la constatazione dell'"incoscienza" degli oppressi, quantitativamente così sovrabbondanti rispetto alla minoritaria classe degli oppressori. Gli ideologi non vedevano - o vedevano troppo poco, o superficialmente - ciò che Camatte, sulla linea di Marx, ha individuato efficacemente: come il "credito di senso" cristallizzato nei miti e reificato nella macchina sociale che se ne informa, oggi cumulato nel capitale fittizio, abbia sempre "emesso" come suo prodotto qualitativo per eccellenza il potere d'accecamento del fittizio sul vero: questa "incoscienza". Per contro, non uno dei teorici rivoluzionari, inclusi i più coerenti, è sfuggito alla caduta nell'ideologia, non appena ha avvertito l'angoscioso bisogno di superare "nella sua testa" il paradosso, e l'ha superato solo ideologicamente. Il feticismo del partito, della classe, degli emarginati, della criminalità, e financo dei consigli operai e del terrorismo, non sono che pochi esempi. Ciò che è peggio, è come

questo superamento meramente ideale e dunque fittizio, nella misura in cui ha avuto un'eco pubblica, sia penetrato direttamente in quell'ordine del dominio del falso sul vero che produce così accresciuta l'"incoscienza" in questione, reificandosi nelle "organizzazioni rivoluzionarie" e nelle loro inquinanti ideologie. Alla base di questa caduta della teoria nell'ideologia, c'è il mancato riconoscimento del carattere originario dell'alienazione alla funzione simbolica. Il feticismo del partito, dell'organizzazione permanente, della pedagogia rivoluzionaria e della spontaneità dei comportamenti parcellari, non è che il prodotto di questo accecamento. Esso si presenta immancabilmente, di fatto, come un "riformismo" della funzione simbolica che la rilancia senza criticarne il potere alienante, e, coerentemente, ne riproduce accrescendolo il tasso di alienazione, già insito nella magia e nella religione: la "rappresentazione" reificata e fittiziamente anticipatoria prodotta in luogo della realtà vera, che ne rimane occultata, resa invisibile.

151 bis.

Anche di quest'ultimo diaframma il movimento reale sta liberandosi. Ma non immediatamente e non senza suscitare, nella disgregazione attiva delle ideologie cristallizzate, una polvere di frammenti ancora di quelle speculari. Il magnetismo del passato non si lascia vincere senza opporre resistenza, e questa resistenza si traduce nel ritardo con cui la critica insegue l'evolversi della crisi. Da questo punto di vista, ogni crisi individuale, nella misura in cui si rivela come il microcosmo in cui la crisi generale si riflette come in uno specchietto retrovisore, non fa che perpetuare la presa del passato sul presente, e ribaltare all'indietro quella energia della crisi che si sprigiona eversivamente dalla crisi dell'energia. L'ambiguità della crisi individuale sta nel suo potere d'accecare l'individualità isolata sull'unica via che possa portarla a inverarsi come "individuo" (essere indiviso) "reale". Il blocco che impedisce all'"immaginazione" individuale, nella crisi esistenziale incapace di superarsi in quanto tale, di vedere nel presente collettivo l'inizio già

in corso del futuro, mentre denuncia i limiti invalicabili di ogni "immaginazione" in sé, indica il permanere paralizzante nella "coscienza" di ciascuno in quanto isolato - nella coscienza infelice - delle ideologie dell'azione, a separarlo ancor più "problematicamente" dall'azione.

151 ter.

L'insorgere della critica è un'azione che attacca simultaneamente il carattere fittizio del "soggetto" (l'Ego, la "persona sociale") e il carattere fittizio - derealizzante, secondo la terminologia di Gabel (16) - della "realtà" sociale. Proprio perciò, la critica non è mai "egocentrica", "etnocentrica", "sociocentrica" (ancora con le parole di Gabel), comunque implicata in uno degli statuti reificanti e scotomizzanti dell'essere-così che il sociale interiorizzato tende ad imporre come "natura" o come "storia". Al contrario dell'ideologia, che è giustappunto la cristallizzazione di falsi ontologismi, la critica pretende di liberarsi dalla presa del "dato" e di dissolvere ogni cristallizzazione dell'essere-così ("soggetto", "oggetto", "dipendenza", "proprietà", "dialettica" servo-padrone ecc.). La soggettività che "non si sa" (Sartre), che si sa come "cura" (Heidegger), come "manque" (Lacan), come "angoscia" (Kierkegaard), è quell'istituto della "krisis" che in quanto tale chiude sul suo non-essere un sigillo di maledizione ontologica: lo scacco è posto così come l'identità precostituita della "storia" a se stessa, il riciclarsi senza fine dell'annichilimento pre-contemplato "ante festum". E' così che la "cosa" (nel senso hegeliano deidealizzato da Simonetti), la cosa della rivoluzione, non viene vista nel suo essere in processo, ma "pensata" nei termini di una ideologia della prassi nella quale ogni "festum" perde il suo vero, per assumere il "valore" di una manifestazione dello "spirito" rivoluzionario, ossia dell'"essenza" "teologica" naturalmente mancante.

152.

Il passaggio attraverso la riduzione glaciale, puntiforme, dell'isolamento non è né una peripezia casuale, né un segmento indifferente della deriva in cui ciascuno si perde o si trova, non mai casualmente, nel labirinto. In questo passaggio si spezzano e si consumano irreversibilmente tutti quei "legami familiari" (con la famiglia biologica, ma, ciò che più conta, con tutte le sue riformazioni vicarianti: coppia, cerchia, gruppo, partito), tramite i quali ognuno è "relegato" alla propria origine quale predestinazione alla sventura e alla resa. Non c'è crisi esistenziale profonda che non allinei attorno al "soggetto" assediato la cerchia dei fantasmi aguzzini: a "dimostrarli" come egli non sia "mai" stato che l'ombra riflessa dei loro giudizi. Rimpicciolito al ricordo dell'infante che fu, il "soggetto" non può concepirsi se non come il disertore dei sogni abbandonati, o simmetricamente, l'idiota prigioniero di "sogni da bambino". A misura che la seduzione della morte viene battuta - quanto spesso sul tempo di un evento vitalizzante: la presenza attiva della lotta - lo strappo dalla prigionia nel "familiare" è tanto più energico quanto più la passione di vita impone di caricare il rapporto con gli altri della massima tensione qualitativa. In questo modo ciò che era vicino, il familiare divenuto bizzarria, fa muro nel pozzo del passato, mentre ciò che sembrava a una distanza incolmabile, gli altri, gli uomini, le donne: la lotta, sono così vicini che la tensione non può che investirli. E li investe, di fatto, si fonde con la loro controcorrente che combatte, nella storia che vive in ogni "storia", il cristallizzarsi ferale di ogni gesto, di ogni tensione.

153.

Il Lukács che negli anni Venti ripetutamente ha asseverato, fino a fondarne una separazione statutaria, la distinzione tra "coscienza di classe" e coscienza "psicologica", è lo stesso Lukács che, diversamente da Korsch, in tutti i decenni successivi ha cessato di porre ad oggetto della sua critica il movimento reale, per sostituirvi

la "rappresentazione" agitata negli specchi delle letterature. A tale dislocazione dell'oggetto non può che corrispondere una delocazione del soggetto. Una muda essenzialmente psicologica ha reattivamente coperto la caduta dell'illusione ideologica; la cattiva coscienza ha saputo mascherarsi così da critica della falsa coscienza. Giacché non ha saputo né voluto trarre le conseguenze inerite da un lato nella proiezione mistico-affabulatoria della coscienza (di classe) nella "mediazione" del partito, dall'altro nella mistificazione apodittica della coscienza stessa, astrattamente separata dalla critica pratica così come essa si manifesta nella coscienza "psicologica", la sola che possa trasformare "realmente" un oppresso in un rivoluzionario. Sostanzialmente, Lukács ha mancato di esercitare la critica proprio in quell'ambito "degradato" della propria coscienza "psicologica", che sola, avrebbe potuto rendergli manifesto il senso delle proprie contraddizioni, come del resto accade a chiunque faccia dell'ambiguità un'ontologia insuperabile.

154.

La miserevole degradazione di Lukács è degradazione della critica, e "perciò" tradimento della "prassi" rivoluzionaria, frutto diretto di errori teorici. L'ideologia di classe, perpetuata in modo ortodosso ed acritico (ogni ortodossia è un gregarismo servile, in cui viene a spegnersi anziché a temprarsi l'incandescenza della critica viva) non poteva che trascinarlo al riconoscimento allucinato della "classe dell'ideologia" come "proletariato al potere" (17). Sarebbe facile asserire che la storia ha dato torto a Lukács: dare ragione alla "storia" equivale a dare ragione al capitale, finché il capitale non verrà distrutto dall'irrompere del reale. Fare i conti con Lukács significa fare i conti con i limiti storici della critica, che la "storia" non può di per sé superare, ma che al contrario tende a perpetuare nelle forme reificate dell'ideologia. Le oscenità di Lukács sulla "vittoria del proletariato" e sulla disciplina di partito non devono disarmarne il discorso vivo. Al contrario, devono mostrare in quali autoaccecamenti la critica non può più perdere tempo, se non

perdendosi nel tempo. L'utopia vuota è ciò che è accaduto di diventare alla critica che si è tradita tuffandosi nell'ideologia.

155.

La "coscienza di classe" è un feticcio che trae il suo potere di fascinazione, e il suo valore di anticipazione fittizia, dal vuoto storico che è evocata a coprire. Quando Engels afferma che nella comunità "primitiva" "finché la produzione viene condotta su questa base, non può soverchiare i produttori né produrre, di fronte a loro, lo spettro di potenze estranee, il che accade regolarmente e inevitabilmente nella 'civiltà'" (18), cade in un feticismo della produzione materiale che impedisce di vederne le radici simboliche, non meno "materialmente" operanti. La produzione di senso, di "mondo" fittizio, è da sempre produzione della "società" che lo reifica nella propria struttura e nella propria dinamica (19). La "persona sociale" è l'incarnazione del valore del senso autonomizzato "assai prima" che la produzione capitalistica la produca come incarnazione del proprio valore (il valore d'uso del capitale) autonomizzato. In quanto tale, la produzione di senso è ab origine produzione, soverchiante i produttori, di potenze estranee. Sussunzione del senso vivo - incarnato nella presenza corporea individuale e collettiva - al senso morto, cristallizzato nei sistemi simbolici e nelle caste che ne gestivano lo statuto operante (sacerdoti, politici, guerrieri). "I produttori, - dice Engels, - hanno perduto il controllo sulla produzione complessiva della loro cerchia di vita [...]. Prodotto e produzione finiscono in balia del caso. Ma il caso è soltanto uno dei poli di un nesso di cui l'altro polo si chiama necessità" (20). Ma i produttori non hanno mai avuto il controllo sulla produzione complessiva della loro cerchia di vita, dal punto di vista della realtà viva. Il caso è la forma fenomenica in cui la necessità si presenta in un primo momento.

156.

"Si tratta di connessioni nelle quali, - secondo quanto dice Engels, - le leggi possono solo essere conosciute, ma non dominate. Esse si riferiscono infatti a rapporti nei quali [...] i produttori hanno perduto il potere sulle proprie condizioni di vita - rapporti che, per effetto della cosalizzazione e della reificazione delle condizioni di vita, sono trasformati in un sistema indipendente, chiuso in se stesso, significativo di per se stesso" (Lukács, op. cit., p. 288). Che cosa è, e come funziona, se non proprio "questo-così", un "sistema simbolico"? L'origine dei "quanti" sociali arcaici (le cosiddette "comunità primitive") non si è forse realizzata "in uno" con i sistemi simbolici che le hanno conformate? Ogni sistema simbolico appare, formalmente, come un sistema chiuso. Ma sostanzialmente, non può evolvere se non come un sistema aperto "verso il suo oggetto": il processo reale. Il "quanto" sociale reifica in sé l'insieme dei sistemi simbolici come sistema "vivente" formalmente chiuso. Ma la comunità reale, "biologica", che il "quanto" sociale sussume e sottende è, per sé, il processo reale, o più esattamente un "quanto" del processo reale in atto - la natura quale totalità del processo reale, mondo "del" movimento totale -, e, in quanto tale, è l'oggetto che nel sistema simbolico tende a entrare come soggetto reale, innescando una dialettica il cui fine - e la cui fine - vengono a coincidere con il fondersi ultimativo del soggetto e dell'oggetto, il realizzarsi di una comunità-mondo reale.

157.

Dimidiata in questa dialettica di vicendevoli negazioni e negazioni della negazione, la "presenza corporea" è, nella sua intierezza prammatica ("un" corpo, "un" entità reale), negata formalmente e affermata sostanzialmente (quale fonte energetica del processo, e non certo dal punto di vista esclusivo di forza-lavoro: desiderio e passione sono l'energia reale che il sistema simbolico sussume alla propria valorizzazione). In questo "pieno" reale si apre il vuoto della coscienza, che è "coscienza della dimidiazione". Coscienza

della contraddizione aperta tra presenza "formale" (la "persona sociale", funzionaria del sistema simbolico) e presenza reale (l'insorgere del desiderio e della passione, deviati nel sistema di "oggetti" simbolici). Reclusa per statuto nella sfera ideologicamente delimitata dalla istintualità meramente animale, la corporeità è costretta a celarsi l'effettivo superamento che di quei limiti ha operato, superamento in processo che il rafforzarsi e il reificarsi progressivamente sempre più stratificato del sistema simbolico, divenuto sistema di "oggetti", sussume alla propria valorizzazione e glorificazione. E' d'altra parte vero che il superamento in processo dell'animalità istintuale si avvale del sistema simbolico come della sua "mediazione necessaria".

158.

La coscienza "psicologica" è lo strumento contraddittorio e alienato di percepirsi-percepire la propria presenza dimidiata, che si produce nel "campo" (in senso magnetico) attivato dalla polarità delle due "sfere", il tematismo istintuale e la ratio eidetica, autonomizzate e dialetticamente contrapposte. Esterna tanto all'istintualità quanto al "pensiero", appare ad entrambi come la contraddizione in atto delle loro rispettive finalità autonomizzate, mentre alla coscienza psicologica istintualità e pensiero appaiono alternativamente - in una ciclicità né automatica né inerte - i principi cui dovrebbe, senza mai interamente riuscirvi, informarsi. Da un lato sopravvivenza transcresciuta dalla percezione cenestesica, da un altro lato anticipazione meramente simbolica di una coerenza in processo vissuta soltanto come desiderio infelice, e come metafora mitica, la "psiche" è il riflesso interiorizzato dello stato in cui versa, nel suo movimento verso la totalità del mondo emancipato dall'alienazione naturale, ogni "quanto" sociale, ogni "comunità umana" così com'è nel presente: prigioniera del senso fittizio materializzato nei suoi modi di prodursi. Da un lato essa si attualizza a un livello "superiore" alla sfera meramente animale del tematismo istintuale, da un altro lato a un livello "inferiore" alla sfera della ratio dominante.

159.

La coscienza prigioniera dei limiti della psicologia non se ne libera aggiungendosi un volere che li abolisca formalmente - mentre istituisce una dittatura ideologica della coscienza trascendentale -, ma attraverso un processo storico, una lotta per la conquista dell'intierezza inverata, nella quale interviene come "coscienza dei propri limiti non accettati né subiti", là dove è in gioco il superamento delle contraddizioni in cui si fronteggiano, da un lato, il "pensiero" separato dalla corporeità, dall'altro la corporeità accecata al suo proprio pensiero.

160.

Il tratto che fa della psicoanalisi, al di là dei suoi limiti storici di mitologia dell'individualità ontologicamente alienata, un'emergenza radicale della dialettica, è l'aver intuito la coazione a svelare, dietro le "quinte" dei deliri, dei sogni, e ormai di tutta intiera la psicopatologia del non-vissuto quotidiano, l'insistere e l'invarianza intiera, verticale, inconciliata, irriducibile del "desiderio in sé come "verbalizzazione" assoluta".

161.

Il feticismo dell'"oggetto" simbolico produce di riflesso il feticismo del "soggetto" fittizio. Da sempre il soggetto "ideale" appare come l'al di là metafisico della presenza fenomenica. Mai d'altro parlarono religioni e filosofie. Il feticismo della "coscienza di classe" è il prodotto speculare del feticismo della classe come "soggetto della rivoluzione". Ma il soggetto reale della critica è la critica stessa. La separazione tra coscienza "psicologica" e "coscienza di classe" rispecchiava dunque lo iato storico (il ritardo) aperto tra la volontà di efficacia compresa nella critica impotente e la reale situazione in atto, dove la controrivoluzione perfezionava la

rivoluzione borghese mandando a vuoto e integrando alla propria dinamica di sviluppo le intenzionalità rivoluzionarie separate dal processo reale complessivo. L'onda della controrivoluzione ha corso sotto la spuma delle "ideologie" rivoluzionarie, mentre la critica pratica si straziava nel rotolio della violenza in cui il proletariato veniva travolto.

162.

Per molto, ecco la soggettività fittizia trasposta là avanti, come "soggetto storico", futuro certo, mentre la soggettività effettiva della coscienza infelice si separava dalla critica, sanciva il suo ritardo proprio nell'atto stesso in cui "spediva" la classe là dove la critica "presupponeva" di inverarsi. Il ricorso alla figura-feticcio della classe "rappresentava" soltanto la contromisura a quella "violenza concentrata ed organizzata della società" di cui il capitale si serve, come Marx dice, per fomentare artificialmente il proprio processo di trasformazione e per accorciare i passaggi. Nella figura della classe si contraevano infatti, ma illusoriamente, i tempi del processo, si "accorciavano i passaggi", ma i passaggi della "logica" separata dal processo (21). Semi-consapevole della propria impotenza su questo terreno, e senza contraddire la propria separazione dalla critica, la coscienza infelice si sforzava di mediarsi "in forma" di critica penetrando "pedagogicamente" il suo soggetto virtuale, la classe-oggetto, nell'"ingenuo" sforzo di accelerare oggettivamente il processo. In nessun modo la critica separata dal processo reale poteva evitare la propria crisi - il "medioevo" in cui cadde. Come sempre, la crisi si manifestò esplodendo in un fuoco artificiale di "problematiche" centripete incarnate in partiti e organizzazioni che, essendone il prodotto, ne riproducevano il valore fittizio. Salvo poche scintille eretiche, il centro focale della critica rimaneva senza soggetto e senza oggetto, la volontà perdeva la critica, la critica la volontà. L'imperfetto è il verbo che continua, là dove arresta la lotta in processo.

163.

La critica in quanto pratica che s'invera e generalizza, invera e generalizza la soggettività; la soggettività che si invera non può essere che effettivamente rivoluzionaria. Essa realizza praticamente la certezza che "essere è possibile". Come ogni insurrezione separata, i moti del '68 non toccarono il loro fine. "Ce n'est qu'un début, continuons le combat", il grido del Maggio parigino ripreso dai neo-anarchici italiani, esprime la consapevolezza che gli insorti ebbero di "avviare" ancora una volta e non di concludere il processo ultimativo: l'affermazione radicale della volontà eversiva al di là di qualsiasi confine di "classe" e di "ruolo" sociale. Essa realizzava nel medesimo movimento la conquista "individuale" del punto di vista della totalità e la totalità di un "essere comune in processo", il cui solo contrassegno d'identificazione era la "qualità fatta essenza comune". La "contestazione" nella sua proto-globalità spaccava dall'intestino coesione e cogenza del "mondo" fittizio: il suo "ordine" (che è la sua capacità di apparire come "natura"); la sua "interiorizzazione" (che è il modo in cui si articola in automatismo di "leggi naturali"); la sua "esclusività" (che è l'apparente illusorietà di ogni alternativa, sancita dal terrorismo su cui si fonda l'esistente). Si trattava di una negazione ancora "formale" - i limiti della "contestazione" come fatto culturale, riflesso nella condizione studentesca dei suoi protagonisti principali -; ma essa cominciava a rivelare la potenza affermativa del mondo reale, occultato ma non annientato nell'organizzazione totalitaria del "mondo" fittizio.

164.

A mostrarsi, era la sostanza materiale di un proletariato che si identificava con la soggettività negata della specie umana in quanto tale; ad insorgere era l'affermarsi "paradossale" dell'immediatamente possibile - una vita in un mondo reali -, in cui si preannunciava la certezza della vera gnosi contro la tirannide dell'utopia progressista, dominio dell'inesistenza e della separazione

imposte in nome di un futuro come continuum sfuggente. Non era che l'inizio, e da questa evidenza storica discendono limiti e menzogne di quell'"attimo", apparsi non appena la rivincita dell'ideologia lo concluse in sé come tale.

165.

L'emergere fecondante della certezza non poteva, in quel suo primo irrompere, che subire la risacca d'ogni sorta di incertezza, il contrattacco di dozzine di contraccettivi "problematici". Pochi mesi, e la tempesta s'era apparentemente già riconvertita in palude. Qualità e quantità mutuano qui vicendevolmente il superamento delle loro separazioni storiche. L'esigenza qualitativa sta invertendo il corso del magnetismo che ha attivato da sempre il desiderio a gravitare dalla parte del polo quantitativo: l'"oggettualità" come mare della vita di relazione. Le "minoranze" oggettive (minoranze, ma non minorate) saranno maggioranze qualitative, a mano a mano che il contenuto della promessa assicurata dal "progresso" si rivela come la generalizzazione irreversibile della miseria quantitativa e qualitativa insieme, non più mistificata come "punto di partenza" ma denunciata dal sistema stesso come suo effettivo punto d'arrivo.

166.

La "psicologia di massa" è sempre stata, per le scienze psicosociologiche, una sorta di mysterium terrifico. Regresso infantile, regresso animale, accecamento, perdita d'identità. E' vero il contrario, e ben lo sa il prammatismo coerente delle polizie, che identifica nella "folla" e nella "massa" un "nemico naturale dell'ordine" per definizione, una punta emergente della critica pratica dell'"ideale uomo", che l'ordine perpetua e asserisce di difendere. Lo è, infatti. Ma ciò che per ciascun "individuo" immerso nel mare della folla cancella in lui "gli argini" del suo "equilibrio psicologico", è proprio l'istituirsi istintivo e spontaneo del "riflesso d'identità" di cui parla Vaneigem (22), sia pure a un livello di

inconsapevolezza non ancora espugnato dalla critica lucida, la sola capace di spezzare dall'interno le soglie storiche e "naturali" di ogni istintualità che si manifesti in quanto tale. Ogni folla è un tumulto potenziale, ogni massa in movimento è percorsa al suo interno da una tensione verso il furore che ne evidenzia il carattere di "corpo" della rivolta latente. Cieco ancora a se stesso, salve eccezioni che tuttavia si moltiplicano in crescita esponenziale. Ciò che nella folla rompe gli argini e si tramuta in una carica potenziale e in un'intuizione "confusa" (con-fusa!) del proprio superamento possibile, "è l'essere di ciascuno l'istituto "vivente" della propria crisi".

167.

Nella massa si mostra, così com'è "in nuce", la comunità reale e il suo movimento, nel suo apparire fenomenico immediato. Immediatamente, essa appare come energia e potenza non consapevoli. "Gregge bruto", fatticità oggettivamente incapace di superarsi. Nessun radicale ignora l'ambiguità di una "folla" e la labilità dei suoi "stati d'animo". La facilità repentina con cui il furore si converte in viltà, la tensione unificante in liquidazione e squagliamento, l'ubiquità in critica pratica del movimento. Non è un caso che i leaders, mentre si sforzano di fondarvi il loro potere quantizzato e il loro "carisma", la disprezzino e detestino visceralmente: vi vedono l'incubo sempre immanente in cui il loro potere può "imprevedibilmente" dissolversi. Ogni "tattica", ogni "strategia", tentano di eludere o di programmare l'instabilità "emotiva" della massa. Ma è proprio questa la coerenza radicale che la "massa" manifesta di per sé: il suo istintivo fiuto dell'inautentico e dell'intempestivo. Non è mai del tutto vero che la massa è vile o ottusa, quando appare tale: è vero che non è mai disposta ad ingannarsi sulla temerarietà inutile o sull'intelligenza separata dall'efficacia. Può identificarsi con esse "per transfert", da spettatrice; ed è il suo modo di difendersene quando non vi crede veramente. Sui limiti - effettivi ed evidenti - della "massa", solo l'incremento qualitativo delle esigenze radicali può innestare un

superamento: essi sono limiti "storici", e non già, come le ideologie "scientifiche" pensano per rassicurarsi, limiti ontologici, miseria "psicologica" della massa in quanto tale una volta per sempre.

168.

Nell'ambiguità della massa/folla si riflette l'ambiguità inerita nella "persona sociale". Questa è "per non essere". E' vero che la folla - la presenza di massa in un unico luogo e tempo "reali" - attacca l'organizzazione più superficiale della struttura dell'io, e tende a dissolverla in una ri-fusione della presenza sui fondamenti meno elaborati, meno sofisticati dell'esserci; ed è vero soprattutto in quanto la folla come gregarietà cancella momentaneamente la costellazione familiare interiorizzata quale mondo esclusivo (23), ne allontana e ne fa dimenticare (come in un improvviso scollarsi del passato e del suo potere dal presente) le obbligazioni e le dipendenze. Ma questa dimenticanza di sé, questa cancellazione dei propri confini quotidiani non è profonda proprio perché è momentanea, ed è momentanea perché sottintende e preannuncia un "ritorno in sé", esaurita l'eccezionalità della situazione e dell'evento, che è proprio il meccanismo segreto sul quale funziona il provvisorio disconoscimento di sé.

169.

Ciò che la critica deve conseguire, è l'irreversibilità di questo disconoscimento, il fondarsi in esso di una individualità che dal suo vuoto voglia conquistarsi come intierezza, come pieno. Che trovi dunque nell'al di là dell'in-sé, nel movimento collettivo di cui la folla è un epifenomeno soltanto, il suo proprio primo movimento reale fuori dalla prigionia in sé come nell'istituto "vivente" della propria crisi.

170.

Né la "massa" come la rappresenta l'"immaginazione" politico-sociologica, né la folla del tumulto come se la rappresenta l'epos insurrezionale, rispecchiano più che modi d'apparire fenomenici del corpo plurale della specie, nelle sue manifestazioni ancora prigioniere entro i limiti di una fatticità insuperata. E non si tratterà mai, per la critica radicale, di perdere il filo della propria coerenza al reale, inseguendo l'una o l'altra "immagine" di ciò che è destinato a sempre più dimostrarsi, ma altrove e altrimenti, come il campo di forza del proprio inverarsi. Alla radice dei limiti fenomenici che la pluralità sociale mostra come invalicabili, s'iscrive il limite della crisi individuale. Quanto più essa isola e diversifica ciascuno, "illusoriamente", tanto meno lo sciogliersi nel flusso della pluralità può durare più di un "attimo", accadere più che eccezionalmente in tempi-luoghi artificialmente deputati, e valere più che un rigetto meramente episodico di sé come forma d'inessenza incapace di superarsi.

171.

Fare di ogni "crisi" il punto di partenza della "critica" (24) è l'"azione" che radica nella sostanza comune del processo ogni "individualità", dissolvendo il nesso di determinazione passiva che la allaccia all'organizzazione dell'inessenza. "Il ritorno lucido a sé è il ritorno alla fonte degli altri", dice Vaneigem (25). Il ritorno lucido a sé è dunque un movimento reale, che niente può vanificare nel cuore del movimento comune. La coerenza lucida è l'energia della critica con cui il desiderio si supera quale mero nesso tra una soggettività fittizia e un'oggettività che l'attrae a sé, e transcesce nell'incandescenza della passione. Nulla può consentire alla passione di bruciare reclusa nell'individualità carceraria dell'isolamento. La passione è rapporto con l'altro, al-di-là della reificazione che cattura entrambi i poli del rapporto nel devolversi arresi al dominio dell'alterità. L'energia della passione non può che

essere la critica pratica dell'alienazione, operata nel rapporto tra soggetti che si vogliono realmente viventi, e che nel rapporto esigono l'inverarsi della loro centralità irrinunciata.

172.

La "genialità" emergente in ciascuno, sulla quale, secondo Lukács, una "politica rivoluzionaria realista" non può mai contare (26), è né più né meno il requisito essenziale su cui la "critica pratica" rivoluzionaria "deve" contare. Quella stessa genialità che illumina le sintesi eversive degli insorti, che li arma, che li rende padroni incondizionati del loro presente finalmente vissuto. Ma anche quella stessa che distrugge "in una illuminazione" il potere del falso, nella crisi di identità. Entrambe le forme della genialità eversiva non hanno che da attaccare i loro limiti: attingere alla durata e alla coerenza crescenti, da un lato; spezzare la clausura nella negatività assolutizzata dall'altro lato. E' in questo senso che gli uomini fanno la loro storia: cessando di subirla come limite. Naturalmente, la "genialità" in questione non è quella che fa di un "popolo", o di una massa, un popolo di eroi, ma fa dell'eroismo la qualità che trapassa il fittizio.

172 bis.

Vaneigem indica la "passione di creare, la passione di amare e la passione di partecipare" come le articolazioni in cui si manifesta la passione centrale di vivere. "Isolate, - dice, - le tre passioni degenerano. [...] Separata dalle altre, ogni passione si integra in una visione metafisica che l'assolutizza e la rende, in quanto tale, inaccessibile" (27). Del pari, l'individualità che si identifichi in una sola di queste passioni del vivere, cade nella medesima assolutizzazione dell'impossibile.

173.

Il luogo comune della disperazione è, a un tempo, il terreno vago dove si ritrovano morti i suicidi e la soglia di una comune iniziazione alla lotta ultimativa. Nessuno perviene solo alla certezza necessaria della necessità della lotta. Vi si oppongono tutte le parodie rimaste della "libertà", libertà di consumarsi in una gamma precostituita di impotenze terapeutizzate, nell'isolamento dello spettatore giunto alla perfezione assoluta del suo ruolo: assistere in attitudine catatonica alla disgregazione di se stesso. A partire dall'autoestraniazione dal "mondo" della negatività, e fatto fuori sul posto l'happening della morte, ogni rapporto non può essere che un'iniziazione alla lotta. Dal luogo comune della disperazione immobile al luogo-tempo comune della rivoluzione in movimento non passa che la "geniale" illuminazione necessaria perché la disperazione si riveli come il prodotto finale della negatività esterna; come il laccio che riconnette l'estraniato al suo boia. Non c'è che risalirlo armati. La critica che rovescia in positivo la crisi, e che ne fa una concentrazione di energia esplosiva, è la luce che smaschera il potere negativo. La critica è il principio generativo dell'armarsi, la deposizione irreversibile dell'inanità, della passività. Ma è confrontandosi con i pari, che ciascuno riconosce negli altri quella fonte del suo divenire dalla quale incomincia la comunità dei "soggetti nel loro farsi". L'iniziazione di cui parlo è l'esatto contrario di quella magica e religiosa, giacché fa di ognuno il maestro e cancella così ogni mistero e ogni dogma, sui quali sempre si è fondato il potere umiliante della signoria sulla schiavitù. L'iniziazione comune alla lotta è anche per estensione la sola revanche che suturi la ferita impartita dall'iniziazione infantile alla "vita" come morte dei sogni.

174.

Non una parola sulle "modalità" della lotta? Perché troppe parole si sono frapposte nel tempo in luogo della lotta. La critica non

"suggerisce" a nessuno il da farsi a meno di ricadere nella fossa derisoria aperta davanti a un palcoscenico. Ognuno agisca da par suo, tra i suoi pari: nella misura in cui "non" si concilierà con se stesso così come gli eventi lo determinano ad essere, egli sarà, con tutti, nella lotta di tutti. Non una parola sul da farsi perché ognuno sappia per sé accendersi nella passione unitaria della creazione, dell'amore e della partecipazione. Accendersi nella critica pratica, nell'incendio che brucia le ultime quinte che ci separano dalla terra. "Noi non temiamo le rovine, - dice Buenaventura Durruti. - Erediteremo la terra, questo è certo. Noi portiamo un mondo nuovo dentro di noi, e questo mondo, ogni momento che passa, cresce. Sta crescendo proprio adesso che sto parlando con voi".

L'insurrezione erotica
(Autocritica della corporeità metaforica)

1

Unificazione vera, vero e proprio amore, hanno luogo soltanto tra viventi che sono eguali in potere, e che, quindi sono in tutto e per tutto l'un per l'altro dei viventi, che per nessun lato sono l'un per l'altro dei morti; l'amore esclude ogni opposizione: esso non è intelletto, i cui rapporti lasciano ognora il molteplice come molteplice, e la cui unità stessa sono delle opposizioni; l'amore non è ragione che oppone senz'altro il suo determinare al determinato; l'amore non è niente di limitante, niente di limitato, niente di finito; l'amore è un sentimento, ma non un sentimento singolo.

Hegel, *L'amore, la corporeità e la proprietà*

0.

La sensazione di pena e mancanza suscitata dai rapporti formalizzati, fa sì che l'esigenza di spezzarne i limiti, per superarne la miseria più evidente, si manifesti come desiderio di farli "saltare" mediante l'irruzione della sessualità. Ma si tratta ancora di un riflesso della miseria, un corto circuito in cui l'intolleranza immediatistica del "minimo" cui è ridotto il tessuto sociale gli avvicina il "massimo" cui riesce a tendere, in condizioni di umiliazione e di fame, il desiderio, facendo apparire i due "estremi" come prossimi e "quasi" comunicanti, non appena l'intenzione qualitativa spezza la separazione. Ma si svela così l'illusione. Né ciò che manca ai rapporti degradati è la sessualità, né la sessualità così com'è, storicamente determinata, punto più alto in cui la valorizzazione isola il piacere come salario della passione addomesticata a "lavoro" (prestazione energetica, investimento di tempo-denaro), può concentrare in sé ogni requisito qualitativo. Il dissequestro della qualità e del piacere è il compito rivoluzionario destinato a scongelare il feticcio della sessualità e, al tempo stesso, liberandola dai suoi falsi contenuti surrogatizi, magico-religiosi, a dispiegarne la ricchezza stornata. L'erotizzazione dei rapporti, la realizzazione qualitativa del loro tendere alla totalità, non vedrà più la sessualità né come mezzo né come fine, ma come momento significativo del rapporto essenziale tra le qualità del vivente.

1.

"E' solo nella violazione - al livello della morte - dell'isolamento individuale, che fa la propria apparizione quell'immagine dell'essere amato che per l'amante rappresenta il senso di tutto ciò che esiste". Così Bataille ("L'erotismo", Mondadori, p. 28). Ma l'isolamento individuale di cui parla è la prigionia nella figura di sé - violarne il fortitizio è davvero un rischio mortale -: l'apparizione di "quell'immagine dell'essere amato" è innanzitutto l'apparire della

liberazione possibile, nella coniugazione col mondo, il senso appunto di tutto ciò che esiste. Al di sotto di ogni psicodramma dell'amore, negli inferi della carcerazione in sé, questa è la tragedia: l'al di là di sé appare come una "immagine", una cifra simbolica della totalità agognata. Essa risplende di tutta la forza cresciuta nella compressione della manque à être, non tanto perché ne sia la proiezione allucinatoria (e in questo senso fittizia), quanto perché effettivamente la manque conosce e chiama l'être che le è assente, sa che esiste fuori dal sé, lo aspetta e lo cerca da sempre.

L'immagine è dunque la promessa d'essere, e, insieme, la dimostrazione della sua concreta possibilità. Essa è infatti incarnata; è, come infelicemente ma realisticamente si è abituati a dire, una "persona", ossia la maschera di un dramma, ma la maschera indossata da qualcuno che è, o più esattamente "desidera" essere. Una menzogna antichissima, e un'allucinazione sempre nuova, istituisce a questo punto una simmetria perfettamente illusoria. Due "persone" si trovano l'una in presenza dell'altra, si desiderano e si amano, non gli resta che congiungersi. Ma due "persone" non possono, letteralmente, congiungersi: non appena si apprestano a farlo, ecco che si separano, tanto più sostanzialmente quanto più formalmente il congiungimento appare ricco e animato. La ricchezza è accumulazione di forme metonimiche, l'animazione è di figure, di cartoons. L'ostinazione cieca con cui due "persone" si sforzano di congiungersi è simile a quella con cui taluni animali, e i bambini, si sforzano di lottare, o di congiungersi, con la propria immagine riflessa nello specchio. A fronteggiarsi sono infatti due immagini reciprocamente speculari, e speculari particolarmente nella loro diversità (l'alterità sessuale e/o l'alterità fisiognomica, in senso lato) e nella loro specificità individuale.

2.

L'angustia - la sofferenza di cui parla Bataille ("l'amore ci impegna pertanto alla sofferenza, poiché la piena fusione è apparente; e

tuttavia l'amore promette la fine della sofferenza", ibid.) - implacabilmente soffoca il piacere in questo cozzo di due architetture o "machine", belliche e carcerarie insieme. Ciascuno è per l'altro ciò che non è in sé. Ciascuno, per incontrare l'altro, deve uscire da sé. Di questo è fatta l'estasi, questa sortita armata fuori dal fortilizio del sé. Ma non appena l'estasi tende a spiegarsi, ad affermarsi, negarsi come istante e cercarsi come totalità e come durata, l'altro si svela essere come una pietra o un albero, o come un idolo: un oggetto, una "cosa", un'entità comune al mondo delle cose, una cosa del mondo in cui il fortilizio ha fondamento. In questo, l'altro indica già, nell'istante stesso dell'estasi, la via del ritorno alla prigione, segnalandosi come cosa dell'orizzonte della prigione, significandosi come la pochezza in cui si disconoscono desideri e volontà, in cui si riconoscono frustrazione e inattività. Questo è vero per ciascuno; è così che gli amanti conoscono insieme e nel medesimo movimento la gravità del progetto contenuto nel desiderio e la miseria della sconfitta espressa dalla mancata realizzazione, o meglio: dalla realizzazione della mancanza. Ma guai a chi, di questa banalità del proprio destino, fa la trappola in cui va a morire ogni destino. Chi cessa di progettare l'evasione, chi cessa di osare tendervi e di detestare la miseria della carcerazione nel sé, muore chiuso nel sé, fa di sé la storia di una morte mentre muore alla storia, pone fine alla sua via mentre resta un ciottolo della grande via.

3.

L'amore, prescrive il cinismo dei proverbi, è una lotta. Di questa saggezza miserabile si inorgoglisce il sorriso dei vili: a che vale, muoversi alla ricerca dell'estasi, quando sai che non potrai trovare se non il corpo del niente, che il desiderio della fusione e della sortita dalla prigionia si conoscerà, stravolto, come un corpo a corpo di fantasmi? Se è "anche" vero che l'amore è una lotta, è più vero che la lotta è di ciascuno contro la propria miseria e contro la propria prigionia. Non si lotta contro l'altro, si lotta contro il sé. Nessun manuale di strategia amorosa vede la moralità di "questa"

lotta. E' più osceno il presunto realismo delle "astuzie" d'amore che le eiaculazioni sul viso della pornografia. Bataille scrive, temerariamente: "L'essere amato è, per chi lo fa oggetto d'amore, la trasparenza del mondo. Ciò che attraverso l'essere amato appare [...] è l'essere pieno, illimitato, cui l'individualità non oppone più barriere". L'essere amato è la trasparenza del mondo finché non si riduce ad apparire come l'"oggetto" d'amore, e non appena appare come l'oggetto d'amore ogni trasparenza dilegua, l'opacità spezza lo sguardo, la specularità lo fa regredire al passato. Guarda l'essere che ami nel cuore di un paese: vedrai, se l'amore è forte, quanto è grande il paese del tuo cuore, e come esso è un regno, e come la tua e quella dell'essere amato volga ad essere la signoria senza schiavitù. Ma guarda ancora l'immagine della persona che ami al centro di un "paesaggio": vedi la serva-padrone che fu tua madre e il forzato-sbirro che fu tuo padre, al centro focale del tuo passato, proiettato come un incubo onnivoro e ossessivo, sopra ogni presente, contro ogni futuro. Fai del progetto amoroso un oggetto d'amore e vedrai il tuo passato come la barriera specchiante che ti separa dal presente.

4.

Sei mia, sono tua, la mia donna, il mio uomo: l'essere è già sgominato, l'avere già si impone con il suo contenuto di niente. Eppure non è liquidando la fedeltà alla scelta, la temerarietà di un progetto comune, che si supera la pietrificazione e l'annientamento. Se è vero che due amanti giacciono l'uno "con" l'altro come due amuleti, o due figure di un gioco tetro, o due bracci di un congegno, è però vero che essi solo così trattengono, nella loro ostinazione a volere, e anche quando essa appare come un immotivata coazione a distruggersi, il sogno di una cosa che è al di là della cosalità in cui giacciono, il progetto d'essere che effettivamente è la loro sola ragione d'esistere, il loro solo onore, e il solo onore che trapassi l'atrocità dell'infanzia.

5.

"E', in una parola, la fusione dell'essere visto come liberazione a partire dall'essere dell'amante. - scrive ancora Bataille, e: - C'è in quest'apparenza un'assurdità, un'orrenda mescolanza: ma, al di là dell'assurdità, della mescolanza, della sofferenza, splende una verità miracolosa. Niente, a conti fatti, è illusorio nella verità dell'amore: l'essere amato equivale, per chi lo fa oggetto d'amore, e naturalmente solo per chi lo faccia oggetto d'amore (ma che importa?) alla verità dell'essere. Vuole il caso che, tramite l'oggetto d'amore, sparita la complessità del mondo, l'amante scorga il fondo dell'essere, la semplicità dell'essere". Ciò che l'amante vede nell'amato, l'ho già detto, è la concretezza possibile esistente fuori di sé, nella generalità, di un progetto d'essere che è, al tempo stesso, suo e non-suo, squisitamente personale, individuale e unico e patentemente sovrapersonale, comunista, "storico". L'indulgenza ipocrita con cui l'universo mondano tollera la presenza degli amanti maschera a malapena l'astio e l'intolleranza per ciò che sempre l'amore trasmette d'eversivo, e lo maschera facendosi forte sulla comicità patetica, sulla goffaggine degli amanti. Coloro che incespicano tenendosi per mano. Coloro che "si illudono". La mondanità pregusta la vendetta storicamente preparata. Finirà, quell'amore, come tutti gli altri, nel risentimento e nel vuoto; si accomuneranno, quei comunisti, alla comunità dei relitti e della desolazione. Ah sì, l'orrenda mescolanza prepara effettivamente in anticipo una sconfitta certa. Finché la vita non sarà liberata, ogni battesimo è un memento mori, ogni abbeverata un avvelenamento.

5 bis.

La misura individuale si conclude nella morte, solo la specie, la comunità totale, possiede la misura della vita verso la quale procede. Ma la vita realizzata riscatterà dalla morte l'individuo, non appena gli consentirà di superare la dimidiazione, di fondersi, indiviso, con la totalità, nel flusso del processo.

6.

Tutto, "a conti fatti", è illusorio nell'amore se si tratta di fare i conti. L'essere amato equivale davvero, per chi lo fa oggetto d'amore, alla verità dell'essere: le equivale nel senso che ne è la cifra simbolica, la moneta-figura. L'oggetto è l'equivalente generale dell'essere, in una circolazione di capitale fittizio in cui l'essere ha per requisito essenziale quello di mancare. Non si capirà mai a sufficienza la portata positiva di ciò che è assenza. Ciò che manca è potente, ciò che manca si impone d'essere, di ciò che manca il processo nutre la sua dinamica inseguitrice.

7.

Si disperi chi vuole, di non avere: avrà pure saputo perché desiderava. Di tanto piangere mormorando in debolezza a margine, sulla vita che è fuggita, la vita se ne fotte, scorrendo per miliardi di esseri nuovi, fiume gonfio, inarrestabile. La lotta passa attraverso i corpi accesi nella forza della passione. "Oh!, lungo il cammino delle generazioni, la luce!... che recede, recede,... opaca... dell'immutato divenire. Ma nei giorni, nelle anime, quale elaborante speranza!... e l'astratta fede, la pertinace carità. Ogni prassi è un'immagine,... zendado, impresa, nel vento bandiera... La luce, la luce recedeva... e l'impresa chiamava avanti, avanti, i suoi quartati: a voler raggiungere il fuggitivo occidente... E dolorava il respiro delle generazioni, de semine in semen, di arme in arme. Fino allo incredibile approdo" (C. E. Gadda, "La cognizione del dolore", Einaudi, p.p. 84-85).

8.

A chi si lascia spegnere non resta che il suo piagnucolare. Io, io, io. "... Il solo fatto che noi seguiamo a proclamare... io, tu... con le nostre bocche screanzate... con la nostra avarizia di stitici

predestinati alla putrescenza... io, tu... questo solo fatto... io, tu... denuncia la bassezza della comune dialettica... e ne certifica della nostra impotenza a predicar nulla di nulla,... dacché ignoriamo... il soggetto di ogni proposizione possibile..." (C. E. Gadda, op. cit., p. 124). Il cazzo piccolo, la fica frigida, il pene-clitoride, la famiglia assassina, gli amici bastardi: fosse andata altrimenti, si fosse potuto avere! E potessero riuscire a parlarsi: come vedrebbe quanto nessuno ha, come si è tutti identici nella deprivazione e nella "sventura", come a ciascuno accade lo stesso mortificante gioco di tarocchi truccati, grazie al quale non uno riesce più a scorgere ciò che realmente vive, o potrebbe vivere non appena sorreggessero passione incarnata, desiderio concreto, volontà di realizzarsi. Contempla invece affamato le illustrazioni dello splendido Altro, immensamente profuso di tutto ciò che gli manca. A questo almeno, ed è molto, gli amanti sanno brevemente scampare. Essi si guardano, dunque sanno vedersi. Si desiderano, dunque si riconoscono. Si deludono, dunque sanno che cosa cercano. Si odiano, dunque sanno di non bastarsi.

9.

Tramite l'oggetto d'amore, sparita la complessità del mondo, l'amante scorge il fondo dell'essere, la semplicità dell'essere? Addomesticato al feticismo religioso, Bataille non distingue tra l'essere e il simbolo, la "figura". E' vero che la complessità del mondo - il labirinto in cui indementisce ognuno, perdendosi nella propria architettura - sparisce nella contemplazione dell'oggetto d'amore. Ma è, questo, l'istante e lo spazio che coniuga due mondi, il sito-tempo in cui simbolo e essere coesistono, liturgia e verità si combattono compresenti. E' quando l'oggetto d'amore - il feticcio dell'essere - si fa trasparente fino a svelare d'essere una via, un movimento, una sovra-agnizione, un'iniziazione, quando perde la sua opacità d'oggetto e fascinazione di feticcio, che veramente l'amante scorge, non il fondo, ma il principio dell'essere possibile, e la sua semplicità luminosa e terribile. E' in questo istante che l'amante conosce la gravità dell'impresa, è ora che vede l'amore

come conquista e superamento, come comunione al di là del sé, lotta per la vita, come comunicazione concreta e pragmatica del possibile, come insurrezione.

10.

Gli amanti corrono per mano verso un'acqua lustrale, esattamente come negli shorts pubblicitari verso un sale da bagno o una cocacola. Gli amanti si accaniscono a spillarsi l'uscita da sé, esattamente come nei coiti della pornografia. Ma nessun mercenario della regia riuscirà mai a profanare la sacralità di quella corsa, la solennità di quella lotta, per quanto si incanaglisca a dilapidarne le immagini, ad affogarle nel gorgo della mercede che lo strangola, fecale. In questo ogni immagine conserva una sua innocenza: nel potere resistente dell'evocazione, e al tempo stesso, nell'evanescenza manifesta della sua natura di simulacro.

11.

Il capitale ha creduto di liquidare facilmente la resistenza millenaria dei contenuti radicali manifesti nella sacralità delle situazioni topiche. Non ha potuto che saccheggiarne l'iconografia. Sorprendentemente, neppure questo gli è riuscito senza danno. Schiacciata sotto i rulli delle macchine da stampa, l'immagine dell'uomo futuro, racchiusa nella corporeità di ogni essere, è sempre capace di resuscitarsi. In un brivido, per un istante, come per equivoco, in un colpo d'occhio distratto, a tradimento, tra una trivialità e uno sbadiglio, tra l'una e l'altra parola del vuoto, un occhio improvvisamente ti fissa, un seno respira, una mano pulsa, un ventre trasale. Un secondo sguardo non troverà che la patina della carta, la lattescenza dello schermo; uno slogan si precipiterà a suturare la fêlure minima aperta nella corteccia del cinismo d'obbligo. Non è accaduto niente, e il lutto si rassicura: sei morto come sempre, in uno sterminato campionario di illustrazioni ferali. Ma non è mai vero del tutto, e lo è sempre meno. E' tempo di

invertire la prospettiva, di saper vedere l'estrema fragilità della catalessi imposta dal capitale. E' tempo di capire che l'ineroe nihilista, questo egotista dell'autodistruzione e dell'annientamento, ha i nervi a pezzi, e che persiste con crescente difficoltà. Nessun ottimismo è lecito sulla facilità dell'impresa, ma è tempo di non lasciare accidiosamente ingrassarsi il verme del pessimismo.

12.

Se due "persone" non possono mai veramente congiungersi, ma soltanto viepiù separarsi, è dunque vero un altro proverbio della "Realpolitik", secondo il quale l'estasi dell'uno comprende necessariamente la disillusione dell'altro? Si tratta ancora una volta della consumazione di un sacrificio? "Da quando la schizofrenia è una condizione del sociale, ciascuno si guarda vivere sentendosi morire". Innanzitutto, chi è il soggetto reale: l'io che guarda? L'io che "agisce"? Alla soglia dell'estasi, uno dei due deve morire. E' questo, il sacrificio necessario. Ogni sortita dal sé, è un'uccisione di sé.

13.

A trattenerci dal soccombere è la medesima dimidiazione che ci trattiene dal vivere: due nemici mortali si guardano con reciproco terrore all'interno della segreta dove il sé dubita senza fine. Sortirne, significa sboccare nella certezza. Uscire da sé significa conoscersi senza alcun dubbio. La fusione di cui parla Bataille, la fusione che ti fa individuo, essere indiviso, è innanzitutto la scomparsa sanguinosa dell'altro che è in te. L'amato è la comparsa prodigiosa dell'altro fuori di te, l'occasione magica di un rapporto reale. Ma come è questo, è anche la "comparsa", in senso teatrale, di un alter-ego.

14.

"Provami che non esisti solo nella mia immaginazione": ossia provami che non sei una figura di me. Perché se lo sei, devi morire. Nessuno può tollerare un altro sé, fuori di sé. Dunque è vero: "Nel sacrificio non c'è solo il denudamento, ma c'è anche l'uccisione della vittima, o almeno l'eliminazione, il bruciamento di un oggetto inanimato" (ibid., p. 29). Ecco: l'oggetto inanimato è la "cosa" che l'estasi sacrifica, e che nell'estasi scompare. Nell'estasi "muore" la morte. Non ho motivo, qui, di inventariare casistiche intorno alle combinazioni possibili. Sapere che sono numerose basta a spiegare perché l'estasi simultanea di due amanti è un evento di difficile realizzazione. Occorre specificare che non si sta parlando di "orgasmo"?

15.

Chi parla di fusione estatica pensando che si tratti di sincronizzazione degli orgasmi può seguitare a credere che nelle rubriche dei sessuologi si tratti d'amore, ma chi d'altra parte ne parla come qualcosa che non riguardi il "venirsi reciproco" degli amanti, non sa di che cosa parla.

16.

Si sta dunque parlando "anche" di orgasmo. Per quanto vi si trattiene di pertinente alla conquista della totalità, alla fusione unitaria, flusso liberato e dissequestro della corporeità. Tuttavia, Reich non ha avuta tutta la ragione. Solo una condizione storica di estrema "miseria" ha fatto sì che l'orgasmo apparisse come l'unica estasi possibile; ricorresse, nel ciclo della "rareté", come l'esclusivo riferimento concreto e corporeo alla fusione e alla conquista di una dimensione totalizzante. Ma è proprio concretamente che l'orgasmo si rivela come un valore sancito dalla penuria, rispetto al progetto

di essere dal quale è pur vero che scaturisce. Come ogni limite o soglia, partecipa di due spazialità. Dalla segreta del sé alla totalità del corpo, eppure non è un uscio che si apre, quanto uno specchio che fonde. Il prigioniero diviene re, un re nudo, ed è il vero re; poiché è nudo, non si può che riconoscerlo. Troppo brevemente. Il freddo annuncia il ritorno degli incappucciati.

17.

"La vittima muore, gli spettatori partecipano d'un elemento che ne rivela la morte" (ibid., p. 29). Ma sono loro, gli spettatori, sono essi i sicari. Ognuno conosce, nello strangolamento dell'ultimo e già remoto spasmo, queste presenze di esecutori. La fine dell'orgasmo è sempre un'esecuzione capitale. La testa cade nella cesta dei giocattoli, il recipiente da cui sortirono ab initio gli spettri del pavor nocturnus. Non finisce mai di riprodursi la medesima tragedia pre-verbale. Tutto qui? Soltanto a voler essere più realisti del re spodestato.

18.

Se Reich redivivo vedesse la "liberazione sessuale", tremerebbe annientato nell'angolo. La vittima muore, dunque, e gli spettatori partecipano d'un elemento che ne rivela la morte. "Quest'elemento è ciò che potremmo definire, usando la terminologia cara agli storici delle religioni, il "sacro". Il sacro è esattamente la totalità dell'essere rivelato a coloro i quali, nel corso di una cerimonia, contemplanò la morte di un essere frammentario" (ibid., p.p. 29-30). Sappiamo chi sono, gli spettatori. Va detto una volta per tutte che non esistono in nessun luogo spettatori innocenti di uno spettacolo, ma sempre esecutori di un rito: liturgia, sentenza, linciaggio. Sempre è uno spettacolo di morte. Ancora sempre sono tutti a morire. E ognuno muore in atterrita solitudine, ucciso da tutti gli altri. Ogni morte solitaria è insieme un massacro, ogni massacro un suicidio.

19.

"Si determina, a causa della morte violenta, una rottura della frammentarietà di un essere: ciò che sussiste e che nel silenzio che sopravviene provano gli spiriti ansiosi è la "totalità" dell'essere, alla quale è ricondotta la vittima. Solo una messa a morte spettacolare, operata in condizioni a loro volta determinate dalla gravità e dalla collettività della religione, è suscettibile di rivelare quel che di regola sfugge all'attenzione" (ibid., p. 30). Stiamo in guardia: attenzione a questo insinuarsi della negatività, attraverso l'ipnosi religiosa di Bataille. Come ognuno che veda remota nei cieli la terra promessa, ogni volta che parla di vita è un doganiere che riscuote il trapasso. Ma chi sono questi "esseri" assorti, "spiriti ansiosi", e che totalità dell'essere provano, cui è "ricondotta" la vittima? Questa assise di carnefici, incadaveriti, questa orrida eucarestia del non-essere qui, per "essere" non-qui. L'orgasmo pone fine all'ansia, sentenziano i sessuologi, e la ragione che possono avere è quella sancita dagli incubi di maggioranze di frigidezze, di eiaculationes praecoces, cui l'ansia di giungere alla fine dell'ansia strangola in limine ogni decollo verso la potenza. L'ansia di questa assise di morti caccia ogni presente lontano dalla gioia. Essi sono, dunque, i sicari che presenziano l'uccisione di ogni estasi, essi gli esecutori. Nessuno ignora questo venire a morte nella spettacolarità, questo lasciarci la pelle al centro della piazza. "Mi fai morire", dice, tentata a vivere, la ragazza che viene. Letto a due piazze, appunto. Lite di condannati. Questo soltanto?

20.

Il corpo è forte. La sua caparbieta. Il resuscitare inesausto della fame, non è qui una dialettica? La scherma magistrale del desiderio ne è una lezione. La sacralità del piacere: la promessa. Nessuno, si dice, è capace di ricordare la sensazione dell'orgasmo. Là dove si verifica la fusione istantanea di corpo e mente, la memoria brucia come una valvola. La memoria è il terminale dell'apparato che

disgiunge il corporeo dal mentale. La sensazione dalla riflessione. E' il custode vigilante del non-essere coatto. "La memoria è la funzione del dimenticare, non del ricordare". Ogni censura, ogni rimozione, ogni rimozione della censura, è opera della memoria. Ogni oblio del proprio senso. La memoria è il sigillo di garanzia del memento mori. Il sacro, questo apparire desaparendo. Apparire dell'essere nella sostanza, disparire nella forma che la memoria cristallizza, per celarlo. Per farlo morto. Il senso vivo nascosto dalla forma che il senso morto immobilizza per occultarlo. Tutto questo "sesso" nel dominio apocalittico del capitale. Tutte queste forme denudate di cazzi e fische. Come sognare, ancora, freudianamente, spade, scrigni? Rupi, polle? In tutto questo filo spinato di peli pubici. Sperma glacé, glandi tostati, ostii brasati, alla mensa ufficiali dei cresimati. Questo il mio corpo, questo il mio sangue: Vostro Padre Capitale.

21.

E tuttavia davvero può essere il tuo corpo, il tuo sangue. Come sa la trivellazione vertiginosa dell'onania. Al di là dell'immagine, ancora la freudiana polla, lo scrigno. Nell'ombra della morte. Non sai se sta per scomparire o per incombere. Se sei stato per resuscitarti o per ucciderti. L'acredine della lotta si essicca odorando. Te ne lavi le mani. Tornerà. Ti inebrierai di nuovo al sentore di te. Procederai galoppando. Immagini dietro immagini. Ma la folgorazione, lo spasmo e la delizia: irrevocabili, e immediatamente revocati. Quanto competente cinismo nell'iconografia patinata, e brutale cognizione del dolore. E quanto simmetrico terrore inane, nell'iconoclastia sessuofobica dei gauchisti. Non voler vedere, non voler sapere. L'ideologia della polla, come l'ideologia della natura, giusto al momento storico in cui ogni polla schiuma di tossici, ogni natura germoglia profitto e spine. Attenzione, neoadamiti, la vipera è tornata.

22.

Mai così cedevoli le vagine, e mai così immemori. La rosa mistica, il bocciolo promesso al di là della battaglia contro il drago. Ad esso procedeva il cavaliere inastato. Chi ricorda più questi sensi dell'incedere sacro verso il piacere quale conquista? Il principe che si suscita, baciato, dal rospo; la beltà dormiente nella foresta; la prigioniera della torre e la sua treccia... I miti fiabeschi ci mentivano, ma quale menzogna è più disarmante della nudità scevra di magia? Questi corpi desolati. Grami come aree edificabili. C'era più passione nel maniacale libertino che collezionava dessous, di quanta non se ne trovino in cuore questi trasognati neoadamiti, nudi della nudità dei lager.

23.

Almeno, non se ne inorgoglissero. Covi, in taluni, la "morbosità", resista il bilico del "peccato": qualcuno sèguiti a sapere che la via attraversa l'"inferno", se dall'inferno vuole uscire. I più timidi. Nel batticuore dell'erezione azzardosa, nella trepidazione della vagina difficoltosa. Guai alle slot-machine dell'orgasmo, guai ai flipper dell'eiaculazione. Nessuno restituirà loro l'avventura e la conquista scialacquate. La dialettica è nell'ambivalenza dei desideri e dei terrori, nel porsi in dubbio del sangue, nel negarsi/profondersi dei corpi. Ogni ritualità ha oltrepassato, verso l'interno, i confini delle scorze, cortecce, epidermidi. La drammaturgia è ormai viscerale. Un ciclo sta per concludersi: all'origine, il corpo sacrificato proiettò la pena della manque e la premonizione dell'intierezza su tutte le figure in cui il sacro prese forma; ormai l'eclissi del sacro preannuncia la sintesi dello scontro ultimativo, conquistata dalla corporeità prossima all'essere, al di là dell'alienazione istintuale e al di là della alienazione razionale. Hic Rhodus, hic salta. Ma il piede che si carica dello slancio conoscerà, prima di lasciare la proda dello Stige, la forza contenuta nella forma della sacralità: l'orma profonda del lunghissimo slancio, verso la conquista reale dell'essere nella

vita, oltre. Tra gelo e febbre, sentiamo tutti che questo è un tempo solenne. Siamo noi gli assorti "spiriti ansiosi", quando l'attesa è della forza, quando il sacrificio che si prepara è quello della morte. Siamo noi i sicari, i giustizieri, finalmente i vendicatori: cerchiamo la gola, i testicoli della morte. Sono nostri l'urlo, il salto, il colpo che stronca o eviscera, dobbiamo rivenderli. Corri, corri, spettacolo (1), alla tua morte nel tuo fine.

24.

"L'esperienza mistica legata a certi aspetti delle religioni positive, si contrappone a volte a quest'approvazione della morte fin dentro la vita, in cui vedo il senso profondo dell'erotismo. Ma la contrapposizione non è mai necessità. L'approvazione della vita fin dentro la morte è una sfida, e ciò tanto nell'erotismo dei cuori che nell'erotismo dei corpi: una sfida alla morte lanciata dall'indifferenza. La vita è accesso all'essere; se la vita è mortale, la totalità dell'essere non lo è. La vicinanza della totalità, l'ebbrezza della totalità, domina la considerazione della morte. In primo luogo, il turbamento erotico immediato ci conferisce un sentimento che supera ogni altro, per cui le cupe prospettive connesse alla condizione dell'essere individuale cadono nell'oblio. Poi, al di là dell'ebbrezza connessa alla giovinezza, ci è dato il potere di contemplare la morte in faccia, e di scorgervi infine l'apertura alla totalità inintelligibile, inconoscibile, che è il segreto dell'erotismo, e di cui solo l'erotismo possiede la chiave" (ibid., p.p. 31-32). Rifletta ciascuno da par suo di fronte a questa parole di Bataille. Ha la potenza ieratica di un esorcismo. E ne ha la debolezza terrorizzata. E' la parola di un nemico, raccolto in positura di combattimento dinnanzi al varco che intende nascondere. Immediatamente al di là di questo servo-soldato di Cristo, si apre la via per comprendere, per iniziare ad accedere. Sappia ciascuno vedere questa figura di guardiano, così vicino allo spazio della luce da esserne compenetrato e scolpito. Scelga ciascuno il punto dove colpire. Questa "parole" che esorcizza l'amore, questa figura illuminata del

divieto alla luce, è in ciascuno di noi (nei migliori dei casi).
Facendola fuori, si procede.

25.

"Come ho detto, l'erotismo appare ai miei occhi come quella condizione di squilibrio in cui l'essere pone se stesso in forse coscientemente. In un certo senso, l'essere si smarrisce oggettivamente, ma allora ecco che il soggetto si identifica con l'oggetto che si smarrisce. Se è necessario, potrei dire che, nell'erotismo, IO mi perdo" (ibid., p. 37). Certo: è necessario. Ma l'Io che si perde nell'erotismo, l'Io che "tenta" di perdersi, è forse il soggetto reale? E chi è colui che si identifica con l'oggetto "che si smarrisce"? Quelle bataille! Chi vuole perdersi? Chi conquistarsi? Liberarsi dell'Io, questa è la battaglia. Perdere le proprie catene, corpi di tutto il mondo, di tutta la preistoria. In quel getto minimo? In cui il cinismo dei proverbi vuole ravvisare il pianto (omne animal post coitum triste)? Ma dov'è, dove è stato nascosto lo scatto, il golpe dialettico che rovescia come una clessidra i termini del tempo, mentre l'impresa è in corso, e fa sì che più proceda, più torni sui suoi passi? Il soggetto è colui che conquistando l'estasi, realizza il potere di esserci. Colui che si fonde, coniugandosi con la totalità. Che importa, per un istante, se tutto "oggettivamente" si raggruma in un poco di umore sparso, se di tanta vastità e di tanto fulgore non resta che l'affanno di chi, ritrovandosi, si sta perdendo? Ma si sta perdendo: fu un istante. La continuità è il non-essere, il tempo di ferro e di carta del Capitale, l'obbligazione contratta e che contrae, il Nome del Padre, l'affermazione della morte continua nella vita intermittente, l'Io tuo signore nella schiavitù ignominiosa, l'animale che si raggrinza, le pudenda che si imbavagliano, la nevrosi l'ossessione la paranoia la melanconia la ciclotimia: la diagnosi che "spacca il cuore della gnosi". L'Io è colui che "non può".

26.

"Ma la volontarietà della perdita implicita nell'erotismo, è flagrante: nessuno penso ne dubiterà" (ibid. p. 37). Di questa certezza indubitabile si armarono i divieti: che non si perdessero, gli IO miserabili, o il tempo sarebbe esploso. Sorsero le figure assorbenti dei numi. A dio, a dio! Ma addio, numi e dèi: siamo al dunque. Più miserabili e più sperduti che mai, perché così vicini alla perdita liberatoria dell'Io, così vicini ad essere, corpi fusi nell'aurora della totalità. Come rideranno, i liberi, i finalmente uomini, della goffaggine d'ogni "signore", essi che saranno la signoria e la conoscenza, la potenza creatrice e il fine manifesto.

27.

"L'esperienza conduce alla trasgressione compiuta, alla trasgressione riuscita, la quale, se mantiene la proibizione, la mantiene per "trarne piacere". "L'esperienza interna dell'erotismo richiede, da parte di colui che la compie, una sensibilità per l'angoscia che fonda il divieto altrettanto grande che per il desiderio che induce a infrangerlo". E' questa sensibilità "religiosa", che sempre lega strettamente desiderio e timore, piacere intenso e angoscia" (ibid., p. 45). "Aufheben", ma degradato alla balbuzie della coazione a ripetere. Abbiamo dovuto impararlo - inorridendo - che "le cose" (le "cose" della sessualità, le miserabili cose) stanno anche così. Ma per sapere che non è solo così, saperlo con il furore eversivo del corpo insorgente, nella ribellione alla ratio livellatrice; saperlo nel sogno, nell'incubo, nello struggimento con cui sentiamo l'estasi abbandonarci, l'essere recedere, il volto amato, lo sguardo amato, ricoagularsi, la vicinanza allontanare, l'affermazione negare, la verità smentirsi, la certezza rovesciare lo stomaco del dubbio. Tutti inchiodati alla "macchina" dove il divieto s'incrocia col desiderio? Tutti appesi alla ruggine e alla cancrena di questa parodia della dialettica? Militari di Cristo, tenetevi la vostra squadra euclidea, i perpendicoli retti, da sempre la croce ortogonale sbarra

la curvatura degli spazi. Chi può soffrire l'angustia di questa ragioneria, come ridurre l'onore del vero a questa equivalenza da bottegai francesi? La "sensibilità religiosa": ma può religare davvero qualcuno a un tariffario siffatto dell'Eros? Certo, essere è trasgressione: spezzatura dell'ingorgo, dell'occlusione. Ma l'infrazione-effrazione, l'uscita dalla prigione del sé, la perdita volontaria dell'Io, l'accesso battagliato all'essere, l'uccisione dello sbirro negatore, l'insurrezione, la sortita: a che varrebbero, se non immettessero immediatamente in una dimensione inequivalente, se non annientassero d'un colpo ogni ratio compulsiva, se non cancellassero ogni misura (se non smisurassero), se non irrompessero nella totalità, oltre ogni limite, ogni meccanica causale ed ogni suo sistema, ogni bilanciamento speculare, ogni nozione di ritorno, di ricaduta, di ripetizione, di riciclaggio, di identità, di contrari? Se non introducessero alla dimensione sovra-preistorica del processo, se non rivelassero il senso unitario dell'incedere, se non dimostrassero lo splendore, irriducibile a qualsiasi pretio, dell'individuo totale, inequivalente, l'individuo-mondo, l'essere invisibile dalla "mondanità" degli "individui" dimidiati?

28.

Come il don Juan Yaqui di Castaneda (C. Castaneda, "A scuola dallo stregone", Astrolabio), Bataille non vede la grandiosità di ciò di cui parla e di ciò che sperimenta (2), ma vede "la regola": il senso del procedere s'acceca così al suo stesso fine, proiettando innanzi a sé, per non vedersi, l'immagine speculare della liturgia donde prese avvio, nella mondanità ormai remota (e così restituendosi, religato, alle ceneri da cui era sortito). Coerentemente, Bataille procede, nel campo minato dell'erotismo, affermando di cercarvi ciò che asserisce d'essersi lasciato alle spalle: lo spiritualismo, la religione. Procedo infatti in un'armatura di crociato. Non mente, e torna a suo onore. Nessuno che sia radicale (che abbia attinto alle radici del dramma, disfacciandosi di ogni psicodramma) consente senza porsi in guardia a un uso neutrale della parola religione. Esca Ulisse dal cavallo di Troia, lo riconosciamo all'odore. Scopra il volto, respiri lo

zolfo, affronti il rischio della lacerazione a ogni passo. Ogni astuzia è denudata per sempre.

29.

"L'"esperienza interna" dell'uomo ha luogo nel momento in cui, rompendo la crisalide, l'uomo ha coscienza di infrangere se stesso, non già la resistenza oppostagli dall'ambiente esterno. Il superamento della coscienza oggettiva, che delimitava le pareti della crisalide, è legato appunto a questo rovesciamento" (Bataille, op. cit., p. 46). Ab initio, la resistenza non è dell'ambiente esterno, ma dell'oggettività interiorizzata, della regola che ti commette implacabilmente in una costellazione oggettiva, separandoti innanzitutto da te, e facendo sì che ti "senti" e ti "guardi" come l'altro che sei tu. L'ambiente esterno, nel vissuto, viene dopo: è la catena (la concatenazione) causale, la "machina" (per chi vi si appende, la croce), il "dato" (cui sei dato, consegnato), lo pseudo-destino. Se ciascuno non fosse innanzitutto prodotto come il prigioniero nella crisalide - la larva dell'essere denegato, la larva che deve e non può, la "larva d'uomo", seme del futuro detto non tuo, seme dell'al di là mediato dalla morte, seme del valore vigente nel disvalore - nessun "ambiente esterno" riprodurrebbe, per un istante di più, la regola del divieto. Inutile cercare, nella catena causale, il punto d'origine: il pensiero lineare semplicemente non può rendersi conto delle strategie del processo, in quanto ne è il divieto prodotto a percepirle. La dialettica, sa intuire il processo, la sua dinamica ciclica, il gioco delle interazioni e delle retroazioni. Non qui intendo parlare di ciò. Ogni bambino sa, d'altronde, di che parlo: ogni bambino ucciso che resiste a spiegarsi nei sogni, rifacendosi strenuamente al principio, che è il principio della sua fine d'uomo. Si nasce alla morte, questa è la "vita", questa la catena micidiale dei giorni, la quotidianità del non-essere. L'introito è il sacrificio di sé. La continuità il lutto di sé. L'intermittenza dell'essere, l'insurrezione, la resistenza, la vera guerra civile, all'interno del palazzo dell'Io. Nessun Io gode nessun piacere. Al piacere - "sintomo dell'essere" - l'Io è sempre "l'altro". Nessuna

liturgia, nessun cerimoniale schiude all'Io l'accesso della gloria, nulla introduce il nulla nella totalità manifesta. "Esteriorità" e "interiorità" collimano, nella scorza riflettente della crisalide, corteccia e corpo straniato. Il piacere, la gioia, la gloria dell'essere, negazione della negazione, affermazione della soggettività denegata, spezzano in un solo movimento i sigilli alla cella della corporeità, le mura dell'edifizio-Io e le porte del Palazzo d'Inverno; la regola interiorizzata e la legge, sua caricatura; il Nome del Padre e l'icona di dio; il forziere dei pubblici segreti e il tabernacolo delle banalità più esclusive. C'è ben altro nella dialettica reale, di quanto lo speciale Bataille voglia far intendere, con le sue equazioni e valenze derisorie, nihilista coerentemente cristiano.

30.

Per Bataille, dall'Australopiteco all'Homo faber, dall'Homo faber all'Homo sapiens, il farsi della specie coincide con il rifiuto della violenza (cfr., in op. cit., il cap. II, 'Il divieto e la morte', p.p. 47-56), rifiuto terrorizzato e fascinazione solenne insieme. Che la specie sui generis degli uomini si fondi su un inaudito rimando della vita, e che immediatamente la violenza stia a realizzarlo nel sistema più pragmaticamente annientatore mai conosciuto nel regno animale, il crociato non sospetta. Resta da intendere come possa, a partire dal rifiuto della morte, capire quale enigmatico rovesciamento presieda al divieto d'essere, da cui per trasgressione procede a suo dire esclusivamente ogni incedere nell'estasi. La violenza perpetrata contro la soggettività totale (e totalmente fusa nella presenza corporea) dell'infante, non è forse l'evidenza più certa di una devozione al non-essere che coniuga immediatamente ogni sussistenza alla perdita del sé totale, della presenza corporea, alla morte, la morte-in-vita, mentre, e nella medesima stasi (il raffrenamento coatto di ogni incedere), proprio nella morte si indica con tutta l'enfasi della religione necrofora l'estremo passo che immette alla totalità, alla comunità cherubica degli scorporati?

31.

L'evidenza dispiace a chi non ha l'animo di affrontare davvero la bataille. Ciò che il raccapriccio per il cadavere (3) suggerisce ai vivi, è la colpa dell'uccisione continuata di cui sono vittime e correi, nella violenza biofoba della "vita" quotidiana, nell'"ordine" del lavoro penitente, produttore del tempo nato perso e degli spazi delineati dalla carcerazione. Le salme che la specie comincia e non finisce più di seppellire sono la testimonianza insopportabile di quanto i vivi seppelliscono ogni giorno in sé: di quanto resta di ogni "vita" erogata, salma-statua eloquente del tempo perduto. Qui sì, "funziona" una facile simmetria; qui l'allegoria ha l'evidenza di un materialismo storico innestato direttamente sulle braci inconsumabili dell'istintualità, sotterrata ma persistente: sulla sapienza sotterranea della corporeità che matura il suo lungo salto al di là dell'"animalità" e della "civiltà" insieme.

32.

Perché non sia più una necropoli, occorre che la comunità umana cessi di identificarsi con i "suoi" morti. Che la colpa di non-essere venga inumata con essi, nella fine della preistoria, nella fine del tempo di produzione. La corporeità enigmatica della salma, vista dall'orrore di sussistere scorporati, alienati alla presenza in-stante, fu la figura di dio, l'idolo archetipo. Il terrore fu di chi restava, abbandonato al sopravvivere. Del quale guardava il senso freddato, irrevocabile.

2

... fin che l'amore toglie, in piena assenza d'oggetto, la riflessione, strappa all'opposto ogni carattere di un estraneo, e la vita trova se stessa senza ulteriore difetto. Nell'amore è ancora il separato, ma non più come separato: come Unificato; e il vivente sente il vivente.

Hegel

33.

[Premessa. La "famiglia" è uno strumento di produzione, storicamente delimitato, della soggettività fittizia. Una superficiale conoscenza della storia basta a rivelarla come una funzione accessoria e di secondo grado, rispetto alla produzione originaria dell'alienazione della soggettività reale alla "persona (maschera) sociale", produzione radicata a partire dalla creazione dell'utensile-linguaggio, in cui la specie realizzò materialmente l'inizio del movimento che la separò dalla condizione animale. La costellazione familiare è dunque già un prodotto culturale. Il suo apparire, ai sensi stessi, come l'origine e la cosmogonia, procede direttamente dalla lacunosità dell'immaginazione alienata. Il superamento dell'alienazione non consisterà semplicemente nell'abolizione della famiglia, ma nella capacità conquistata di demistificarne la tenacissima opacità di feticcio dell'origine apparente. Qui e oggi, la lotta è ancora, ancora per poco, contro il potere della sua seduzione all'annientamento.]

34.

Il desiderio di superare la miseria della coppia è un'evidenza che emerge non appena inevitabilmente ogni coppia si aliena dalla cognizione dialetticamente vissuta dell'estasi, quanto basta a riprecipitare ciascuno dei suoi componenti nel vuoto problematico del suo "sé". Non altrimenti da come la caduta individuale nel carcere della presenza alienata al suo senso, coincide sempre con una restaurazione storicamente imposta dell'architettura dell'Io (il "sopravvivere", dopo un movimento vitale, esprime sempre l'alternativa reale della sua ambiguità sensibile: la presenza come suicidio immanente e come premessa a ulteriori movimenti vitali), il serrarsi della clausura "nuziale" attorno agli amanti, che con tanta efficacia, mostrandoli come un "pieno plastico", li svuota di ogni sostanza, è un prodotto automatico della macchina sociale: nessuno

può sperare di sfuggirvi definitivamente senza che sia stata prima distrutta la macchina, definitivamente.

35.

Illudersi di superare la miseria claustrofobica della coppia aprendo l'"in sé" della coppia come un barattolo, e aprendolo dal basso, significa accontentarsi dello sgorgare melanconico di qualche liquido seminale, per svenderlo al primo acquirente come l'elisir della gioia socializzata. Non c'è coppia che possa resistere alla chiusura del suo "in sé". O vi muoiono entrambi i componenti, divenuti oggetti del vincolo che li con-trae alla necrosi, o vi impazzisce almeno il meno morto, dando mano allo strumentario del sacrificio fallico, più o meno metaforicamente. A ragione Cooper afferma che prima di amare un altro, ciascuno deve riuscire ad amare se stesso. Ma, dell'impresa di amare, fa un torto, quando, da questa banalità di base, estrapola un'apologia della separazione che ne liquida in limine ogni senso di superamento dialettico.

36.

"Tutto ciò che dobbiamo fare è sperimentare quanto più completamente possibile un amore estatico in una completa separazione" (Cooper, op. cit., p. 118). "Nel secondo capitolo di questo libro ho definito l'amore come basato su un'azione corretta tesa a stabilire una separazione" (ibid., p. 107). Il passo più rivelatore in questo senso, contenuto nel secondo capitolo, è il seguente: "Il consueto stato di cose è che l'io brancola vacillando nel mondo familiare che è sia dentro che fuori della sua mente, e poi entra incespinando nel mondo che è al di fuori della sua famiglia. Trova che questo mondo cerca di essere il più possibile simile al mondo familiare che ha precedentemente conosciuto, proprio come il mondo familiare cercava di uniformarsi il più possibile al mondo esterno. Sembra che non ci sia alcuna differenza degna di nota tra i due, a meno che l'io, l'individuo, non sia capace di inventare questa

differenza. Se l'individuo si rende conto di questo, che in realtà l'essenza dell'essere una persona noiosa consiste nel non aver oltrepassato, con l'immaginazione per lo meno, i limiti orizzontali della propria famiglia, e nel ripetere o colludere con ripetizioni di questo sistema restrittivo al di fuori della famiglia; che, in breve, "essere una persona noiosa significa essere membro di una famiglia, trovare la preminenza della 'loro' esistenza nel riflesso dello specchio anziché in ciò che vi si riflette"; allora l'individuo può ritornare dove era partito e cercare di incontrare se stesso, corteggiare se stesso, e sposare se stesso. [Segue schema topografico.] Naturalmente quando l'individuo ritorna al suo Io la sua visione è distorta da una serie di rifrazioni attraverso gli altri prima al di fuori e poi all'interno della famiglia, e, sempre attraverso gli altri, all'interno come all'esterno della sua mente (sempre accompagnata dalla percezione di una differenza se non da una determinante consapevolezza). Infine, tuttavia, quando questo progetto è stato portato a termine, l'Io incontra se stesso in un deserto mondo interiore - tutti gli altri sono avvizziti per le irradiazioni del suo spirito, ed egli vaga da solo nel deserto, trovando sostentamento nella pietra che succhia e nella cenere che assorbono i pori della sua pelle. Poi, se vorrà un'oasi, ne costruirà una tra le collinette della sua sabbia con le lacrime che versa. Allora potrà invitare un'altra persona a raggiungerlo per trovare in lei sostegno e per fornirglielo. Ma rimarrà sempre nel deserto perché questa è la sua libertà. Se un giorno non avrà più bisogno della sua libertà, allora anche questa sarà la sua libertà. Ma in ogni caso il deserto rimane" (ibid., p.p. 41-42).

37.

La superficialità tutta mondana di Cooper - in confronto al quale la feroce ideologia del profondo di Lacan appare come l'alta statura di una maîtrise monumentale - si tradisce nella frivolezza dei termini di cui fa uso: "Se l'individuo si rende conto di questo, che in realtà l'essenza dell'essere una "persona noiosa" [...]" (corsivo mio); "in breve, "essere una persona noiosa significa essere membro di una

famiglia, trovare la preminenza della 'loro' esistenza nel riflesso dello specchio anziché in ciò che vi si riflette"; [corsivo di Cooper] allora l'individuo può ritornare dove era partito e cercare di incontrare se stesso, corteggiare se stesso, e sposare se stesso". Lo specchio, in simile contesto, non è quello tragico e lampeggiante di Lacan. E' proprio lo specchio del salotto-comune, dove un Io così privo di immaginazione da sentirsi "individuo" (essere indiviso) può cogliersi in tutto e per tutto come "persona noiosa", e in questa lussazione della presenza pensare che la colpa sia tutta di papà e mamma, interiorizzati al punto che lo specchio li rimanda in primo piano, anziché riflettere la desolazione, assai più tragica, del salotto-comune in cui lo psicodramma ha il suo luogo "naturale". Non può meravigliare che quest'Io, ritornato donde era partito a cercare di incontrare se stesso, non trovi che la consolazione di "corteggiare" se stesso e "sposare" se stesso. Né meraviglia il fatto che "quando questo progetto è stato portato a termine, l'IO incontra se stesso in un deserto interiore - tutti gli altri sono avvizziti per le irradiazioni del suo spirito [lo "spirito" doveva pure tradirsi, onnipresente com'è in ogni psicagogia], ed egli vaga da solo nel deserto trovando sostentamento nella pietra che succhia e nella cenere che assorbono i pori della sua pelle. Poi, se vorrà un'oasi, ne costruirà una tra le collinette della sua sabbia con le lacrime che versa. Allora potrà invitare un'altra persona" ecc. Questo deserto da turismo del malessere, non poteva finire che con un "invito". Tuttavia l'Io "rimarrà sempre nel deserto perché questa è la sua libertà. Se un giorno non avrà più bisogno della sua libertà, allora anche questo sarà la sua libertà. Ma in ogni caso il deserto rimane". E' tempo che ciascuno si assuma le responsabilità del "materialismo" delle metafore e delle immagini di cui fa uso. Al linguaggio è dovuto questo riconoscimento di verosimiglianza concreta, oltretutto un doveroso scavo nelle sue stratificazioni archeologiche. Dietro il deserto "turistico", c'è la spiaggia infantile, ma dietro e "sopra" entrambe c'è la più seria e consapevole reviviscenza dell'anacoresi, dell'ascetismo religioso. Il film neo-cristiano si sceneggia secondo queste sequenze: ai tremori dell'"Io", della "persona "noiosa"" (dove l'attenzione è puntata sul fatto che risulta annoiante, piuttosto che al fatto di come e perché si annoi), dell'"individuo",

significativamente indicati come sinonimi (nel "nome del padre", tutti i figli sono alter ego), fa, nello specchio, da sfondo l'incombente coppia parentale dei fornicatori-castratori, in una prospettiva che conduce, attraverso l'uscio schiuso della casa paterna, a scorci di un paesaggio di stato disposti a svelarsi come la collusiva e ripetitiva dilatazione di quell'interno familiare. Che fare? Imboccare incespicando quell'uscio, beninteso attraversando lo specchio. Verificato che tra "esterno" (in senso filmico) e "interno" non vi sono differenze degne di nota - "a meno che l'io, l'individuo, non sia in grado di inventarne qualcuna" - l'io-individuo-persona-noiosa torna a casa a cercarsi, si trova, si corteggia, e si sposa con se stesso. Avvengono naturalmente distorsioni visive e rifrazioni attraverso gli altri, secondo il canone psichedelico. A questo punto, il protagonista si trova nel deserto - gli altri sono avvizziti, per quei fiori che erano, irradiati dallo spirito, evidentemente santo, dell'eroe - e di fatto l'io è l'anacoreta che sopravvive prodigiosamente in modo fachiresco. E' in grado, se vuole, di costruirsi un'oasi fra le collinette della sua sabbia con le proprie lacrime. E' in facoltà di invitare un'altra persona a raggiungerlo per trovare in lei sostegno, e per fornirglielo. Ma il deserto è irreversibilmente la sua libertà. A meno che non senta di non averne bisogno, il che costituirà una libertà di secondo grado. Comunque, il deserto rimane il luogo sacro all'avvento. E' tutto.

38.

"Al di là della distruzione futura, che ricadrà pesantemente sull'essere quale io sono oggi, che ancora si aspetta di essere, il cui senso anzi, piuttosto che quello di essere, è quello di attendere di essere (quasi che non fossi la presenza che sono, ma l'avvenire del quale sono in attesa, e che tuttavia non sono), la morte annuncerà il mio ritorno alla purulenza della vita. Così posso presentire (e vivere nell'attesa) quella purulenza moltiplicata che, per anticipazione, celebra in me il trionfo della nausea" (Bataille, op. cit., p. 65). Assolutamente geniale, questa proposizione erompe inattesa dalle pagine in cui Bataille rimastica il bolo indigeribile dell'equivalenza

tra interdizione alla violenza e interdizione all'erotismo. E' qui che pronuncia il suo proprio oracolo, qui trae somme che non sono d'evasione fiscale. L'essere che ancora si aspetta di essere, il cui senso anzi, piuttosto che quello di essere, è quello di attendere di essere (quasi che non fossi la presenza che sono, ma l'avvenire del quale sono in attesa, e che tuttavia non sono): costui è l'io fallimentare che vive di credito, erogando la propria presenza devalorizzata al riscatto di una riscossione sempre fuggente - come non vedere, in sintesi, nel flash mirabile, l'autoritratto del cristiano e l'identikit del capitale fittizio? - finché "la morte, annunciando il mio ritorno alla purulenza della vita", rende così possibile "presentire (e vivere nell'attesa) quella purulenza moltiplicata che, per anticipazione, celebra in me il trionfo della nausea". Ecco che cosa, orripilato, seppellisci. La vita pullulante dei vermi, dalla dissoluzione del tuo corpo, ti appare melanconicamente come l'irrisione oscena a tanto perdurare in aspettativa, cumulando meriti valorizzati dai dubbi. (Confer passo successivo, ibid., p. 65.)

39.

Eccola, la vita, brulicare quando l'io "è" dileguato. Miserere nobis. In hoc signo. Sic transit. Il disordine ferino, o il brulicare purulento: contro questo, l'"ordine", la regola. Per non vedere, in quel transire di animali in vita, la coerenza impietosa ma rigorosa del bios, il limine da superare traversando, vincendo angustia e orrore, l'ordine insufficiente all'agognata signoria di sé, cui opporre, in un lungo corso di messe a prova, sanguinose e temerarie architetture di disordine, verso la sortita al sommo, nell'ordine superiore della coerenza totale conquistata. Ma la ratio, la produzione, il valore, l'accumulazione, la signoria edificata sulla povertà, le miserabilia: "questo è il disordine". Il dominio del morto sul vivo. La prigionia del desiderio, la schiavitù del bisogno stravolto, l'orribile storpiatura degli infanti, la legge della rapina, del sacrificio, dell'assassinio, la guerra, l'orrore dell'umiliazione e della menzogna: questo destino generalizzato di violento disordine, di

violazioni alla coerenza organica, questa "fabbrica" contro natura di biopatie.

40.

"Troppo spesso dimentichiamo gli sforzi che abbiamo dovuto compiere per imporre ai nostri figli le avversioni che ci hanno costituito quali uomini" (1). "I nostri figli non partecipano nelle nostre reazioni da soli, spontaneamente. Possono provare avversione per un alimento, e lo rifiuteranno: ma dobbiamo insegnare loro, mediante una precisa mimica, e se occorre mediante la violenza, quella strana aberrazione che è il disgusto, aberrazione che ci tocca al punto di esserne sconvolti e il cui contagio ci è stato trasmesso "dai primi uomini", attraverso innumerevoli generazioni di bambini sgridati" (ibid., p. 66). L'oscenità degli organi genitali. "Inter faeces et urinam nascimur". Di tutti questi sacri e imposti disgusti, ne sanno qualcosa le meretrici.

41.

Come piangono, gli "uomini", nel gorgoglio del piscio chiamando la mamma. Come si allattano all'orifizio. Ma ormai, è cosa pubblica: i produttori del vizio surgelato in rappresentazioni (che più sacre di così mai ne ha vedute il mondo) hanno saccheggiano tutti i Krafft-Ebing, gli archivi di polizia criminale, i confessionali, gli schedari degli psichiatri; ed eccole, le "vergogne", fotografate a colori, patinate, ecco in controluce il rivolo quasi georgico di piscio, fin nel bacile di plastica, eccola la nascita prodigiosa dello stronzo, nel caramello della ceramica e del nylon. Dov'è più la nausea? Cosa ne vanno facendo del mistero, del divieto, che messa celebrano questi pii maîtres? Run, run, show! Al cinema accanto, teste volano in un bengala di sangue, mani di principesse strappano, in un sol gesto gratiae plaenum, stomaci, fegati, quindi si leccano le dita con lingue rosee, di gattine. Le stesse, sui glandi. I rivoli di sangue e sperma convergono. Proiettate, proiettate, qualcosa ne rimarrà. Persuasi di

giocare con la sacra merda (feci-oro), giocano col fuoco. Che cosa vanno imparando i figli di questi fedeli della nuova messa spettacolare? Dove troveranno la forza del disgusto? In nessun luogo: è finita, sta finendo, la regola del divieto. E' cominciata, sta cominciando, la coerenza del voler vedere. Il sesso è il sesso, la morte la morte. Il processo, doppiato un limine, avanza a ritroso. Dalla rappresentazione verso la nuova verità. Nel tempo enormemente dilatato del pornoshow ciascuno scopre di assistere alla tortura di tutta la propria "vita", inchiodato alla sedia della sua perpetua astanza finalmente rivelata.

42.

La scoperta della dissacrazione introduce lentamente ai contenuti celati dietro le figure fittizie della sacralità. Nel momento storico in cui tutto trapassa nel mercato, l'anticipazione del vero che ivi sta caricandosi la trovi sul banco del mercato. Il capitale, divelta ogni ambiguità, gioca di planimetrie, stampa ogni sorte in piano. Sbudella, sprema fuori, spiaccica, pressa. Ogni "vita" è un imbuto che scodella il terrorizzato "figlio" in quel deserto, in quella piattitudine. Ma pur sotto i colpi quotidiani del maglio, pur nella pressione rotativa della continuità, i corpi ritrovano spessore. Solo le cose restano quello che erano: simulacri di falsa dimensionalità. Squartata, spiaccicata, dissezionata, esibita, la miseria di essere solo così si impara. Niente è più efficace della contiguità manifesta. Niente fa scattare più rapidi nessi e sintesi delle analogie disvelate. Crollano a perdifiato quinte, scenari; si eviscerano i sogni e le memorie più segrete; e doppi fondi, scantinati, passaggi segreti, cantine, soffitte, cessi, sgabuzzini, sottoscala, cellette, cabine, biscanti, vialetti, androni, angoli di giardini, forre, cespugli, dune, tutto è come da una potenza centripeta risucchiato sul posto, violentemente convocato, strappato alla memoria, dissacrato, disvelato, estirpato dall'unicità, dall'angosciosa prelibatezza garantita dall'unicità, e qui pubblicato, rovinosamente, impudentemente. E' fatta violenza indicibile al più violento dei "sentimenti": la vergogna di sé. Non dico sia questo il migliore dei

modi di procedere, dico che è il modo storico, concreto, materiale, con cui la logica del profitto attinge alla banalità terribile della prigionia e del dolore, e dico fermamente che non poteva esimersene, e che ne pagherà le conseguenze.

43.

Il dissequestro della sessualità operato dal capitale non poteva non avere questo aspetto di stupro glaciale. Non poteva che rivelarsi devastante e ammorbante. "Ma perché tale era la materia". La fedeltà obiettivante è indiscutibile. E' proprio questa fedeltà, che agghiaccia e violenta. E' questo "no, no" di disconoscimento, questo assistere irrigiditi come condannati ad ascoltare la diagnosi, che dimostra l'onestà paradossale dell'operazione. "E' altrimenti, è di più, è di meno": non è mai vero. E' così. La "materia": è questa. Ed è bene che si veda, in tutta la sua "miseria" e "ricchezza" insieme, stampate in piano. Certo che c'era di più. Anche nel culto dei morti c'è di più che la morte. Ma è tempo che finalmente si sappia: la prigionia è fra quelle figure del lutto e dell'angosciosa deprivazione. Quanto manca, è venuta l'ora di conquistarlo altrimenti che nel cullarsi nel culto vergognoso del sogno proibito.

43 bis.

Guardino, i radicali, tutto il campionario. Vi riconoscano la propria debolezza e i punti di partenza dei propri desideri. Ve li troveranno, l'una e gli altri. Ma guardino senza tremare. Niente sogghigni, niente tentazioni di classificazione. Al di là dell'ira, della vergogna, del disprezzo, dell'estetica, del "buon gusto", della mistificazione. La collera è un'altra da quella che fa stornare lo sguardo. La collera scenda a far luce negli scantinati. Si trovi, la collera, si riconosca. Riporti su il bambino che frigna. Su, alla faccia, su, agli occhi. Su a vendicarsi e vendicare. Su, a dire il vero, finalmente.

44.

Seme e sangue confluiscono. Il morto attizza la nostra colpa e incarna eloquentemente il nostro credito; il vivo-morto sequestra nella torre-teatro dell'IO la chiave dell'estasi. Sentiamo tutti di avviarci verso una resa dei conti orgiastica, verso uno spasmo dei destini che è esecuzione e liberazione. Il morto che fu dio, perché il vivo s'impietrisse, nell'attesa di un proprio avvento, finché morte non ne svelasse la scaduta illusione. Ma il morto di oggi, dissacrata ogni traccia del procedere, al terminal nihilista del progressismo, disvelata ogni orma d'onore dai Verbi spesi, il morto di giornata, la salma quotidiana gravida di tutti i sensi morti, chi è, se non la "machina", l'ordigno in noi interiorizzato, che si ricarica di noi, il capitale giunto alla sua putredine? E che può fare ormai, se non ostentarsi, potente solo della sua sterminata oscenità e barbarie, della sua incredibile (e perciò non creduta e non vista, non ancora intiera) "banalità spalancata", immane vuoto a perdere, a fronte di millenni di dolori. Spalancarsi, indicarsi come il gorgo, il vuoto, la fine. Rivelarsi. Prodursi come sbigottimento, e inattività. Come il trionfo dell'impotenza maniacata. Di questo sono vuoti anche gli occhi degli angeli, i militari disarmati del "Beautiful People".

45.

La distruzione realizzata dal capitale è irreparabile. Niente di ciò che esso ha devastato né può né deve essere restaurato. Tutto si troverà, cercandosi. Ma perché possa farlo, occorre che il senso di tutto il cammino preistorico si ricapitoli nella cognizione della manque. Ciò che ci manca, indica la via. Le mutilazioni sono i segni. Nessuna pacificazione col presente è possibile. Coloro che osano amarsi, scoprono il labirinto in cui si addentrano. Tutto ciò che un momento di vera conquista, un momento di incertezza revoca, un momento di viltà capovolge. "Prendersi" è una sfida continua alla perdita: di sé nella pietra desertica dell'altro, dell'altro nel gorgo paludoso di sé. L'amplesso, è un duello tra pieno e vuoto, e non

certo nel senso codardo della virilità fallica e della femminilità avviluppante. Ben altra la dialettica!

46.

"La falsa coscienza [...] emblematica di quel segreto patto suicida stretto dal nucleo familiare borghese, quel nucleo che si autodefinisce 'famiglia felice'" (Cooper, op. cit., p. 9). Già non più. Da quando l'autocritica è il bisturi castratore del terrorismo terapeutico, l'autodefinizione è, senza equivoci apparenti, di "famiglia infelice", affinché con l'infelicità gli ergastolani, identificando la propria genesi con quella delle loro catene, sempre più si familiarizzino. La via dell'ospedalizzazione generalizzata procede da questo capolinea: la costellazione della genesi diventa sigla, e sintesi liquidatoria, del periplo infernale. A morte quei dubbi astronauti dell'estasi dai cui orgasmi, se mai ci furono, precipitò l'extraterrestre nella culla di Procuste. La luna era di fiele. Purché si inumi più profondamente nell'oblio colui che era pur nato. Il "vivo", finalmente, prende il luogo del Morto, del Sacrificato, da quando siamo tutti popolo di crocefissi. Il dubbio ortogonale alla disperazione: questa la croce.

47.

"Che la morte sia anche la giovinezza del mondo, ecco un'affermazione che l'umanità è concorde nel respingere. A occhi bendati, ci rifiutiamo di vedere che soltanto la morte assicura senza posa un rinnovamento, in mancanza del quale la vita declinerebbe" (Bataille, op. cit., p. 67). Ed è il contrario che si è avverato. E' l'aver visto la morte sopra tutto, la morte come fine, è questo che ha vibrato gli uomini, in un movimento non di ripulsa e di fuga, ma di aggressione armata, di volontà di superamento. Insinuando nei quali, certamente, l'orrore, il contrappeso dialettico, il "prezzo". Ma orrore essenzialmente del limite, indicato senza posa dalla prigionia d'ogni animale nella sua identità di dipendenza; dipendenza

dall'habitat, dalla sua "natura" e struttura, dagli stereotipi istintuali, dalla cecità dei somatismi. Questo era, ed è, avere la morte come destino. Questa economia stretta, avara, che avvilita la pienezza del senso istante, questa prigionia nella termodinamica della sussistenza, degli estri riproduttivi, dell'orizzonte metabolico. Questa pochezza della vita, questa imperfezione del bios. Questo essere nel processo, ma cieco alla totalità del processo. Questo sotto-essere, sussistere in un sotto-insieme. Questa coerenza miniata al sussistere, ignara della generalità delle coerenze. Questa istintualità accecata ai propri limiti. Le mutazioni della vita, sintesi eloquenti della dialettica reale in atto tra invarianza e teleonomia, marcano una differenza qualitativa che assegna alla morte il ruolo di zero (anche in senso aritmetico: di moltiplicatore e di riduttore). Il livello di organizzazione è il segno del senso vivo. La complessità: la ricchezza. Anche (e soprattutto) materialmente: habitat ("Umwelt") più vasto, attività più articolata, con-prensione. Come confondere il senso di vita complesso di un primate vivo, col senso di vita elementare espresso dai vermi che brulicano nel suo cadavere? Come non vedere lo scarto qualitativo, non coglierne il significato?

48.

Et tout se tient. Chi vede l'origine come soggezione atterrita alla morte, non può vedere che la morte dietro ogni fine: non può essere che religioso. Ogni religione colloca le chances dell'essente al di là della morte. E' così che l'essere coincide con la fine; il fine, con il cessare di esistere. Avere la fine come fine. In un sistema chiuso, che suggella al di qua della morte il sussistere come un periplo vacuo, un automatismo che ignora il suo fine; dacci oggi la nostra preghiera quotidiana affinché il lavoro appaia meno insensato, si faccia accettare come un accento dell'insensatezza, un attributo della pena del sussistere, un "dovere" che persino ne riscatta e solleva, accumulando meriti-crediti, per la festa dei morti, di là da venire.

49.

La religione occulta l'incedere del processo, nella materialità; si accanisce a stornare l'evidenza dialettica. Chiudendosi come una pietra sepolcrale su ogni presente, schiaccia nella tenebra del non-senso ogni istante che proceda verso l'essenza. L'essenza è interdotta al sussistere. E' questo il divieto religioso. Tutto "deve" venire nel pretesco al di là. Il modo più efficace di combattere la trascendenza materiata del processo: in nome della "trascendenza", dell'immaterialità. Accecare all'evidenza, puntando tutto sulla lentezza efferata dell'evidenza, sull'arco doloroso dell'iter - nascita vita e morte - per riconoscere, in un flash troppo spesso flebile, il senso dell'inganno subito e, nel medesimo istante, l'incedere certo del disvelamento, il passo della storia contro la menzogna. Di questo spreco che è la vita incatenata al lavoro, comporre il feticismo dello spreco.

50.

"Se si considera la vita umana nel suo complesso, si constaterà come questa aspiri fino all'angoscia allo spreco; "fino all'angoscia, fino al limite in cui l'angoscia non è più tollerabile". [...] Poiché al culmine della convulsione che ci forma, la testardaggine dell'ingenuità la quale continua a sperare che quella cessi, non può non aggravare l'angoscia, per cui la vita tutta intiera, condannata com'è al movimento inutile, aggiunge alla fatalità il lusso d'un goduto supplizio. Poiché se per l'uomo è inevitabile essere un lusso, uno spreco, che dire di quel lusso che è l'angoscia?" (ibid., p.p. 68-69) La flessuosità "dialettica" di un passo come questo, e la sua "beltà", non potrebbero stornare più efficacemente la dialettica reale della vita come esperienza angosciosa della manque, e come lotta non inane contro la stasi. Ecco che pur di azzerare il senso del processo e del movimento, storicamente evidente nell'iter della specie e nel superarsi, opponendosi dislocate rispetto allo specchio dell'inesistenza, delle generazioni che si succedono (sempre

significativamente diverse nel dolore), ecco l'angoscia scivolar fuori dall'alveo della manque in cui pulsa, anticorpo in lotta contro l'intossicazione della stasi, venire a collocarsi sull'"accadere", con la connotazione adornativa del "lusso". Che dire di questo détournement "lussuoso" del movimento che è l'angoscia?

51.

"La vita tutta intiera, condannata com'è al movimento inutile, aggiunge alla fatalità il lusso d'un goduto supplizio". Chi può godere di questo lussuoso supplizio, se non colui, falso uomo, che sa di aver patria altrove da questa "valle di lacrime"? Chi deliba il calice fino alla feccia? Chi trionfa, inastato cadavere, nel livore del supplizio? Chi se non il "rospo crocefisso", il corpo di morte, il "cadavre exquis"? Questo non-uomo. Il figlio di dio che viene, a dissacrare la pena, la storica e non inane pena umana di resistere, di desiderare, di sussistere angosciosamente, di conoscersi imperfetti e mutilati nella mancanza, e di lottare e da capo lottare, perché al di là di sé, e non al di là della vita, la mancanza maturi la pienezza, la vita erompa dalla sopravvivenza, il sogno concreto si realizzi, contro la concretezza sempre più fragile dell'incubo reificato. "Al culmine della convulsione che ci forma, la testardaggine dell'ingenuità la quale continua a sperare che quella cessi, non può non aggravare l'angoscia..." La "testardaggine dell'ingenuità". A questo, pur di fuggire il senso della storia, e delle "storie", il verminoso "pensiero" religioso riduce l'esperienza combattuta, la sapienza della lotta, la sola vera e sanguinosa "conoscenza". Del non mai inutile movimento che è l'angoscia, dentro la stasi della non-vita. L'albero della conoscenza, il serpente. Questa la trasgressione: "conoscersi, disconoscendo la fatalità".

52.

La fatalità è la stasi. La "personalità" vissuta come il giudizio inappellabile, la condanna all'ergastolo. Per sempre entro i muri

eretti dall'alterità. La definizione in negativo, per esclusione. La costellazione delle presenze, in cui ti conosci come assenza, come involucro del vuoto. L'IO dettato in nome del padre, sentenza e croce: il dubbio ortogonale alla disperazione. Il nome e cognome. La fisionomia impietrita nello specchio. Il viso che tasti tremando, nell'angoscia. L'angoscia-madre, l'angoscia-travaglio, il premere contro le pareti per nascere: per nascere, finalmente. Lungo tutta la "vita". Il movimento spastico, il movimento-cuore. Nel silenzio, nauseato e atterrito dalle parole. La parola dis-conoscente. I nomi che negano. La neutralità omicida delle frasi, gli sguardi che negano il vedersi. Gli occhi che ti inchiodano a ciò che non sei. La figura di te: l'altro. Riconosciuto senza fine - ogni "tu", ogni "ciao" - mentre si disconosce e rivolta, senza fine. Gli occhi del padre, della madre, gli occhi dei fratelli, gli occhi dei figli. L'oggettificazione. "Che cos'hai? Parla!" La prigionia, la negazione ineffabile nel linguaggio. E la prigionia, la negazione eloquente nel silenzio. Di cui ciascuno è l'auscultazione raccapricciata. L'intelligenza sbarrata dalle parole. Dalle parole tradite, monetizzate, depauperate. Fatte cadere. Schiacciate. Le parole-schegge. Le sfere frantumate. Il bagliore sbriciolato. "Come stai?" "Che cos'hai?" "Spiegati." "Non capisco." "Perché mi guardi così?" Tra intendere tutto, a un millimetro, a un istante, e non voler capire, in un sempre che è la stasi, che è la fatalità. Ma rotta, divelta, a spasmi, in ciascuno, in un segreto che è di tutti, velato appena dall'interdizione, sempre più trasparente, sempre più imminente, nel movimento-angoscia, nel desiderio-angoscia, nel patire che matura il sommovimento, nell'intendere che si avvicina, che si vuole. Altro che lusso. Altro che spreco. L'angoscia è l'incedere gigantesco della storia, miniato nella peripezia di ciascuno. La bancarotta imminente del credito, dell'attesa. La crescita del desiderio che esige, la lotta dell'istante che rifiuta di sacrificarsi. L'erezione appassionata del presente. L'insurrezione silenziosa ma sterminata dei corpi. Tanto più forte, quanto più clandestina. Tanto più certa, quanto più occultata dalle forme dirette della derelizione. A mano a mano che il niente sembra trionfare. Più l'insurrezione si fa potente, più incombe la desolazione. Il nihilismo è la fragilità trasparente del fittizio. La traslucidità dello schermo vicino a spezzarsi. Il disgregarsi dello

specchio, in cui il passato dilegua, col suo potere. L'assottigliarsi dei muri. L'indebolirsi e il disperarsi della fatalità, scudiscio ormai snervato d'ogni tirannia. L'impallidire dello sbirro: l'agonia dell'angelo custode. La timidezza, anche, della potenza che si scopre, incredula, dello spazio che cede, della catena che si allenta. Il vizio duro a cedere dell'umiliazione. L'oscenità dell'assuefazione. La coazione a ripetersi il divieto.

53.

L'angoscia è il memento vivere della corporeità. La testardaggine "della intelligenza naturale": il diniego a concludersi in quella costellazione di apparenze oggettive. La consapevolezza insepolta di un destino superiore. La denegazione dialettica della fatalità negatrice del movimento. Il movimento estatico, uscita dal sé fittizio, uccisione del custode-Io, è il contrario della fuga dal corpo. E' la conquista in atto della corporeità realizzata, e della totalità coerente come suo contesto naturale. Quando la corporeità riconosce il potere trascendente del proprio senso in processo - "materialmente" trascendente - è allora che nell'azzardare (nelle carezze in cui dilegua il vetro della separazione, negli sguardi disaccecati, negli atti temerari della passione) la pienezza "attraversa" i confini del soma, trabocca irrompendo nel mondo, colma col proprio pulsare ogni spazio e tempo, conquistandoli a sé, realizzandoli come i suoi. E' così che il corpo dell'essere amato si rivela come un territorio, un paese, un'era. Schiude la ricchezza, antichissima e futura, della sua vastità; si smisura, abbandona la segregazione rattristata dei "connotati", dei contorni umiliati della propria figura, aggricciata nel respiro breve dell'angoscia, impedita a espandersi dalla corazza della sua "identità", che è identità necrotica con la comunità familiare dei carcerieri e con il loro tempo, scandito dalla ciclotimia produttrice dell'impossibile.

54.

In limine all'estasi, è l'incredulità. L'impossibile esercita una resistenza feroce. Trafigge, schidiona ogni impulso, lo trae alla cucina del sarcasmo, dove ogni carnalità trapassa in macelleria, ogni sangue in salsa, ogni linfa in untuosità di brodi. Ogni uccisione sacrificale è sempre finita in una digestione. Fuori dal corpo il fuoco, a rosolare il morto. Questo il tuo corpo. Il vassoio delle delizie estirpate. Non viverle, consumale. Lenisciti, al di qua dell'azzardo. Rimpicciolisciti, nel desiderio ridotto ad appetito. Cibati, digerisci, defeca: sii nel ciclo, nella quotidianità e nella liturgia.

55.

Al cuoco di visceri, il desiderio sa avventarsi, riconoscere il suo possibile sul varco, scorgere, nel corpo-a-corpo, in un colpo d'occhio, la grandiosità della sortita. E' già al di là. Non appena osa vederlo, lo spazio-tempo dell'estasi è già il suo presente. Ogni gesto apre, dissuggella, sprigiona, riconosce, libera, comincia. Per breve, per minacciato che sia dai più imperativi divieti e dalle labilità e impotenze, riconosciamo il senso insurrezionale dell'estasi. Disimpariamo a misconoscere i sensi. Crediamo, infine, ai nostri occhi, quando l'impossibilità osa negarsi.

56.

La magia entusiasmante del potere dell'estasi, che è potere e magia di sintesi, di risoluzione. L'irrompere spiegandosi e sciogliendosi di ogni passato-nodo, il disparire del tempo della prigionia. Dileguarsi della quotidianità. Esplosione del sé-oggetto. Fuggire della cosalità. La presenza lampante della corporeità superantesi, scatenata verso il di più e l'oltre, sfuggita alla morsa dell'alterità, nella potenza del desiderio. L'evidenza irrevocabile del trascendersi dell'"animale" e della "persona". La pienezza che attraversa il chiuso della pelle,

l'attraversa come si entra in una luce, in un'acqua, in un bosco, incedendo senza resistenza, solennemente, fondendosi. Questo conoscere aprendolo l'essere suggellato. Questo senso vivo del corpo d'amore, chiaro a tutti i sensi, sontuoso. Questo superamento attraversante e inverante, questa abolizione solenne della separazione, dell'alterità, dell'angustia, della prigionia. Questa identità rivelantesi dell'"interiorità" con l'"esteriorità": il loro perdere senso, il perdere senso dell'"identità" carcerata nell'Io, stampata nel vuoto del sé dalle forme ossessive delle assenze, dalle "persone", dagli "altri", l'identità-intimità con l'uccisione, con il divieto ad essere e a sentire. Questa dimostrazione "per assurdo" della possibilità d'essere. Questa conquista armata del presente, affinché in essa la volontà potente si risponda esaudendosi, sgominando l'assise del passato, decapitando giudici e sgherri, rovesciando re e regine, strangolando sacerdoti, spie e metafisici. Questo far giustizia in sé della famiglia regale, e questo disparire del palazzo, delle sue aule e stanze, dei suoi usci del pianto, dei suoi mormorii e orecchiamenti di gemiti, delle sue camere di tortura, dei suoi corridoi labirintici, delle sue cantine, dei suoi topi dei suoi insetti dei suoi pipistrelli dei suoi vermi dei suoi draghi. Questo profondo respiro dell'altrove, in cui il soggetto si rivela a sé. Questa guarigione senza terapia, questo lenire resuscitando, questa morte della pietà e del pianto. Questa vittoria.

57.

Troppo breve. Troppo assediata. La vendetta del tempo, della quotidianità desertica, contro l'istante. L'ironia, e peggio, il suo contagio: l'autoironia. Il contagio dell'incredulità. L'astio, pronto a infiltrarsi, nel rivolo del risentimento. "Ma è stato vero?" "Ma anche tu?" "Ma come me?" Proprio perché l'estasi può essere quella vittoria, quando il procedervi cade prima di toccarla, quando viene meno al suo progetto e alla sua premessa, il dubbio inquina la presenza vicendevole degli amanti, ne indebolisce il potere, fa sì che riappaia come feritoia nella prigionia. Spasmi di dubbio: il cui veleno si annida nella labilità con cui si profilano, nell'apparire-disparire,

sfuggendo l'affrontamento, conservando l'immunità del perdurare irrisolti. Scarti spastici di prospettiva. Il corpo che si avviava ad espandersi, a farsi mondo, come in una zumata si raggrinzisce. Il sentire-capire sanguigno, il confluire dei sensi col senso, regredisce a "pensiero", a incertezza. Il respiro è riconquistato dal progresso dell'ansia. Si cessa di trans-crescere, di procedere, con la pelle (premendola nella forza dall'interno, attraversandola-affermandola) al di là del suo delimitarsi. Ci si distacca, col venir meno della propria presenza corporea. Si giace nel proprio-corpo. Dovunque non qui, comunque purché non in presenza. L'altro è già l'Altro. La presenza è del boia alieno che giace castrando, raggrinzendosi, non sai se in te, nell'Altro, che si equivalgono, immiserendosi, carcerati nell'identità del non-essere, definiti nell'alienità.

58.

La caduta può essere peggiore della perfidia dei custodi. Quando il corpo, perduta la "grazia" dell'incedere, nel fuoco interno, verso l'uscita dal sé, sconfitta la gloria dell'insurrezione, smarrisce l'onore del vero fino a convertirsi, al di là del brivido, nel proprio simulacro, e precipita nella vergogna di mimare l'avventura, sopprimendo financo l'avvertimento sinistro dell'assenza di piacere: allora a muoversi, a galoppare, è la macchina, il fallo-coltello, la vagina-tagliola, alacri a contundersi, a negarsi ferendosi, mentre la mente, specchio della mancanza, evoca dalla castrazione infantile le icone gessose delle più remote ossessioni onanistiche, nella luce chirurgica dell'assassinio primario. L'irrisione è pronta a svuotare i corpi come cerchi evacuati. Gli atleti-attori, i gladiatori-clowns, cui senza mistero e senza magia sono ridotti gli esseri che mossero verso le clarine dell'estasi, trovano, nell'eiaculazione "liberatoria", il fischio dell'arbitro che pone fine alla partita. E nella delusione risentita, scoprono d'essere stati essi stessi gli spettatori disincantati, i barbari masticatori di farse. L'Io riconquista così, non appena gli si conceda uno spiraglio di dubbio, lo spazio-tempo dell'estasi, immediatamente convertendolo in "scena", e

immediatamente rappresentandosi nei corpi, che cessano di muoversi realmente. Pulcinella, rimanga un segreto.

59.

E' di questa competenza dell'oscenità, che la "cerchia", la riproduzione mondana del lager familiare, intesse la sua intimità. Ogni raro apparire della passione, suscita la folata dell'astio, a scuotere ogni spina nelle anime-pruni, a sollevare sabbie dissecate e a scagliarle, con tutta la violenza dell'odio per il "disordine" della passione, nell'intollerabile dolcezza di chi ha un mondo a fior d'occhi. Mai l'amore incede incolume, nella cerchia. La cerchia: che è l'accerchiamento, in cui ciascuno è a un tempo volpe e membro indistinto della canea. L'uso della parola oggettivante è il fissativo che connette gli amanti, fatti "coppia", nella comunità fittizia: famiglia, cerchia, racket, milieu. Essere nel gioco: preso, "dato", in pegno, in ostaggio. Il patto esplicito è di non "trascendere": non trascendersi come identità opaca, non smentire la connotazione. Pena la perdita d'ogni connotato. L'essere-o-non-essere nell'ambito della cerchia è sospeso a questa oscillazione: essere (dato e preso) nella connotazione oggettivante, o venire espulso dal circuito connotante, gettato in quello sfondo raccapricciante che è la "cosalità" del "fuori", l'oggettificazione dei vuoti a perdere, dei consumati o non più consumabili, dei deteriorati, dei rifiuti.

60.

Ciascuno, nella cerchia, è parlato. Detto. Descritto. In presenza o in assenza. Sempre in un sotteso terrore. L'economia politica, trapassata corpo ed anima in psicologia politica, produce la personalità come la Cosa che è Detta, la rappresentazione coniata del valore creditizio, la carta di credito che torna, a ogni giro-girone circolatorio del giorno-ciclo, accresciuta di un profitto d'assenza. Essere nella cerchia: sussistere nella figura di sé, erogarvisi co-

edificandola, questo prodotto collettivo che è la personalità dell'assenza.

61.

Il "lavoratore combinato" ha toccato le radici del patto sociale, si è identificato nella matrice del valore personificato; l'oggetto per eccellenza è il soggetto fittizio, la merce sublimata nel mero contenersi, in una forma, del vuoto. Un corpo, è un supporto. Un vuoto, la marca del sé. L'eloquio è il sound, la colonna sonora della produzione di vuoto. Con o senza chitarre, ogni chanson è la sigla che promuove l'assenza, che celebra l'onnipotenza del passato e del non-stato, indissolubilmente dall'apologia del credito futuro. L'essere così si pronuncia/produce esclusivamente nella commemorazione, che introduce senza soluzione di continuità, saltando a piè pari il presente, nella promessa. Tra commemorazione e promessa si tende lo schermo in cui le figure di sé vengono proiettate a celare il vuoto nel quale sgorga silenzioso, come da una tubatura che perda, il presente, cui è fatto divieto di avvertirsi. Si parla di ciò che non si è: per prodursi concatenati nel non-essere, nella liturgia del commentario.

62.

Mai la society fu così assorbita dal cerimoniale del "problema" e mai così democraticamente uniforme, in ogni sfera della sopravvivenza socialmente garantita. Mentre gradatamente tendono ad eclissarsi le distinzioni tra le classi, nuove generazioni "fioriscono" sul medesimo stelo della tristezza e dello stupore che si commentano, in una generalizzata e pubblicizzata eucarestia del "problema". E mentre il gauchismo più "duro" (e a suo modo più coerente) rivendica un salario per tutti, sempre più il capitale accarezza il sogno di saperlo accontentare: depurarsi dalla pollution produttiva fino al punto da consentire agli uomini semplicemente di prodursi

come le sue forme piene di vuoto, come i suoi contenitori,
dinamizzati dal loro stesso enigma: perché ci sono?

Agosto-dicembre 1973

Fuori margine

- 1 Quanto appare, non è.
- 1.01 Quanto appare, esiste.
- 1.1 L'esistere è ciò che è determinato ad apparire.
- 1.11 In quanto tale, l'apparente è significabile come significato.

- 2 Quanto è significato non è la cosa ("Ding").

- 3 Quanto è significato rappresenta la "cognizione".
- 3.1 La cosa non è la cognizione.
- 3.2 La cognizione rimanda alla cosa come esistenza.
- 3.21 L'esistere manca della cosa; l'esistenza appare come cognizione rappresentata della cosa mancante.

- 4 La cosa "in quanto mancante" è la "totalità" quale coerenza manifesta dell'inverarsi in processo: "vera gnosi".
- 4.1 La cosa "in quanto presente" è la connessione attiva tra i fatti, inclusa la rappresentazione della cognizione della cosa come mancanza (*).
- 4.2 La mancanza è il significante, che in quanto tale è presente, senza apparire come tale. (La mancanza è lo specchio.)

- 4.21 In quanto significante, la mancanza è il codice dell'apparire; ciò che nell'apparire manca ne è la legge operativa.
- 4.211 La mancanza in quanto codice è ordinatrice del modo in cui l'esistente è determinato ad apparire.
- 4.212 L'ordinarsi dell'esistente come modo d'apparire della cognizione della cosa mancante è un accidente del rapporto in atto fra la specie in divenire e la "totalità" in processo.

0 Io non sono "Io".

Come io divengo il mio non-essere.

Io non sono non-io.

"Io", non-io, l'altro.

Io non sono l'altro.

Tale "mio" divenire mi si riporta come "Io", nell'ordine del discorso.

1 "Io" è metafora di sé.

1.01 Il sé è allegoria socializzata della presenza (esserci).

1.1 Ogni enunciato, in quanto ha per oggetto effettivo, benché non immediatamente manifesto, la regola del discorso, è metalinguaggio.

1.2 "Io" è l'oggetto fittiziamente absconditus di ogni enunciato; in quanto tale funge, nel recitativo cerimoniale del suo celarsi, da simulacro del mysterium, e da schermo all'evidenza dell'obbietto operante: la regola del discorso.

2 "Io", e colui che parla, sono ciascuno di per sé oggetto dell'Altro.

2.1 L'Altro è a un tempo il parlato, e ciò che nel parlato parla del proprio mancare.

2.11 "Io", il sé, l'Altro, sono funzioni della mancanza in quanto regola del discorso. L'esser-così è il discorso; l'esser-così è il "mondo", caput mortuum del discorso che si obbiettiva.

1 La critica è il paradosso che inverte la prassi come possibile, disvelandone nel medesimo movimento l'impossibilità manifesta nell'ordine del discorso.

1.1 La critica è la negazione del discorso praticata con i suoi mezzi contro i suoi fini.

4.

1 Inutilmente si cercherebbe in queste pagine il rispetto a lemmi canonizzati secondo il despotismo di questo o quel "pensiero". I riferimenti formali sono frutto di noncurante rapina. Ogni ortodossia, ogni osservanza prona al mortuum, non è che un dispositivo allestito per galvanizzarne il cadavere. Questo cadavere non è linneano: non classificazione, ma "errare" (errore, o deriva), comunque mèta.

(*) P. es. la drammaturgia di soggetto e oggetto absconditi, vicendevolmente necessitanti e mancanti.

NOTE

Critica della passività

Capitolo primo

1. A pagina 165.

2. Nel senso della "manque à être" indicata da Lacan (J. Lacan, "La cosa freudiana", Einaudi).

3. Il termine "totalità", sospetto di idealismo, ricorre più volte in questo libro, come già in "Apocalisse e rivoluzione". Un chiarimento valga dunque per tutte. Adorno ne evidenzia l'ambiguità nei due passi che seguono: "Se essa [l'umanità] infatti diventasse una totalità che non comprenda più in sé alcun principio limitante, sarebbe nel contempo esente dalla coazione che sottomette tutti i suoi membri ad un tale tipo di principi, e quindi non sarebbe più totalità intesa come unità ottenuta coercitivamente con la forza" ("Parole chiave", Sugar, p. 40). "Solo se il principio limitante della totalità, foss'anche semplicemente l'imperativo di identificarsi con la totalità stessa, si dissolvesse, potrebbe esistere l'umanità, e non la sua parvenza illusoria" (ibidem). Ma è questo il paradosso in cui, anziché immediatamente recedere nella "furia del dileguare", la critica radicale s'addensa e si lancia; essa non può esimersi dall'indicare quale propria meta e telos il caput mortuum che nel suo dileguando ne preannunci la vittoria e insieme la finita utilità: "il limite che essa trova nel suo stesso tema". Allora, consumandosi l'ultima preistoria, l'apparire della "totalità" nel pensiero (con ogni parvenza e "pensiero") sfuma nell'autogenesi della "Gemeinwesen" vivente, insieme con l'ultima "idea" di natura. Quanto di ancora appiattato nella "totalità" mitica, idealizzata, si trattienga in enunciati come questo stesso, ha il veleno nella coda solo per chi tardi a sincerarsi dell'ambiguità "criminale" della parole usata come strumento d'effrazione. Non si evade dal passato e dal sempre-così se non svellendo il chivvistello dal presente, per mostrare nell'hic et nunc varco e

principio, a pieno rischio e pericolo. Ancora con le parole di Adorno: "Il discorrere di totalità, d'altronde, quando sia svuotato del suo senso polemico, è solo ideologia anti-intellettualistica".

4. Vedi G. Collu, 'Transizione', in G. Cesarano - G. Collu, "Apocalisse e rivoluzione", Dedalo; e J. Camatte, "Il capitolo VI inedito del Capitale e l'opera economica di Karl Marx", cicl. Ed. International, in corso di stampa presso Dedalo. Per quanto riguarda 'Transizione', che nell'appendice ad "Apocalisse e rivoluzione" appare con la firma di Gianni Collu, è doveroso precisare che in realtà questo testo fu scritto da Camatte e Collu. Cesarano lo ignorava. Si veda Jacques Camatte, "Comunità e divenire", Gemeinwesen, Bologna, 2000, p. 267. [N.d.R.]

5. Circa Bataille, vedi 'L'insurrezione erotica', infra.

6. Vedi G. Bataille, "L'erotismo", Mondadori.

7. M. Klein, "Psicoanalisi dei bambini", Martinelli; e "Analisi di un bambino", Boringhieri.

8. Ripresa a memoria, la citazione risulta difforme da quella testuale, che detta: "L'accordo generale dell'Umanità nascerà dalla divisione degli individui spinta all'infinito". Nondimeno, le riflessioni successive permangono fedeli al mio intendimento.

9. Cooper, op. cit., p. 41. Per una discussione testuale del passo, vedi 'L'insurrezione erotica', Tesi 36 e 37, infra.

Capitolo secondo

1. Del "Traité de savoir-vivre à l'usage des jeunes générations" si hanno due traduzioni italiane: una di P. Salvadori, ed. Vallecchi, 1973, e una anonima, ciclostilata, apparsa precedentemente. Nei passi qui citati mi richiamo al testo di Salvadori, salvo alla Tesi 48, dove tuttavia, per comodità del lettore, rimando alla pagina dell'edizione Vallecchi.

2. L'analisi del nesso reciprocamente costitutivo corrente fra "desiderio" e "valore" è uno dei temi che vado sviluppando nella "Critica dell'utopia capitale".

Capitolo terzo

1. Marx definisce il lavoro complessivo "il sistema naturale spontaneo della divisione sociale del lavoro" (K. Marx, op. cit., I, I, 87).

2. Taluni comunisti come Amadeo Bordiga e Jacques Camatte, non hanno trascurato di farlo. La rilettura critica dei testi marxiani condotta soprattutto negli ultimi anni da Camatte è un contributo alla dialettica radicale che attende ormai soltanto, per dispiegarsi intieramente, uno sforzo di sintesi che lo costituisca in corpo unitario. Vedi la rivista "Invariance", I e II serie, e il saggio "Il capitolo VI inedito del Capitale e l'opera economica di Karl Marx", cit.

3. Confer A.A. V.V., "I limiti dello sviluppo", Mondadori; A.A. V.V., "Verso un equilibrio globale", id. E per una confutazione radicale del millenarismo capitalista, vedi "Apocalisse e rivoluzione", cit.

4. "[...] è l'ordine simbolico ad essere per il soggetto costituente [...]" (Lacan, op. cit., p. 18). Beninteso, il soggetto di cui parla qui Lacan, non può essere che il soggetto fittizio: ma il soggetto fittizio, storicamente determinato, è il solo soggetto che l'ordine simbolico (il "mondo") dia per essente, là dove lo sostituisce "di forza" alla soggettività reale negata. La forza del "mondo" consiste nel suo essere l'ordine del fittizio, coatto a ripetersi onde accecarsi al suo reale movimento. A p. 63 del medesimo libro, Lacan precisa: "Se l'uomo arriva a pensare l'ordine simbolico è perché vi è anzitutto preso nel suo essere. L'illusione di averlo formato con la sua coscienza proviene dal fatto che è per la via di una beanza specifica della sua relazione immaginaria con il suo simile che egli è potuto entrare in quest'ordine come soggetto. Ma non ha potuto fare questo ingresso altrimenti che attraverso il "défilé" radicale della parola, quello stesso di cui abbiamo riconosciuto nel gioco del bambino un momento genetico ma che, nella sua forma completa, si riproduce ogni volta che il soggetto si rivolge all'Altro come assoluto, vale a dire l'Altro che può annullarlo, allo stesso modo che può venire ai fatti con lui, facendosene cioè oggetto per ingannarlo". E' quanto, a livello di generalità, sta iniziando ad accadere: il venire ai fatti con l'Altro, essere assoluto che non solo "può", "ma deve" annullarlo come soggetto reale, impone al soggetto di ingannarlo facendosene oggetto. E' in tale assetto di pseudo-oggetto che questi matura e carica le condizioni particolari e generali, per una critica pratica dell'ordine simbolico capace di disvelarne struttura, funzione ed "essere" "realmente" fittizio: "l'ordine delle cose" in cui la totalità della vita e quella del mondo si rappresentano per non-essere. Formalmente ridotta a mero oggetto, la soggettività non può che esplodervi, distruggendo in un colpo l'ordine dell'inesistenza, cui non ha bisogno di fare altra violenza che quella di adeguarvisi paradossalmente, disvelandone il sortilegio.

5. Conferenza al Consiglio economico e sociale dell'ONU, 7 novembre 1973, riportato ne "Il Giorno" dell'8-11-73.
6. Vedi 'Credito e capitale fittizio' ne "Il Capitale", III, 2, p.p. 79 s.s.; 'La funzione del credito nella produzione capitalistica', ibid., p.p. 121 s.s.; e ibid., p.p. 156-157.
7. Vedi Piero Coppo, "Preliminari ad una psicopatologia del non-vissuto quotidiano", cicl. Livorno, 1974, C.P. 25.
8. Vedi K. Marx, "Misera della filosofia", Ed. Riuniti, p. 44.
9. Vedi, di S. Freud, soprattutto "Al di là del principio del piacere".

Capitolo quarto

1. Confer, per un quadro aggiornato delle ideologie scientifiche su questo terreno: R. Ruyer, "L'animale uomo e la funzione simbolica" (Bompiani); H. Laborit, "Biologia e struttura" (Laterza) e "L'uomo e la città" (Mondadori).
2. Che Ruyer, coerentemente all'ideologia reazionaria cui si informa, definisce "automa misto". Confer op. cit. Per una prima definizione del "corpo combinato", vedi "Apocalisse e rivoluzione", cit.
3. Confer M. Klein, op. cit.
4. Il meccanismo stimolo-risposta, predicato da behaviouristi e squadre politiche, - provocazione e identificazione - riproduce il più antico procedimento di induzione all'autolesionismo che si possa ricordare. E' sempre rispondendo all'Inquisizione che l'eretico si pone sul rogo.
5. Il "détournement" dei situazionisti, poi degradato a caricatura dagli epigoni più propensi a vedere l'I.S. come un atelier d'alta moda comportamentale.
6. G. Lukács, op. cit., p.p. 123 s.s.
7. Vedi, su questo tema specifico, "Apocalisse e rivoluzione".
8. Confer J. Camatte, op. cit.
9. Confer N. Wiener, "La Cibernetica", Bompiani.
10. Lukács, op. cit., p. 206.

11. "Philosophie des Geldes", p. 531, cit. da Lukács, op. cit., p. 207.

12. Op. cit., p. 207.

13. Confer G. Bataille, "L'erotismo", Mondadori, p. 30; e vedi 'L'insurrezione erotica', Tesi 19, infra.

14. In questo senso, il primo enunciato delle "Lignes générales" apparse nel n. 1 della rivista "Errata", sintetizza la situazione: "[...] la 'politique révolutionnaire' est la marque du blocage de l'intelligence du changement radical, tout en se présentant comme sa réalisation" ("Errata", n. 1, Parigi, novembre 1973).

15. K. Marx, 'Appunti su J. Mill', in "Scritti inediti di economia politica", Ed. Riuniti, p.p. 11-12.

16. J. Gabel, "La falsa coscienza", Dedalo.

17. Confer, in op. cit., soprattutto 'Il mutamento di funzione del materialismo storico' e 'Considerazioni metodologiche sulla questione dell'organizzazione'.

18. F. Engels, "Origine della famiglia...", cit., p. 204.

19. Nessuno può ormai confondere la produzione di senso e la funzione simbolica con la formazione di "idee", cioè l'ideologia, che come il materialismo dialettico ha mostrato è sempre un risultato, un "riflesso" dei rapporti di produzione esistenti. E' in atto, in queste conversioni e trasformazioni, d'altra parte, una ciclicità dinamica: un processo di interazioni e di retroazioni.

20. F. Engels, op. cit., p. 205.

21. Una "reificazione spazializzante", secondo l'efficace terminologia che Gabel usa nella sua definizione di "falsa coscienza". Confer J. Gabel, op. cit.

22. "Trattato di saper vivere...", cit., p. 233.

23. Non si intende qui la famiglia biologica in senso stretto, ma le sue riformazioni vicarianti: cerchia, gruppo, partito ecc.

24. In greco "krisis" e "kritiké" derivano entrambe da "krinein": distinguere, giudicare, decidere.

25. "Trattato di saper vivere...", cit., p. 230.

26. Op. cit., p. 411.

27. Op. cit., p.p. 224-225.

L'insurrezione erotica

Capitolo primo

1. Run, Run, Show (corri, corri, spettacolo) è il nome "d'arte" che si è dato Show I Fu, il produttore cinese dei film della violenza e dei massacri, dove l'antichissima arte marziale del Kung-fu viene utilizzata come spettacolo del corpo che uccide.

2. Diventare un "uomo di conoscenza": "Un uomo va alla conoscenza come va alla guerra: vigile, con timore, con rispetto, e con assoluta sicurezza. Andare alla conoscenza o andare alla guerra in qualsiasi altro modo è un errore, e chiunque lo farà vivrà per rimpiangere i suoi passi" (Castaneda, op. cit., p. 42).

3. Confer Bataille, op. cit.

Capitolo secondo

1. Torna il passo di Lacan: "Giacché l'uva verde della parola con cui il bambino troppo presto riceve da un padre l'autenticazione del nulla dell'esistenza, e il grappolo della collera che risponde alle parole di falsa speranza con cui sua madre l'ha ingannato nutrendolo con il latte della sua disperazione, legano i suoi denti più che se fosse stato svezzato d'un godimento immaginario od anche fosse stato privato di certe cure reali" (J. Lacan, op. cit., p.p. 217-218).

INDICE

Critica della passività

L'insurrezione erotica

Fuori margine