



JACQUES CAMATTE

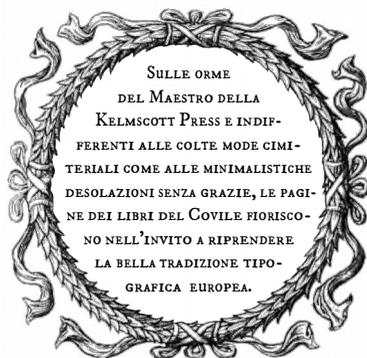
INVERSIONE  
E  
DISVELAMENTO

Il Covile



# OPERE DI JACQUES CAMATTE

I



© Questo testo è licenziato nel dicembre 2017 sotto Creative Commons Attribuzione · Non Commerciale Non opere derivate 3.0 Italia License · Copyright 2017 Jacques Camatte · Email: [il.covile@gmail.com](mailto:il.covile@gmail.com) · Pubblicazione non periodica e non commerciale, ai sensi della Legge sull'Editoria n. 62 del 2001 · Archivio disponibile a [www.il-covile.it](http://www.il-covile.it) · Marca tipografica di Alzek Mishoff · Caratteri di pubblico dominio utilizzati: per il testo & alcuni ornamenti, i *Fell Types* di Igino Marini, per i capiletera & decori, vari di Dieter Steffmann & altri.



Titolo originale: *Inversion et Dévoilement*.  
I testi sono reperibili sul sito di *Invariance*:  
<http://revueinvariance.pagesperso-orange.fr>.

Traduzione di Marco Iannucci.

JACQUES CAMATTE

INVERSIONE  
E  
DISVELAMENTO



## PREFAZIONE

### *Il divenire all'inversione.*

**A**l fine di presentare bene questo divenire, occorre situarlo all'interno di diversi fenomeni storici di ampiezza più o meno grande. Per cominciare consideriamolo in relazione all'insieme del movimento proletario, dal momento che è a partire dal suo studio che siamo pervenuti a pensarlo e a proporlo come l'abbiamo esposto in *Inversione e disvelamento*. Questo movimento emerge alla fine del XVIII secolo, nel corso della realizzazione del dominio sostanziale (reale) del capitale nel processo di produzione immediato, che comincia ad imporsi come una forza sociale importante che contribuisce fortemente alla distruzione di una totalità, cioè di tutti i resti del modo di produzione feudale, soprattutto quelli degli importanti residui delle forme comunitarie che erano sopravvissute al suo interno, ciò che potenzialmente implicava di riformare un'altra totalità, in effetti un'altra comunità. Ora, per l'appunto, il vasto movimento che operò su entrambi i lati dell'Atlantico settentrionale non inglobava solo dei salariati di diverse nazionalità, ma de-

gli schiavi provenienti da paesi diversi, degli sradicati, dei ribelli di ogni sorta, e persino dei nativi amerindiani; quindi tutti quelli che non tolleravano l'ordine stabilito, come hanno ben mostrato M. Rediker e P. Linebaugh,<sup>i</sup> tendevano ad operare in questo senso. La violenta repressione che esso subì all'inizio del XIX secolo si accompagnò alla fioritura del nazionalismo, del razzismo e del sessismo, fenomeni favoriti dalla classe dominante, che contribuirono al suo indebolimento finale. Il movimento proletario riprese successivamente, ma su una base piú ristretta: la classe. Tuttavia, la tendenza all'inversione si manifestò nuovamente, come nel corso della rivoluzione del 1848 con la rivendicazione della fraternità universale.

Ci si può non limitare al movimento proletario e considerare che anche durante le rivoluzioni borghesi, in particolare quella del 1789, si è imposto un certo superamento, ebbero luogo un andare al di là del limi-

i Vedi *L'hydre aux mille têtes. L'histoire cachée de l'Atlantique révolutionnaire* [ed. or.: *The Many-beaded Hydra: Sailors, Slaves, Commons, and the hidden History of the Revolutionary Atlantic*, Boston: Beacon Press 2000, N.d.T.]. Per quanto riguarda i nativi americani Loren Goldner nel suo articolo «*La fusion afro-indiano-anabaptiste. Les sources du radicalisme américain*» [La fusione afro-indiano-anabattista. Le fonti del radicalismo americano], apparso nel suo libro: *Nous vivrons la révolution* [Noi vivremo la rivoluzione] mette bene in evidenza il loro ruolo e la loro importanza nella formazione del radicalismo statunitense. Ho già affrontato tale questione nella nota a *Bref historique du mouvement de la classe prolétarienne dans l'aire euro-nord-américaine des origines à nos jours* [Compendio storico del movimento della classe proletaria nell'area euro-nord-americana dalle origini ai nostri giorni].

te storico, una trascendenza, dando fondamento ad una certa ambiguità nel discorso dei rivoluzionari, nel discorso sulla liberazione. Un'ambiguità tra l'obiettivo immediato individualistico e uno scopo universale riguardante la realizzazione della felicità per tutti. Essa non evidenzia solo un obiettivo cosciente al fine di manipolare le masse, ma deriva da fenomeni inconsci legati al peso del passato, alla dinamica della repressione e dell'inimicizia.

Ciò detto, possiamo considerare i due momenti costitutivi dell'attuarsi del sorgere della necessità dell'inversione a causa della perdita oggettiva di ciò che fonda la dinamica dell'inimicizia: l'amico e il nemico.

Negli anni 1970-1980 abbiamo avuto la scomparsa del proletariato, quindi dell'amico. Da qui la grande confusione e la ricerca di sostituti. Negli anni 1990-2000 fu la volta del capitale e quindi la perdita del nemico, da cui la tematica di con chi prendersela ormai, dato che la sua scomparsa si è accompagnata in effetti ad un deterioramento delle condizioni di vita. Da qui anche il fatto che il nemico è molto spesso percepito come inafferrabile e la fioritura delle teorie del complotto – quando in realtà tutto è abbastanza evidente – il che è il riconoscimento che non si ha alcuna presa su niente, che siamo manipolati, ma da parte della totalità inglobata dalla forma autonomizzata del capitale, dalla virtualità.

Ciò che rafforza la confusione è la grande dissoluzione in atto di tutte le componenti essenziali della società capitalista e lo sviluppo sempre più considerevole della virtualità. Tutto ciò che è passato è necessariamente obsoleto e qualsiasi legame con esso è abolito: si impone solo l'innovazione. Il lavoro salariato, i sindacati, i servizi e anche l'azienda, dissolvendosi nei loro elementi costitutivi, possono essere ripresi all'interno di nuove dinamiche. Infine, tutti i comportamenti naturali – che si rifanno all'aiuto reciproco, alla fiducia immediata – che erano scampati alla capitalizzazione (denominata più spesso mercificazione) diventano condannabili e vengono penalizzati. La denaturalizzazione degli uomini e delle donne tende ad andare fino in fondo, conducendoli potenzialmente a porsi la domanda di qual è il supporto del loro essere.

Il controllo sociale e la repressione tendono a prodursi in maniera sempre più insidiosa, difficilmente percepibile perché realizzata mediante i vari dispositivi che gli uomini e le donne utilizzano nella loro vita quotidiana per consumare, ma sono sotto la sorveglianza di ciò che essi/esse utilizzano, come si evidenzia magistralmente con Internet.

Per i dominati ciò che prevale è la derelizione e, per sopravvivere alla dissoluzione dei diversi legami che le istituzioni precedenti potevano garantire loro, essi saranno portati a ritornare alla base stessa della relazione tra uomini e donne: la solidarietà, la quale im-

plica la fiducia in gran parte scomparsa, sostituita dalla moneta. Nel corso dell'erranza millenaria, il fenomeno della sostituzione, una determinazione essenziale della speciosi, prevale sempre piú e tende a che l'essere artificiale sostituisca quello naturale, implicando la sua obsolescenza, ma anche l'incepimento del fenomeno stesso a causa della reazione degli umani contro questa minaccia, il che suscita la possibilità di un'inversione. Questa sostituzione tende a realizzarsi con l'aiuto di tecniche tanto materiali quanto intellettuali e anche affettive.

La seconda fase storica che vogliamo prendere in considerazione è di durata molto piú lunga e riguarda lo sviluppo dell'area occidentale a partire dall'inizio dell'era cristiana, quando si produssero il vasto sollevamento contro la società schiavista, il rifiuto del fenomeno del valore, la volontà di abbandonare il mondo presente, come fu fatto dai cristiani di ogni osservanza, dai manichei, dagli gnostici. Tutto ciò testimoniava del presentarsi di una certa inversione. Ma c'era di piú: il riconoscimento della potenza del bambino, che non si trattava di un essere assolutamente dipendente, il che rompeva con una concezione e con una pratica millenarie, fondanti una repressione parentale che dava il cambio a quella comunitaria e poi statale. Questo insegnamento dovuto a Gesù fu l'apporto piú potente per iniziare ed effettuare un'inversione di vasta ampiezza. Tuttavia, il recupero e l'occultamento

[*escamotage*] si sono imposti molto rapidamente. La pratica dell'iniziazione, necessaria per rendere il bambino atto a divenire adulto rompendo la sua relazione profonda con la madre e il suo mondo, fu reinstaurata in qualche modo con il battesimo, la cresima, la comunione. Inoltre la Chiesa recuperò, attraverso una specie di stornamento [*détournement*], l'insegnamento pericoloso di Gesù, proclamandosi la madre di tutti gli uomini e di tutte le donne. Fu la rimessa in dipendenza contro la quale sono insorte tutte le rivolte e le rivoluzioni, in particolare quelle del XVIII secolo. Ma la positività del bambino non fu mai ripresa, anche se certe correnti, come quella rousseauiana, le avevano accordato una certa importanza. È solo nel secolo scorso che si attua una certa rottura con l'antica concezione dell'incapacità del bambino che induceva la necessità di una potente educazione, di un addestramento, della perpetuazione di una repressione parentale perché egli potesse diventare un uomo o una donna. Questo apporto, che costituisce un buon contributo per un divenire all'inversione, lo dobbiamo a vari membri del movimento psicoanalitico. Purtroppo anche questo ha incontrato una forte resistenza e tende ad essere respinto. La ripresa della tesi riguardante la debolezza del bambino e la pericolosità dell'infanzia è ora opera degli scienziati. Così il male, le malattie, hanno la loro fonte principale nell'infanzia. Da allora, la vaccinazione appare come la nuova forma di

iniziazione che si impone. Bisogna immunizzare il bambino contro il male dal quale è facilmente affetto, al fine di adattarlo ad un mondo sempre piú artificiale e permettergli di diventare compatibile con esso. Tutta la repressione che il bambino subisce e lo rende vulnerabile viene camuffata [*escamotée*] e ciò tanto piú dal momento che la potenza dell'affettività, del pensiero individuale, vengono profondamente sottovalutate ovvero negate, e anche per l'effetto deleterio della dissoluzione della famiglia, con la fioritura delle famiglie monoparentali, «unisessuate», nelle quali l'indifferenziazione delle relazioni umane tende a prevalere favorendo il fenomeno della sostituzione, che può arrivare fino al punto in cui un robot sostituisca uno degli «genitori», uomo o donna.

Consideriamo ora un periodo che comincia nella preistoria, poiché inizia con l'emergere di *Homo sapiens* che, secondo le stime attuali, risalirebbe a un periodo che va da duecentomila a centomila anni fa. Come regola generale, gli uomini e le donne delle origini vengono considerati, al pari dei bambini, come degli esseri deficienti, che acquisirono delle capacità solo in seguito ad un'autorepressione, a un controllo delle loro pulsioni. Rifiutando questa concezione riduttiva e repressiva, noi consideriamo che un solo dato essenziale abbia permesso quell'emergere: la grande potenza della comunità dotata di una forte coesione con l'affermazione di una continuità tra tutti

i suoi membri. Solo una tale comunità poteva permettere lo sviluppo armonioso del bambino che nasce prematuramente e quindi può vivere solo grazie all'aptogestazione assicurata dai suoi membri. Il punto di sbocco attuale dell'erranza della specie è l'abbandono di una tale pratica, che si è effettuato occultando [*en escamotant*] o negando l'affettività, e tendendo a controllarla al massimo, riducendo l'essere umano a un essere discontinuo e automatizzabile, poiché l'affettività è la forza più grande in seno al processo della vita — tanto a livello organico che intellettuale — per opporsi e bloccare la domesticazione. Questo risultato può essere constatato con la dissoluzione della famiglia, che abbiamo già segnalato, e l'indebolimento della salute dei bambini. Tuttavia dobbiamo considerare questo risultato in rapporto ad un fenomeno che oltrepassa incommensurabilmente l'umano: quello della sessualità, comparsa, secondo gli scienziati, da un miliardo a ottocento milioni di anni fa. Ora stiamo assistendo al rifiuto di questo fenomeno e alla sua dissoluzione, che alla fine porterà a quella della specie.

Così di nuovo la specie non può evitare la sua obsolescenza, la sua dissoluzione, preludio alla sua estinzione, a meno che non prenda avvio una grande inversione. Per il momento essa [la specie] rimette in gioco [*rejoue*] il rischio di estinzione, in qualche modo comandato dalla minaccia di quest'ultima, il che implica che, perché l'inversione diventi effettivamen-

te realizzabile, sia necessario che la specie non percepisca piú la natura, il cosmo attraverso la derezione (l'angoscia di essere soli) e l'inimicizia che la colpiscono da migliaia di anni.

Per concludere, torniamo alla nostra epoca e al suo fantasma del computer che supera le capacità umane e diventa il padrone degli uomini e delle donne. Con il suo libro *Il mito della macchina*<sup>ii</sup> Lewis Mumford ci permette di capire che questo fantasma non è nuovo poiché egli mette in evidenza la realizzazione, cinquemila anni fa, della prima megamacchina composta da uomini e donne estratti/e dal loro processo di vita naturale, degli esseri artificializzati come lo è sempre piú il pianeta, che subisce una mineralizzazione accelerata dalla metà del secolo scorso. Per lui:

Capire dove abbia avuto origine la macchina e quale sia stata la sua discendenza, significa comprendere sia le origini della nostra cultura attuale supermeccanizzata, sia la sorte dell'uomo moderno. Vedremo che l'originario mito della macchina suscitò speranze e ambizioni stravaganti, abbondantemente soddisfatte nella nostra epoca.<sup>iii</sup>

ii *Le mythe de la machine*, ed. Fayard, 1973 (1967 per l'edizione originale) [ed. it. *Il mito della macchina*, Milano: Il Saggiatore 1969, N.d.T.]. Mi dispiace che l'autore non abbia indicato ciò che intendeva esattamente con mito. La sua opera riveste una grandissima importanza e necessita di una grande lettura riflessiva dopo tutti gli sconvolgimenti tecnici che si sono operati da 50 anni: momento in cui fu scritto.

iii *Op. cit.*, Vol. 1, p. 253 [ed. it., p. 265, N.d.T.] Aggiungo questo, e-

Per me il desiderio essenziale è quello del controllo assoluto, della padronanza, che abolisce l'insicurezza e la derelizione. Questo, il computer lo può realizzare, ma soggiogando gli uomini e le donne (come fece la megamacchina) rendendoli/e inoperanti. A questo scopo è necessario realizzare una connessione completa tra il computer e tutte le macchine che intervengono nei diversi processi di produzione, di profezione, di analisi, ecc. (tutto ciò che permette l'attività attuale) mentre intanto l'effettuazione di tutti i compiti dovrà essere compiuta da dei robot più affidabili rispetto agli esseri umani. In altre parole, per realizzare veramente il computer che oltrepassa il cervello degli esseri umani ed è in grado di autonomizzarsi, è necessario che venga prodotta una megamacchina simile a quella descritta da Lewis Mumford, ma dove tutto è artificiale.<sup>iv</sup>

La via per uscire dall'erranza millenaria, dai fantasmi multipli e reintegrare un processo di vita naturale su una terra rigenerata, è quella dell'inversione.

*Jacques Camatte*

Ottobre 2017

stratto dalla stessa pagina, che è fondamentale: «... nell'ordine assai più antico del rituale, la meccanizzazione degli uomini aveva preceduto di molto quella dei loro strumenti di lavoro,».

iv Quest'ultimo pensava che la macchina archetipica fosse «composta di parti umane». *Op. cit.*, Vol. 1, p. 13 [ed. it., p. 24, N.d.T.].



*A livello individuale, come a livello della specie, una rottura troppo radicale, una discontinuità troppo brusca, si rivelano nefaste poiché, per effetto del crollo subito dalle protesi, dalle difese, e dello svanire dei supporti, si producono delle immense riemersioni generatrici di violenze difficilmente controllabili, che comportano una impossibilità di posizionarsi, segno di una immensa crisi della presenza.*

*La discontinuità che deve avvenire dovrebbe svolgersi nel corso di un processo continuo di eliminazione di tut-*

*to ciò che inibisce lo sviluppo dell'individualità, della specie, a partire da un'inversione totale del comportamento degli uomini e delle donne.\**

- \* *Surgissement de l'ontose*, tesi 80, Invariance, serie V, n° 4. Il tema dell'inversione affiora in numerosi articoli, anche vecchi, ma posso dire che appare soprattutto in *Dissolution et Émergence*, nella parte finale di *Épilogue au Manifeste du parti communiste, 1848*, in *Avertissement et Dédicace*, e in *Données à intégrer*, come anche in *Actualisation*. ¶ «La necessità di un'inversione di tendenza, di un rovesciamento completo del comportamento degli uomini e delle donne, è effettivamente necessario perché possa realizzarsi la liberazione-emergenza. Ciò nonostante, utilizzando i concetti di coscienza e di inconscio si rimane nella dinamica tradizionale, poiché essi sono i prodotti della repressione, a livello tanto parentale che sociale. Il rovesciamento del comportamento (corrispondente in qualche misura a quello della praxis teorizzato da A. Bordiga) sarà determinato da un vasto sforzo del pensiero tanto sul piano individuale, che sul piano della specie.» [*Nota del 2001*] ¶ A proposito di disvelamento, questo brano, che data del 1997: «La specie si deve svelare a sé stessa immergendosi nella natura e portando a compimento la sua funzione inscritta nel divenire di tutto il fenomeno vita». *Forme, réalité, effectivité, virtualité*, Invariance, série V, n° 1, p.127.



**I**NVERSIONE, per indicare la realizzazione di un divenire contrario a quello effettuato fino ai nostri giorni, che provoca in particolare: uscita dalla natura, repressione, rifiuto, astrattizzazione, tumulti (sommosse, rivoluzioni) ma anche guerre e pace. Ma questa inversione non è uno stornamento [*détournement*] di ciò che fu stornato e non è un ritorno al momento in cui questo si è imposto. No, poiché è a partire dal potenziale *Gemeinwesen* in noi qui e ora e nella comunità di quelli che convergono e partecipano, che ciò si effettuerà (e io penso che in piccola misura ciò si effettui). Non si tratta quindi di ritornare ad una fase anteriore, a un comportamento ancestrale, ma di accedere a qualche cosa in germe in noi, nella specie: la naturalità profonda che è sempre stata repressa, in gran parte occultata, così come la continuità con tutti gli esseri viventi, con il cosmo.

L'emergere del concetto di inversione così come io lo espongo si è effettuato nel corso di una fase abbastanza lunga che si avvia nel momento della fine del processo rivoluzione, quando l'impedimento, il blocco, lo scompiglio, si imposero senza colpirci a motivo della nostra tenace investigazione riguardante la repressione<sup>1</sup> mentre questa diven-

1 La repressione è stata studiata soprattutto attraverso la schiavitù, il servaggio o il salariato. In quest'ultimo caso in particolare fu postulato che la fine dello sfruttamento della forza-lavoro da parte del capitale avrebbe significato la fine della repressione. In altre parole si ebbe la tendenza a ridurre la repressione allo sfruttamento. Dietro questa riduzione si trova l'idea che è lo sfruttamento che determinerebbe tutto il comportamento repressivo, con il che si potrebbe dire che lo sfruttamento è in un certo senso un supporto, ma non il solo, per la manifestazione della repressione.

tava sempre piú evidente nei diversi ambiti della vita degli uomini e delle donne.

La percezione piena dell'inversione è un fenomeno breve nel suo insorgere ma per dispiegarsi avrà bisogno di numerosi anni. Ciò che si impone non è semplicemente un andare in senso inverso, e la necessità di comportarsi di conseguenza, poiché la sua realizzazione implica un disvelamento attraverso il quale essa è avvenuta, e il suo dispiegarsi a partire da essa, operante in modo irraggiante, favorendo una affermazione, una manifestazione in seno alla natura, in seno al cosmo. La semplice inversione implicherebbe una dipendenza nei confronti di ciò da cui si proviene e da cui ci si distanzia attraverso un fenomeno di instaurazione di una immensa discontinuità.

L'inversione è imposta dai fatti e sorge spontaneamente (fenomeno non volontario ma cosciente) ma in seguito ad una lunga maturazione in gran parte inconscia e, da lí, si spiega il disvelamento di tutto ciò che nel corso del cammino precedente era stato mascherato, velato, occultato [*escamoté*]. Ciò vuol dire che il fenomeno del ricoprire [*du recouvrement*] appare pienamente in tutta la sua potenza. Da qui in avanti la dinamica di liberazione-emergenza assume tutta la sua ampiezza.

L'inversione opera in seno alla dissoluzione che è insufficiente, cosí come lo è la liberazione, per accedere a un mondo nuovo.

L'inversione, in definitiva, appare come una via di fuga in rapporto a ciò che è posto come un determinismo, che è in effetti il meccanismo infernale delle ripetizioni coatte [*rejouements*] in connessione con l'impronta [*empreinte*] della minaccia.

A causa della difficoltà a cogliere rapidamente la radice del fenomeno della repressione e le impronte [*empreintes*] che ad esso sono legate, l'inversione si accompagna spesso al recupero da parte dei dominanti che tentano di integrare degli elementi di quest'altro divenire. In effetti costoro non sono spinti da una semplice volontà di manipolare, ma da una necessità di far inceppare ciò che può svelare il meccanismo infernale del quale sono essi stessi vittime.

**N**EL 1974 ho affermato che il processo rivoluzione era finito e ho messo in evidenza che quello di liberazione poteva sfociare in un vasto spossamento, che il risultato delle rivoluzioni consisteva in definitiva nel rafforzare il fenomeno della repressione, quindi il potere vigente, poiché lottare contro di esso torna a dargli più stabilità fornendogli un supporto.<sup>2</sup> Il fenomeno rivoluzione esaltato dai marxisti e dagli anarchici, per ciò che riguarda l'area occidentale, non era più efficace per una dinamica di liberazione-emergenza, per cui si imponeva la soluzione, per non essere unicamente prede della repressione e contribuire alla sua eternizzazione, di abbandonare questo mondo.

Ma il fenomeno rivoluzione non è portato avanti solo da quelli che vogliono abolire un ordine sociale, visto che gli stessi gestori della repressione vi hanno fatto ricorso con lo scopo di mantenere o di restaurare il potere. Questo fu la rivoluzione conservatrice<sup>3</sup> dagli inizi del XX secolo fino alla seconda guerra mondiale, per la sua fase determinante. Il discorso dei suoi adepti può tradursi così: io reprimo per il vo-

2 «*Ce monde qu'il faut quitter*», *Invariance*, serie II, n° 5.

3 Louis Dupeux: *Stratégie communiste et dynamique conservatrice. Essai sur les différents sens de l'expression «National-bolchevisme» en Allemagne, sous la république de Weimar*, 1976.

stro bene mantenendovi in continuità con il passato e la tradizione, e vi evito molteplici travimenti.

Il movimento del maggio-giugno 1968 che riattivò — quanto meno nei discorsi — il fenomeno rivoluzionario, mise in scompiglio i poteri vigenti a tutti i livelli della società-comunità del capitale. La replica che ne seguì può essere indicata come la rivoluzione innovatrice della quale abbiamo cercato di esporre parzialmente la fenomenologia nelle *Gloses en marge d'une réalité*, in particolare nella VI e nella X. Il discorso stavolta è il seguente: io represso per il vostro bene assicurandovi (creandovi) un futuro. La repressione è necessaria per eliminare tutte le rappresentazioni, le credenze inibitrici del suo avvento, sempre cangiante, fluttuante, e nella modalità di un accesso costante e necessario a un altro futuro una volta attinto il primo.

L'affermazione di questa rivoluzione costituì una profonda rottura nel divenire della repressione, fino a lì effettuata in funzione del passato per garantirsi contro un futuro che i rivoluzionari sembravano detenere, costituendo il loro territorio, la loro utopia. Se si può dire che la rivoluzione conservatrice fu il risultato di uno stornamento [*détournement*] della rivoluzione,<sup>4</sup> questo acquista un'ampiezza ancora più grande con la rivoluzione innovatrice. I rivoluzionari vengono espulsi dal futuro, che diviene proprietà e materia prima della capitalizzazione, della virtualizzazione, per i gestori della repressione.

4 Si potrebbe dire che la rivoluzione conservatrice o la rivoluzione innovatrice, non è una rivoluzione. Lo stesso vale per la rivoluzione liberale esaltata da F. Fukuyama. Si può accettare di parlare di rivoluzione borghese o di rivoluzione proletaria se ciò vale come abbreviazione di: rivoluzione fatta dai borghesi, rivoluzione fatta dai proletari.

Per quanto mi riguarda, ciò mi obbligò in effetti ad essere coerente con la radicalità. I concetti di tempo e di spazio non sono sorti con la rivoluzione borghese e con il fenomeno capitale, ma il dispiegarsi di quest'ultimo esige una messa in forma, una operatività di questi concetti. Di conseguenza per esaminare la società comunista, il modo di conoscere comunista, quei concetti non erano utilizzabili, e si manifestava, si rivelava, la necessità di pensarsi e di vivere nell'eternità, ciò che è accessibile a ognuno.

La dinamica di abbandono di questo mondo ci impose una ricerca costante riguardante le radici dell'erranza della specie e del suo modo di comportarsi. Nel 2005, in rapporto con le sommosse che ebbero luogo nelle periferie, in Francia, giunsi alla constatazione che tutti (dominanti e dominati) si trovano coinvolti nella repressione e che la determinante fondamentale del comportamento della specie era di porre l'altro come nemico, in quanto rappresentante della minaccia. È per questo che, allora, aggiunsi in fondo alla pagina iniziale, scritta alla fine del 2003: *Io non ho nemici: il rinchiudersi si abolisce.*<sup>5</sup> Poiché è tramite la fabbricazione del nemico che il rinchiudersi, il solipsismo della specie, si realizza in un'immensa trappola.

Nel 2009, in *Gloses X*, giunsi alle constatazioni:

Questo mondo non ha avvenire perché si trova in un aldilà. ¶ Questo mondo non ha avvenire ma si trova sempre

5 In una nota aggiunta nel 2001 (nota 3) nella postfazione a *De la communauté humaine à Homo Gemeinwesen*, a proposito della domanda «qual è il nostro vero nemico?» io indico: «Ho abbandonato questa tematica, che non era coerente con la dinamica di abbandonare questo mondo. Esprimendomi alla maniera di A. Bordiga direi: io non ho nemici».

sotto la minaccia la quale, con la crisi attuale, si manifesta in modo particolare. ¶ La specie segna il passo e ricombina [*combine*] con tutto ciò che è pervenuto al di là, eco di un originario mai effettivamente percepito.

Questo segnare il passo risulta dal fatto che numerosi fenomeni di grande ampiezza giungono a compimento e che niente di nuovo si impone al di fuori della distruzione della natura e della sua manifestazione nell'uomo, la sua naturalità.

Ciò nonostante questo prendere in considerazione l'orrore non conduceva ad affermare che non c'era più niente da fare, e neppure a dire che si dovrebbe venire a patti con ciò che avviene, l'effetto manifesto del «meccanismo infernale», al quale sembra impossibile sottrarsi, fintanto che nessuna rottura sembra poter sorgere. Tuttavia, nel caso in cui essa si producesse, come chiamarla dato che non potrebbe più trattarsi di rivoluzione che implichi un ritorno a qualche cosa, né di opporsi, di distruggere un nemico, il supporto di tutto il malessere della specie? Più precisamente, come designare il fenomeno che si presenterà come capace di attuare la fine dell'erranza e l'avvio della liberazione-emergenza a livello della specie? È allora che mi si impose l'idea della necessità di un'inversione del comportamento, che permetta di ritrovare una coerenza effettiva, in seguito ad un'unione di teoria e praxis, che A. Bordiga considerava possibile soltanto con la rivoluzione.



**O**RA, riflettendo di nuovo, ulteriormente, sulla sua opera, mi sono reso conto in modo molto immediato che è con lui, e con quelli e quelle che lo sostennero nella sua investigazione, che all'inizio degli anni 1950 si innescò un fenomeno di inversione che, a posteriori, si presenta bene come un momento in cui si effettuò una svolta.

Questo avvio di inversione si espresse attraverso delle affermazioni fondamentali: non si costruisce il socialismo; noi non abbiamo più bisogno, in Occidente, di un accrescimento delle forze produttive perché questo sia possibile. Erano già sufficienti nel 1848 e ciò che si impone a noi, ora, è di distruggere poiché si è troppo costruito; inoltre, fin dallo stadio inferiore del socialismo, la legge del valore non sarà più operante. L'inversione è netta: non più un progresso ma un regresso.<sup>6</sup> A. Bordiga mantiene tuttavia il suo legame privilegiato con il futuro. La pratica, l'approccio teorico dipendono da un evento in esso situato: l'insorgere del comunismo. Ci si deve comportare come se la rivoluzione fosse un fatto già avvenuto. La sua dinamica lo condurrà in modo coerente, derivante d'altra parte dal disvelamento che si impone con l'inversione, a rifiutare la tecnica e la scienza. Ma ciò era insufficiente perché il suo avvio potesse trascendere in una piena inversione. In effetti, se il divenire al comunismo non dipendeva più dallo sviluppo delle forze produttive, su cosa avrebbe potuto dispiegarsi un movimento reale che abolisse l'ordine delle cose? Quali erano,

6 Tutta l'opera degli anni '60 del secolo scorso presenta il rifiuto della novità, proposta dallo sviluppo del capitale, in un ampio discorso di tipo conservatore (la conservazione della teoria invariante), anche reazionario, nella misura in cui racchiude una reazione a un divenire, il che implicava un difetto di affermazione e una dipendenza.

presso gli uomini e presso le donne, gli ostacoli che frenavano questa inversione? Sarebbe stato necessario un approccio in cui porre i dati psichici come determinanti, e fondamentale mettere in evidenza il ruolo della repressione. Ora, niente di tutto ciò fu intrapreso.

Negli anni '50 del secolo scorso, diversi dati segnalavano che un'inversione era necessaria: aumento della popolazione, della produzione (sviluppo dell'automazione),<sup>7</sup> del traffico stradale, ferroviario, aereo, marittimo, implicante un'enorme distruzione della natura, avvio del cambiamento climatico in rapporto non solo a delle tendenze di ordine cosmico ma anche e sempre più all'impatto dell'attività umana con lo sconvolgimento delle biocenosi,<sup>8</sup> riattivazione del fenomeno guerra con quella di Corea.<sup>9</sup> Eliminazione di un fenomeno di compensazione come il proletariato nella società capitalista, e della foresta su scala planetaria, per quanto riguarda la natura. Questa assenza di compensazione, di ritengo, di freno, preludeva all'innescarsi della dinamica del

7 A. Bordiga ha affrontato questa questione alla riunione di Piombino del settembre 1957, commentando un passaggio dei Grundrisse. Il titolo del resoconto è *Traiettorie e catastrofe della forma capitalista nella classica e monolitica costruzione teorica del marxismo*.

8 È a partire da quest'epoca che la nozione di climax, che si può in prima approssimazione definire come l'associazione vegetale in equilibrio con il suolo e le condizioni climatiche, viene rimessa in discussione. E non poteva essere altrimenti, dato che il cambiamento globale delle condizioni dell'ambiente imponeva alle piante (così come agli animali) un'altra dinamica.

9 In effetti dopo la fine della seconda guerra mondiale si sono avuti fenomeni rivoluzionari di ampiezza più o meno grande. ¶ La spartizione della Corea fu percepita un po' come facente il paio con quella della Germania. Ciò nonostante il divenire non fu lo stesso poiché nel caso di quest'ultima la spartizione è scomparsa (come quella del Vietnam) mentre essa persiste in Corea.

movimento per il movimento, la cui manifestazione è l'espansione continua dei consumi, fenomeno fondamentale della copertura [*recouvrement*]. E ciò era sostenuto dall'autonomizzazione del fenomeno mediatico: transistor, microsolchi, televisione, che permettevano un'invasione della pubblicità, il tutto preannunciante la comparsa della virtualità con il sedicente allunaggio nel 1969.<sup>10</sup> Ma non si deve dimenticare lo sviluppo delle armi atomiche, nucleari, che riattivano in maniera intensa l'impronta della minaccia.<sup>11</sup>

Sul piano del pensiero, all'interno di ciò che restava del movimento rivoluzionario si imposero un blocco e l'interrogazione: *Che Fare?* Di fatto, si produsse una fuga in avanti [*échappement*] del capitale, ovvero attraverso la piena realizzazione del suo dominio reale sulla società, esso sfuggì a tutte le determinazioni limitative. E i rivoluzionari furono precipitati nella dipendenza e nell'interrogarsi.

10 Nel 1956 Günther Anders nel suo libro *Obsolescence de l'homme. Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*, traduzione di Christophe David, Ed. de l'Encyclopédie des Nuisances, Ed. Ivrea [ed. it. *L'uomo è antiquato. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, traduzione di Laura Dallapicola, Il Saggiatore 1963, N.d.T.], che si può considerare come un trattato sulla disumanizzazione, ha fatto un'analisi critica molto penetrante di ciò che fu chiamata in seguito la vita quotidiana, l'invasione della pubblicità, l'ideologia del consumo etc.

11 Cfr. a questo proposito i lavori di G. Anders, il quale fu ossessionato dalla minaccia nucleare. Egli affermava «La minaccia non avrà mai fine. Essa potrà essere solo respinta». Op. cit., p. 342. Sembrerebbe che la moltiplicazione di altre minacce abbia come banalizzato questa, oppure, come nel caso di certi dei, essa sia stata occultata ma è destinata a ritornare.

Quale fu l'approccio di A. Bordiga per ciò che concerne la possibilità di un'azione all'interno della realtà sociale nel momento in cui egli pone l'avvio di un'inversione?

Noi viviamo in un'epoca in cui il nostro compito, anche come rappresentanti di teoria, non è che di rimasticare, rimasticare e buttare fuori; non produciamo niente di nuovo. Ci sono le epoche in cui si produce qualcosa di nuovo. Non abbiamo avuto la fortuna di vivere in nessuna di queste, né al suo principio né alla sua morte. Non c'è nulla da fare. E quindi adattiamoci al nostro compito di umili rimasticatori.<sup>12</sup>

Penso che ci sia una certa analogia tra ciò che egli affermò e ciò che ho esposto nelle *Glosse*, potendo considerare anche che il suo «rimasticare» corrisponde al mio «glossare». Io non ho esposto niente di davvero nuovo, al riguardo del divenire del capitale<sup>13</sup> e al suo condurre alla comunità umano-femminile, poiché perfino la morte del capitale fu affermata da K. Marx e soprattutto da A. Bordiga. Ma qualcosa di nuovo si afferma con la necessità dell'inversione della quale egli enunciò una piccola parte, poiché si trattava solo di un suo avvio. «Non c'è niente da fare» può tradursi tramite delle affermazioni ulteriori come «non c'è da lottare» o «non dobbiamo cercare una forma organizzativa». Con questo voleva egli dire che si tratterebbe

12. Dalla registrazione dell'intervento di A. Bordiga alla riunione di Firenze, 19-20 marzo 1960.

13. Nel capitolo sul capitale che comparirà nel seguito di *Émergence de Homo Gemeinwesen* cercherò di eliminare le confusioni che riguardano il suo sorgere nella sua opposizione alla proprietà fondiaria, al valore (denaro in quanto moneta universale), al lavoro rappresentato dal lavoratore indipendente. Il divenire alla comunità umano-femminile sarà oggetto del capitolo finale di questo studio.

semplicemente di vivere l'inversione? Lo si può prendere in considerazione. Io non posso, infine, essere d'accordo con l'idea di adattarsi, tanto più che il contenuto della frase nasconde un'intensa riduzione che le parole «umili» svelano pienamente. Egli rimette in gioco [*rejoue*] la riduzione nella quale fu posto in seguito alla repressione subita. In *Bordiga et la passion du communisme*, ho del resto scritto su di lui: «Egli si è volontariamente limitato; non ha prodotto ciò che era potenzialmente in lui.» Di conseguenza, la dinamica della restaurazione di un corpo di dottrina prese, in lui, il sopravvento sulla messa in evidenza e il vissuto dell'inversione. I dati di quest'ultima furono ridotti a prove della validità della prima. Pur essendo ampiamente in grado di pensare secondo il discontinuo e il continuo, egli privilegiò quest'ultimo. Ma in definitiva il momento dell'inversione non si riduce né all'uno né all'altro. Viverlo conduce ad entrare nella dinamica del disvelamento in cui il continuo e il discontinuo si mescolano, e in cui i suoi attori e le sue attrici, effettuando una messa in discontinuità, operano in vista della messa in continuità.

Prima di esaminare, di precisare in che consiste l'inversione, ciò che la fonda, devo insistere sul fatto che, fin dall'inizio, la mia investigazione teorica è sottesa dalla dinamica della sua intuizione, motivo per cui adottai in pieno i temi di A. Bordiga e cercai — per esempio con *Origine e funzione della forma partito* del 1961 — di mostrare come, a partire da essi, qualche cosa di nuovo si imponeva e che tutto un passato si aboliva.

Questo abbozzo di inversione<sup>14</sup> non poté essere svi-

<sup>14</sup> Questo abbozzo della dimensione dell'inversione nell'opera di A. Bordiga non è riconosciuto, ma l'importanza della sua opera comincia ad

luppato a causa delle difficoltà all'interno del partito comunista internazionale. Dopo che ne uscii (1966) la dinamica di ricerca di una radicalità fondamentale, determinata in particolare dalla constatazione che altri, ben prima di noi, avevano optato per una dinamica che ritenevamo nuova, per esempio quella di abbandonare questo mondo, condusse quindi a mettere in evidenza diverse insufficienze nel nostro approccio teorico-pratico ed a tentare di rimediarmi ricercando il massimo di coerenza proprio nella ricerca delle radici profonde dell'erranza. Ma tutto ciò partecipava in definitiva di una certa incoazione [*inchoation*] e di una procrastinazione dovuta al fatto che niente ci si imponeva come un dato positivo, affermativo, che potesse funzionare come un supporto, e da qui il mantenersi unicamente nella dinamica dell'abbandono di questo mondo.

Per pervenire all'inversione bisogna, d'altra parte, percepire in profondità e nella sua totalità tutti gli orrori e tutti i blocchi che hanno accompagnato il divenire di  *homo sapiens*, altrimenti rischiamo ancora di rimettere in gioco [*rejouer*] instancabilmente ciò che, momentaneamente, può frenare ogni slancio.

Ritorniamo sulla dimensione di inversione dell'opera bordighiana, che si esprime al meglio nelle sue famose affer-

esserlo: «Più il capitalismo si sviluppa, più costruisce la fame. Di questo era sicuro Amadeo Bordiga, primo e sconosciuto padre del comunismo italiano. In una serie di articoli sulla questione agraria pubblicati tra il 1953 e il 1954, Bordiga sostiene con chiarezza lapidaria una tesi semplice, benché sconcertante: «Mai la merce sfamerà l'uomo». Sembra quasi paradossale, ma a distanza di settant'anni, la sua proverbiale rigidità ideologica parla al nostro presente con più chiarezza di molti sofisticati strumenti teorici». Daniele Balicco, «Rivoluzione macrobiotica», nel quotidiano *il manifesto* del 21 ottobre 2012.

mazioni che appaiono a molti senza fondamenti, come delle aporie, o come delle battute, suscitatrici di «malesseri» nel partito: non si lotta (rifiuto del militantismo); non ci si sacrifica; non abbiamo meriti, si opera con la gioia di contribuire ad una realizzazione data (nessuna ricerca di riconoscimento) poiché si tratta di comportarsi come se la rivoluzione fosse un fatto già avvenuto, essendo il partito la prefigurazione della società comunista. La dinamica del comportarsi «come se» mira alla non dipendenza nei confronti di questo mondo. Infine il superamento dell'individuo si esprime nell'affermazione che si pensa non solamente con il proprio cervello ma con il cervello sociale.

**P**ER precisare ciò, penso che sia necessario esaminare quale fu il vissuto tra il 1952 e il 1962 circa<sup>15</sup> di A. Bordiga e di quelli che condivisero la sua dinamica. A posteriori esso si presenta come un tentativo di vivere senza supporto materiale e neppure spirituale nella misura in cui si ebbe il rifiuto di diverse illusioni, come il merito, il sacrificio, o il bisogno di riconoscimento.

Il primo supporto a scomparire fu quello dello sviluppo delle forze produttive capace di generare un fenomeno

<sup>15</sup> Vale a dire a partire dalla scissione del 1952 che permise ad A. Bordiga di sviluppare più ampiamente la sua prospettiva, in un nuovo giornale, *il programma comunista*. Chiudo la fase nel 1962 perché a partire da questa data non si ha più produzione di dati fondatori di inversione. Sandro Saggioro ha pubblicato un libro sulla storia del partito comunista internazionalista, il cui organo teorico fu *Battaglia comunista* dal 1942 al 1952: *Né con Truman, né con Stalin*, Ed Colibri — titolo di un articolo di questo giornale. Questa affermazione nella negatività rappresenta bene la posizione dei compagni della sinistra italiana nel corso di questo periodo. Sandro Saggioro non poteva trovare titolo migliore per la sua opera molto interessante e piena di documenti.

di socializzazione che avrebbe dovuto entrare in contraddizione con l'organizzazione capitalista della produzione e permettere il sorgere della rivoluzione. In effetti si può dire che a partire dagli anni cinquanta tutti i fenomeni di socializzazione vengono distrutti e si ha il fiorire di una intensa privatizzazione, fondamento di un iperindividualismo, mentre i consumi diventano preponderanti: non si produce più per consumare, ma si consuma per produrre (con il consumo che si può realizzare in diversi modi). All'inizio il supporto di questo rovesciamento si presentò come la sedicente soddisfazione dei bisogni degli uomini e delle donne. La loro insaziabilità, alimentata e giustificata dalla pubblicità, determinò un processo senza fine che era percepibile fin da questa epoca.

Ma l'affermazione sulla necessità di distruggere (non si è trattato di una distruzione creatrice) piuttosto che di produrre non infirmò l'onnipotenza della produzione e non rimise in discussione la teoria delle crisi in rapporto ai diversi fenomeni di sovrapproduzione, e nel 1957 A. Bordiga predisse una enorme crisi che avrebbe dovuto condurre alla rivoluzione nel 1975. Per questo fatto una reale inversione non era realizzabile.

Se le forze produttive sono troppo sviluppate, da che cosa dipenderà la messa in moto della rivoluzione? Avremo mancato il momento favorevole per lo scatenamento della rivoluzione  $n+1$ ? Queste domande affiorarono ma non si imposero per effetto di un'impossibilità a rimettere in discussione la teorizzazione del divenire della specie, in funzione delle rivoluzioni, che fu possibile solo dilatando in qualche modo il concetto al fine di renderlo applicabile ad ogni movimento importante di rivolta contro l'ordine stabilito o ad

ogni manifestazione di un nuovo comportamento della specie. Io non penso che si possa parlare di rivoluzione per caratterizzare il passaggio dalle forme comunitarie (il comunismo primitivo) alle società di classe. Lo stesso vale per ciò che riguarda l'introduzione del cristianesimo. In compenso si può parlare spesso di sollevamenti in vista del ripristino di una fase anteriore, come nell'antico Egitto, di rovesciamenti, di sommosse, che provocano ampi capovolgimenti senza realizzare una reale discontinuità. L'affermazione del concetto di rivoluzione è in relazione con un desiderio di operare quest'ultima, e di separarsi da qualche cosa che ossessiona al fine di pervenire ad un pieno sboccio, sviluppo, con l'uscita dalla minorità e l'accesso alla maturità, come presso i teorici borghesi del XVIII secolo. I marxisti vi hanno incluso il ritorno ad uno stadio anteriore considerato come più conforme all'essere della specie: il comunismo primitivo, ciò che rimetterebbe in discussione la teoria lineare del progresso, base di un'inversione che non ebbe luogo. Ad ogni modo l'esaltazione dell'accrescimento delle forze produttive condusse sempre più a far sparire questo dato originario ed è stato solo con A. Bordiga — tra i marxisti — che si è imposto un rifiuto del progresso. Logicamente ciò avrebbe dovuto condurre a porre la rivoluzione come il fenomeno capace di far ritrovare, a livello della specie, un modo d'essere senza dominazione di un sesso sull'altro, di un raggruppamento umano sull'altro, etc., assieme ad una «riconciliazione» con la natura.

Ritornando ad A. Bordiga, notiamo un certo superamento assieme ad una giustificazione dell'immediato, che non opera nella dinamica dell'inversione, presente nell'affermazione: ciò che caratterizza il marxismo non è di essere

una teoria della rivoluzione ma delle controrivoluzioni.<sup>16</sup> Il che può essere concepito come equivalente della seguente affermazione: si può esistere anche se la rivoluzione non è immediata, anche se non si hanno supporti.

Si può dire che allora è svanita la prospettiva che si era imposta fin dall'inizio del XIX secolo con Owen, Saint-Simon e molti altri tra i quali lo stesso K. Marx, di utilizzare il modo di produzione capitalista per accedere al comunismo, il che condusse a prendere in considerazione una dinamica di liberazione-emergenza in assenza di supporto, e quindi di dipendenza nei confronti di ciò che fu posto come nemico.

L'impossibilità di abbandonare totalmente la necessità dello sviluppo delle forze produttive fu dovuta anche al fatto che la crisi veniva pensata come necessaria perché il proletariato si manifestasse. Negli anni dal 1952 al 1962, quest'ultimo, secondo supporto importante per una investigazione teorica di grande ampiezza, era assente: il proletariato rivoluzionario, classe per sé, la classe che doveva realizzare la rivoluzione e permettere l'instaurazione del comunismo. La teoria doveva spiegare questo distacco del proletariato dalla sua missione e le condizioni della sua riaffermazione rivoluzionaria.

L'assenza del proletariato rivoluzionario condizionava quella di un altro supporto essenziale: il partito. È a questo proposito che la dinamica dell'inversione si innescò maggiormente, pur essendo abbastanza contraddittoria per il fatto stesso della necessità, per poter esistere, di distinguersi dalla società presente, il che implica la ricerca di una

<sup>16</sup> Riunione di Napoli dell'ottobre 1951, *Capitalismo di Stato e burocrazia. Imperialismo USA, nemico n° 1*.

certa forma di riconoscimento facente appello ad una differenziazione: ciò che distingue il partito.

Come ho affermato fin dal principio degli anni '70, l'anonimato fu una reazione molto potente alla degenerazione in seno al movimento operaio e all'ideologia borghese-capitalista. Ma era una semplice reazione. Il tentativo di darle una positività era legato a quello dell'originalità del partito, della forma partito che A. Bordiga concepiva: un essere impersonale, prefigurazione della specie a venire. Ciò voleva dire che esso non poteva essere definito dall'apporto di una o di più personalità.

Per afferrare nel modo migliore questo dato mi sembra che si debba tener conto della posizione anti-organizzazione di A. Bordiga. In un articolo degli inizi del secolo scorso egli ha detto, all'incirca: avremo il socialismo quando non cercheremo più di organizzare. Era un'affermazione della spontaneità e il rifiuto della mediazione. Il partito non è una forma di organizzazione, è un essere vivente che ha una centralità come ogni essere vivente, ma al fondo esso non ha un centro. Di conseguenza il centralismo organico è solo qualcosa che si avvicina di più a ciò che A. Bordiga rivendicava per designare un modo d'essere. Se il partito si manifesta nella sua dimensione di anticipazione della società (comunità) a venire, allora spontaneamente la centralità necessaria perché emergano delle produzioni tanto teoriche che pratiche si imporrà. È in qualche modo il limite ideale. Nella realtà le cose sono difficili a motivo del peso della società presente, da cui il ricorso al centralismo organico che forniva un supporto ai compagni per «funzionare» e per accedere ad una comprensione più profonda di ciò

che il partito è, mai considerato nel suo limite presente, ma sempre posto in rapporto con il comunismo a venire.<sup>17</sup>

Se la necessità dell'organizzazione si impone con tanta forza presso molti uomini e donne, ciò deriva da un rivissuto molto potente e doloroso, quello del caos che avviene al momento della rottura della continuità che espelle l'essere dalla totalità e dall'eternità. Il bisogno di queste, che non viene più percepito ma è scotomizzato, porterà a ricostruirle, a edificarle a partire da un elemento, da un dato del reale, e questo elemento diviene il contenuto del concetto di dio, colui che organizza, che crea.

La tematica del partito mette in evidenza il non-agire della Sinistra italiana, che non è un'apologia dell'inazione, ma il riconoscimento dell'impossibilità di realizzare un'azione che si appoggerebbe su di un vasto movimento spontaneo, dato il trionfo della controrivoluzione, il che si concilia con il non volontarismo.

Salvatori si dice più volontarista; è certo che noi, noi non lo siamo mai stati. La volontà non può fare le rivoluzioni, né il partito le può creare.<sup>18</sup>

Tanto meno si possono creare dei partiti.

Non si può intervenire, ma la volontà opera in quanto volontà di persistere attraverso l'affermazione dell'invarianza della teoria e anche quella di non lasciarsi invadere

17 «Il partito è un *organo* nel senso integrale con cui lo si applica agli esseri viventi. È un complesso di cellule che non sono tutte identiche né uguali, che non hanno né la stessa funzione né la stessa importanza. L'energetica, e a *fortiori* la vita di ogni organismo, non son condizionate da tutte le cellule, né da tutti i sistemi.» A. Bordiga, *Structure économique et sociale de la Russie d'aujourd'hui*, Ed. De L'Oubli, p. 332.

18 *Storia della sinistra comunista*, p. 175, volume 1.

dal fenomeno capitale. Il che è una forma di intervento in vista di un'altra dinamica.

Questo non agire emerge anche nell'affermazione: non c'è da lottare. Al fondo A. Bordiga mirava a posizionarsi in seno al vasto movimento che tende ad abolire le forme attuali. Ma questa affermazione racchiude potenzialmente l'idea di non avere nemici, dato fondamentale dell'inversione. Dicendo questo non intendo che essa fu chiaramente posta né intravista effettivamente, ma che l'applicazione di una tale formula non poteva che sfociare nella produzione di quell'idea.

Su cosa appoggiarsi? Su un dato del futuro. Da cui la necessità della teoria e della previsione, la quale opera come una trascendenza: ciò che permette di traversare la zona in cui non c'è alcun supporto, per attingere un dio, uno spirito, qui il fenomeno liberatore che, nello stesso tempo, è posto come un attrattore. Ad ogni modo la dinamica di operare come se la rivoluzione fosse un fatto già avvenuto comportava una dimensione di immanenza compensatrice. Il *come se* operava anch'esso — nella misura in cui poteva realmente essere operante — come un supporto.

La necessità di affermare l'invarianza e quella della restaurazione della dottrina, portarono ad un irrigidimento (e quindi ad una non apertura a) su una essenzialità, mostrando fino a che punto sia difficile fare a meno di un supporto ed evitare di ripetere in modo coatto [*rejouer*] il blocco. In effetti si aveva a che fare, qui, con una risposta ad una situazione immediata, non con l'affermazione di una prospettiva diversa, autonoma, la quale avrebbe evitato lo stato di dipendenza, e quindi l'inceppamento di ogni inversione possibile. Così facendo, si riaffermava la dinamica dell'inimici-

zia. Ci si irrigidisce contro il nemico, punto di riferimento e supporto, al fine di affrontarlo, il che, simultaneamente, permette di segnalare la nostra presenza. L'irrigidimento, che si presenta come un ripiegarsi su un'essenzialità, sfociò nella messa in contraddizione e nell'impotenza.

La teorizzazione del rovesciamento della praxis<sup>19</sup> esprimeva anche un avvio di inversione poiché si trattava sí di un'inversione del comportamento, ma ciò rimaneva nel quadro del partito. Questo operava come mediatore nella realizzazione di quella, il che non poteva che limitarla, frenarla; tanto piú che questo quadro non veniva effettivamente ridiscusso. Da lí in poi, prevedere divenne il fondamento di una dinamica mirante a assicurarsi: il fenomeno che si desidera avrà luogo: rimessa in gioco [*rejouement*] dell'impiego di un'utopia o tentativo di scongiurare l'accaduto.

In definitiva il divenire verso l'inversione rimase soprattutto sul piano teorico, come appare in modo notevolmente chiaro nell'affermazione: non si fanno esperimenti (ad esempio: non si sperimentano nuovi rapporti sociali), espressione di una mancanza di dubbio, di una certezza. In compenso i *Naturiens*<sup>20</sup> cercarono di operare realmente, concretamente un'inversione, ma il non aver considerato la repressione parentale ne bloccò il divenire.

19 Esposta alla riunione di Roma, 1952.

20 I *naturiens* furono degli anarchici partigiani di un ritorno alla natura, diffidenti nei confronti della scienza, sostenitori della liberazione della donna, etc. Alcuni di loro furono individualisti, altri esaltavano la comunità. Essi operarono dalla fine del XIX fino all'inizio del XX secolo (verso gli anni '30). Io considero questo movimento anarchico come estremamente importante. Esso è stato occultato anche dagli stessi anarchici. François Bochet, sulle orme di T. L'Aminot, ha fatto molto per farli conoscere: vedi i numeri speciali di *Invariance*.

Anche sul piano teorico l'inversione non oltrepassò l'abbozzo, in particolare per ciò che riguarda il rapporto con la scienza. Bordiga non andò al di là del rifiuto:

Lanciamo quindi il grido che lascia perplessi tutti quelli che sono accecati dalla forza dei luoghi comuni: abbasso la scienza!<sup>21</sup>

Si sarebbe dovuto, in coerenza con la teoria che ogni forma sociale genera il suo proprio processo di conoscenza, affermare che la scienza, legata al modo di produzione capitalista, non poteva fondare quello del comunismo, come non lo potevano la religione, la filosofia o l'arte. Inoltre il fenomeno scientifico, sorto in seno ad una forma sociale in cui la separazione con il resto della natura e all'interno della specie raggiunge quasi il suo compimento, suscitando una grande incertezza, doveva necessariamente operare una compensazione per tentare di eliminarla. Ma senza riuscirci; il che non ci rende affetti [*ne nous affecte*] in alcun modo, poiché la messa in continuità in rapporto con l'inversione del comportamento genera un'immensa certezza.

**I**N un primo momento ho pensato di rappresentare il fenomeno di inversione — in una dinamica di tipo bordighiano — tramite una parabola. Al culmine del ramo ascendente ci sarebbe il punto di inversione che è allo stesso tempo punto di deviazione, punto che permette una tangente in quel luogo, segnalando in certo modo il possibile di un altro divenire che sarebbe rappresentato allora dal dispiegarsi del ramo discendente e si avrebbe una decrescita,

21 *Programme du communisme intégral et théorie marxiste de la connaissance*, giugno 1962, nella raccolta di testi: A. Bordiga, *Russie et révolution dans la théorie marxiste*, Ed. Spartacus, 1975, p. 497.

una regressione che contraddittoriamente potrebbe essere presentata come una progressione verso un'altra fase di vita. Ma una tale rappresentazione implica che si rimanga all'interno di una stessa dinamica, che essa sia ascendente o discendente. In effetti tutto deve avvenire al di fuori poiché si tratta, a livello di ciascuno e ciascuna di noi, e a livello della specie, di accedere all'essere occultato e al divenire che gli è intrinsecamente legato e che, una volta abolita la repressione, si svilupperà pienamente.

Il rifiuto della parabola è anche quello di un supporto nella rappresentazione che, sotto forma di tropo, segnala in effetti che si è bloccati e che si opera un ripiego [*un détournement*] per essere in grado di dire, indice di una mancanza di immediatezza, di concretezza e quindi di affermazione certa.

Con la morte del capitale e il dispiegarsi della virtualità, la specie non riesce più a ricoprire [*à recouvrir*] e l'ontosi-speciosi si manifesta apertamente. Inoltre il ricorso alla virtualità si impone come una riproposizione [*rejouement*] di quello alla sovranatura e segnala che il medesimo panico la assale. Essa permane sotto la minaccia e il bisogno del nemico per scongiurarla, contribuendo al mantenimento e al risorgere di tutte le incoerenze violente dei rapporti tra uomini e donne. Il nemico è essenziale, come si è manifestato *a contrario* in seguito al crollo del blocco dell'Est (1989-1991). La sua perdita fu una catastrofe poiché senza di esso non è più possibile essere riconosciuti, dinamica che struttura in parte l'ontosi-speciosi.

Che ne è dunque dopo sessant'anni, ora che il capitale è morto come lo è il patriarcato, e che il fenomeno valore nella sua totalità si esaurisce? Tra i due fenomeni c'è un'importante relazione. L'esaurimento del fenomeno valore nel-

la sua fase verticale implica lo svanire dell'autorità, che si verifica con la fine del patriarcato. In effetti l'autorità è un operatore di continuità che permette che tutto si realizzi secondo la scala, la verticalità, la trascendenza. La comunità, al momento della sua decomposizione, perde il suo essere comune immediato con la tendenza alla formazione degli individui. Da qui si impose la necessità di un principio compensatore di unione, della formazione di un'unità superiore garante di tutta la gerarchia, ciò che diede nascita allo Stato sotto la sua prima forma, comunità astrattizzata in cui un individuo venne escluso dal comune per essere la comunità nella sua unità, e così facendo gli fu conferita l'autorità. Essa permette di integrare la violenza e di legittimare l'uso della forza. È allo stesso modo che essa operava nella famiglia, regolando le relazioni padre-figli, poiché, per obbligo patriarcale, essa era attribuita al padre.<sup>22</sup> Aggiungo che il fenomeno del valore permette di realizzare e di giustificare la repressione sempre esercitata in funzione di valori superiori; il che sfociò — con lo sviluppo del capitale — alla distruzione della natura e alla cancellazione della naturalità degli uomini e delle donne, e a porre la specie artificializzata come valore supremo.



22 Spesso si fa riferimento all'ascendente come ad un'autorità naturale, e da questo si ricava che la repressione avrebbe un fondamento naturale, e sarebbe quindi necessaria, inevitabile.

**P** RIMA di analizzare succintamente ciò a cui siamo pervenuti attualmente, conviene comunque indicare la potenza del movimento proletario, e che i proletari non hanno operato invano. Lo faccio sottolineando che vi furono due tentativi ben noti di inversione che fallirono, precisando che essi così ci appaiono al giorno d'oggi, ma che all'epoca vennero effettuati inconsciamente. Ad ogni modo non è possibile esporli senza, preliminarmente, segnalare che essi dipendono da un avvenimento estremamente importante: la rivoluzione del 1848, la manifestazione dell'emergere del comunismo, l'affermazione della sua possibilità. Questa non deriva solamente dal fatto che le forze produttive erano sufficientemente sviluppate per far avviare il suo divenire, ma anche a causa del sorgere di un sentimento di fraternità riguardante non unicamente una classe, ma l'insieme dell'umanità. In germe emerse un'inversione profonda, radicale, e allo stesso tempo un desiderio di saltare la fase dello sviluppo del capitale, o di utilizzarla per realizzare il socialismo, il comunismo, e quindi di abbreviare il suo corso storico. K. Marx mantenne questa prospettiva. Egli pervenne a convergere con molti populisti russi che desideravano saltare la fase del modo di produzione capitalista. Inoltre, ed è determinante, è a partire da questa emersione che A. Bordiga poté affermare l'invarianza del marxismo ed essere il protagonista, con i compagni che condivisero la sua investigazione teorica, di un altro tentativo di inversione, a sua volta bloccato.

Il primo tentativo ebbe luogo a partire dal 1864 con la fondazione dell'Associazione Internazionale dei Lavoratori, la quale operò in rottura con la dinamica di divisione legata all'affermazione delle nazionalità, e anche secondo una dina-

mica di uscita dalla dipendenza. I lavoratori affermarono ciò che desideravano senza riferirsi ad alcuna autorità superiore quale che fosse. Inoltre si riaffermò la fraternità, come era già avvenuto in modo universale nel 1848, superando potenzialmente la dinamica dell'inimicizia. Certo, la realizzazione del progetto dell'A.I.T<sup>23</sup> subì uno scacco, ma questo fu l'anticipazione di ciò che avviene oggi sotto forma mistificata, la mondializzazione, espressione dell'ineluttabilità del movimento di emancipazione e di un'insufficienza di radicalità da parte del movimento operaio.

Il secondo tentativo ebbe luogo all'inizio del 1917. Esso riguarda la presa di posizione di Lenin e dei compagni che lo sostennero a proposito della pace. Lui era per firmarla immediatamente a qualsiasi condizione, quale ad esempio una grande riduzione della superficie della Russia. Egli aveva percepito bene che le grandi manifestazioni a favore della pace, in particolare quelle delle donne, segnavano una svolta profonda. La pace immediata non poteva che accrescere la potenza del movimento e questo avrebbe potuto condurre ad una transcrescenza rivoluzionaria tanto in Occidente quanto in Russia. Ora, per Lenin solo la rivoluzione nei paesi pienamente capitalisti poteva permettere una tale transcrescenza ed evitare i pericoli legati al dispotismo del feudalesimo russo, e a quello che lui chiamava l'asiatizzazione, mentre il forte intervento delle donne avrebbe potuto imprimere un'importante caratterizzazione femmini-

23 In maniera informale vi fu alla fine del XVIII secolo e al principio del secolo seguente una sorta di internazionale dei lavoratori, come ho già esposto nella nota del 2009 a *Bref historique du mouvement de la classe prolétarienne dans l'aire euro-nordaméricaine des origines à nos jours*. Nella prospettiva di circoscrivere meglio la dinamica dell'inversione passata, uno studio storico ulteriore si rende necessario.

sta al movimento in corso. La pace fu firmata troppo tardi e la possibilità di un'inversione abortí. Tuttavia la giustezza della posizione di Lenin e di tutti i compagni che aderirono alla sua presa di posizione si verificò a posteriori. Da una parte, fu impossibile sormontare la tara del dispotismo e, in un'immensa ripetizione coatta [*rejouement*], i bolscevichi misero in piedi un dispotismo ed una repressione ancora piú grandi di quelle dello zarismo. D'altra parte lo sviluppo delle diverse correnti delle estreme sinistre, come le sinistre comuniste italiana, tedesca, olandese, inglese, bulgara, etc. e la radicalizzazione all'interno di certi partiti proletari, la posizione di diverse correnti anarchiche o quella di compagni come G. Landauer, testimoniano ampiamente che la prospettiva di una transcrescenza aveva un fondamento reale e che essa si impose, troppo tardi. La sconfitta dell'inversione di inizio secolo, non si limita a quella della rivoluzione russa. È quella di tutto il movimento proletario e della rivoluzione che esso avrebbe dovuto guidare. Essa condiziona ogni aspetto dello sviluppo della società fino ad ora. Comprenderlo e percepire tutto ciò che ne è derivato, ci si è imposto per cogliere la misura dell'inversione che tende attualmente ad avviarsi. Aggiungo per concludere che i due esempi di inversione che abbiamo indicato esprimono la sua forma; dobbiamo darle un contenuto.

Inoltre, il movimento hippie (fate l'amore e non la guerra) e ciò che avvenne nel maggio-giugno 1968 e poi in Italia nel 1977, costituirono un avvio di inversione che fu molto presto frenata, non solo dagli agenti del potere vigente ma anche da quelli che si eressero contro di lui impastoiandosi nel delirio organizzativo e affondando nelle sabbie mobili delle ripetizioni coatte [*des rejouements*].

**R**ITORNIAMO ai giorni nostri. La teoria della decrescita, la volontà di estendere la solidarietà con l'economia solidale, e le esperienze comunitarie miranti a limitare l'individualismo come la condivisione dell'automobile, la tendenza ad instaurare la gratuità, la pratica dei sistemi di scambio locali (SEL),<sup>24</sup> le Associazioni per il Mantenimento dell'Agricoltura Paesana (AMAP),<sup>25</sup> l'agricoltura in cit-

24 Secondo Wikipedia: «Un SEL è una struttura associativa dichiarata o libera che permette agli aderenti di praticare degli scambi multilaterali valorizzati in moneta fittizia e autonoma, spesso basata sul tempo passato, dai vari nomi (grani di SEL, arachidi tostate, tartufi, tappi, noci di cocco, chiodi, ...), e degli scambi liberi di qualsiasi natura: servizi, beni o saperi. La moneta di SEL può seguire regole complesse e molto diverse dalle regole correnti (moneta non capitalizzabile, etc.). ¶ Ciò nonostante, i liberali fanno notare i punti comuni con un'economia di mercato: indipendenza nei confronti dello Stato, definizione di proprie regole sociali senza riferimento alla regola comune, moneta privata, mantenimento della proprietà privata, etc. I SEL non farebbero che «reinventare il mercato». Alain Madelin si felicitava per esempio del progresso dei SEL nel 1995 in *Quand les autruches relèveront la tête* [*Quando gli struzzi alzeranno la testa*] scrivendovi tra l'altro a proposito dei SEL: «Si tratta semplicemente della reinvenzione dei circuiti economici di base. Produrre, scambiare al di fuori delle costrizioni amministrative, senza prelievi obbligatori, con, per coronare il tutto, la reinvenzione di una banca libera!» ¶ Aggiungerò che effettivamente tutto ciò finisce per rendere venale anche ciò che non lo era, in quanto destinato a essere buttato via e, correlativamente a questo, c'è come una messa in comune della miseria facendola circolare. Ciò nonostante, è innegabile che l'intenzione di fondo è la ricerca di altri «rapporti sociali».

25 «Le AMAP, Associazioni per il Mantenimento dell'Agricoltura Paesana, sono apparse in Francia una decina di anni fa, nel 2001. Queste associazioni propongono di riunire un gruppo di consumatori e un contadino che si impegnano in uno scambio che serve da sostegno alla difesa e alla promozione di una agricoltura di sussistenza, di prossimità, e rispettosa dell'ambiente. Al punto di incontro di preoccupa-

tà, la percezione della debolezza delle relazioni affettive, la messa in questione della razionalità, l'affermazione che un altro mondo è possibile, che non si tratta più di conquistare il potere, etc., tutto ciò potrebbe formare degli elementi per un'inversione, ma mi sembra che gli uomini e le donne ricerchino soprattutto delle altre coperture [*recouvrements*]. Così pure, con la rivendicazione dello sviluppo durevo-

zioni ecologiche, sanitarie, politiche, economiche e sociali, persino societarie [*sociétales*], queste associazioni sono il frutto di contadini e di consumatori che hanno scelto di scavalcare le filiere di distribuzione tradizionali per assicurare insieme la riuscita di un'agricoltura e di un consumo «*sani*». L'idea? Un gruppo di consumatori si impegna a finanziare in anticipo, secondo un prezzo fisso predeterminato ad inizio stagione, il raccolto di un contadino di prossimità che produce verdure, carne, o qualsiasi altra derrata alimentare seguendo una modalità di coltura spesso ma non sistematicamente biologica, che assicura la qualità del gusto, sanitaria ed ambientale dei prodotti. In cambio, il contadino distribuirà tra tutti i membri dell'AMAP il raccolto risultante da questa coltura lungo tutta la stagione per la quale essi si sono impegnati a smerciarla. Questa definizione mercantile dell'AMAP cela tuttavia ciò che, per molti membri di queste associazioni, ne costituisce il cuore: la solidarietà e l'impegno che legano i contraenti dello scambio, i quali rompono con gli interessi particolari che dividono i consumatori e i produttori sul mercato a vantaggio di quelli, reciproci, che li uniscono per mantenere e sviluppare un modello di agricoltura messo in difficoltà dalla filiera agroalimentare. Non si tratta più, nelle AMAP, di incontrarsi per operare la migliore transazione economica, come farebbero le figure del consumatore e del produttore sul mercato classico, ma di associarsi per assicurare una qualità tanto della produzione quanto del consumo. L'obiettivo dell'AMAP? Rompere la separazione tra i produttori e i consumatori permettendo loro di ritrovare insieme il controllo del contenuto della loro tavola e della sua produzione. Questo obiettivo è assicurato dalla gestione di uno scambio che rompe anch'esso con quello attuato dagli operatori classici del mercato, in primo luogo quelli della grande distribuzione.» Gwendal Dupont, *La création et le maintien de l'accord sur l'échange en AMAP* — Mémoire de Master I

le, si tratta di mascherare un'inquietudine riguardante l'obsolescenza di tutto, e della specie stessa. Tutto viene ripreso ma deve diventare durevole, l'aggettivo dello scongiuro. Si rimane nel quadro stesso della società-comunità e della sua dinamica anche quando si tratta di ripensare tutto.<sup>26</sup> Così pure spesso si auspica l'insurrezione delle coscienze che sono in effetti dei concentrati di repressione, e si ricerca la democrazia ideale, quella che in definitiva maschererà al meglio la repressione.

Si possono notare anche altri dati che segnalano il possibile di un'inversione, come una certa tendenza ad aprirsi alla manifestazione di una spontaneità, di un imprevisto; la critica dello sfruttamento e della repressione degli uomini sulle donne senza accedere realmente alla sua origine; così pure vengono denunciati i maltrattamenti inflitti ai bambini, ma senza prendere in considerazione la repressione parentale. Ora, quest'ultima è legata alla separazione dal resto della natura che, parimenti, non viene né denunciata, né criticata.

Si impone la fine di un immenso arco storico con la ricostituzione, grazie a delle protesi, della comunità così come essa si impose con l'emergenza di *Homo sapiens*, precisando che quest'ultima poté avvenire solo grazie a quella forma di comunità. Protesi di ogni genere assicureranno il processo di vita di uomini e donne, ridotti e ridotte a entità; essi, esse, vivranno senza la pena di vivere. Saranno degli esseri formali, che esprimeranno la virtualità e la ga-

de sociologie, Université de Toulouse 2 Le Mirail, 2010-2011

26 Cf. per esempio, *Et si on repensait tout* nel numero speciale di *Sciences humaines* di gennaio 2012.

rantiranno, rendendo obsoleta la necessità di ogni rappresentazione.

Per cogliere realmente il punto in cui ci troviamo, dobbiamo ragionare in funzione del dispiegarsi della speciosi-ontosi nel corso dei millenni e, per ciò, conviene esplicitare l'importanza della dimensione psichica che risulta dal riecheggiare nella specie, in ogni uomo e in ogni donna, dei traumi subiti.

Lo studio della speciosi ci ha condotto a porci la domanda fondamentale: «Come esistere nel mondo a partire dal momento in cui accade la separazione dalla natura?»<sup>27</sup> Tenendo conto di un doppio movimento: quello stesso dell'uscita e quello di tendere ad annullarlo e ritrovare la continuità, il contatto con l'eternità, fondamento di una confusione per così dire strutturale nei modi di pensare della specie, nella sua affermazione in quanto presenza al mondo, alla natura, al cosmo. Questa domanda ne implica un'altra connessa: come esistere scongiurando costantemente la minaccia che ha condotto Homo sapiens a separarsi dal resto della natura? Essa è, per così dire più interna e più profonda, poiché più inconscia, anche se è lancinante e quasi ossessionante, fondando l'idea che noi abbiamo dei nemici, che non possiamo vivere ed affermarci se non attraverso la lotta contro di essi, ripetendo in modo coatto [*rejouant*] il rifiuto del divenire naturale, e la necessità di trovare una via di accesso alla sicurezza, un topos in cui non ci sarebbero minacce, né nemici, fondamento di tutte le utopie e ucronie. Tenendo conto che la dinamica di separazione è quella di uscire da un

27 «Emergence de Homo Gemeinwesen», *Invariance*, serie IV, n° 5, p. 43, 9.I.10.I. Sul sito Internet: [emergences](#), penultimo paragrafo di 9.I.10.I.

blocco, gravato da una confusione, imposta da un trauma costituitosi e riattivato nel corso di parecchi secoli.

La dinamica di separazione con il resto della natura induce quella della repressione della naturalità, e quindi l'attivazione, l'edificazione di una artificialità. La perdita della continuità induce ad interrogarsi sul posizionamento, sulla realtà e così anche a ricercare dei riferimenti che permettano di portare a compimento il processo di vita. *Perché c'è qualcosa e non piuttosto nulla?* Questa domanda racchiude una confusione e un occultamento. In effetti essa maschera l'interrogazione ansiosa: come avviene che io esista quando potrei non esistere? Il che esprime una forte incertezza.

Come, perciò, operare nel discontinuo, costantemente prodotto dall'attività separatrice della specie? Questa artificialità non è un acquisto intangibile, il divenire della natura può rimetterla in questione, base per la ricerca della permanenza, dell'intangibilità ma, dato che ciò può condurre a rimettere in gioco [*rejouer*] il blocco, si afferma anche l'esaltazione del divenire che permette di sfuggire ad ogni fissazione. E qui noi ritroviamo una base per il ricostituirsi della confusione.<sup>28</sup>



28 I due ultimi paragrafi costituiscono l'inizio di uno studio su Parmenide, e un tentativo di illustrare ciò che può essere un modo di procedere [*cheminement*] in un mondo pieno di discontinuità. Partendo dall'opera di questo filosofo io vi affermo: «Pensare è camminare attraverso dei pensieri, dire (più che parlare) è camminare attraverso delle parole, delle frasi. Pensare è marciare, marciare è pensare».

**R**IPRENDIAMO. Che il divenire di *Homo sapiens* si realizzi come il dispiegamento di questa confusione, risultante dalla repressione, si trova affermato a spada tratta da Francis Fukuyama nel suo libro *La fine della storia e l'ultimo uomo*, scritto nel 1992 subito dopo l'eliminazione del nemico comunista (crollo dell'URSS e dei suoi satelliti) e il rilancio della rivoluzione innovatrice in connessione con quella che egli chiama la rivoluzione liberale: l'innovazione permetterebbe di liberare. Sembra averlo scritto per scongiurare questa perdita e uscire da un ingranaggio bellicoso. Il tema fondamentale è che

[...] la Storia, vale a dire un processo semplice e coerente di evoluzione che teneva conto allo stesso tempo dell'esperienza di tutti i popoli<sup>29</sup>

si spiega in modo «non materialista» grazie ad una teorizzazione presa a prestito da G. W. F. Hegel «fondata su quella che egli chiamava la «lotta per il riconoscimento»». <sup>30</sup>

Ciò che ci interessa non è la fine della storia in sé stessa e la sua possibilità, ma anzitutto gli argomenti utilizzati per dare in definitiva un senso alla storia, e poi quelli che fondano la realtà della sua fine, poiché essi sono piena espressione dell'ontosi-speciosi.

Il desiderio di riconoscimento e le emozioni che lo accompagnano — *collera, vergogna e fierezza* — fanno parte integrante della vita di qualsiasi personalità umana. Secondo Hegel, questi sono i motori dell'intero processo storico. <sup>31</sup>

29 Ed. Champs essais, 1992, p. 12.

30 Idem, p. 16.

31 Idem, p. 17. Collera e fierezza sono delle emozioni profondamente

Questo [il riconoscimento, N.d.R.] è il problema centrale della politica poiché sta all'origine della tirannia, dell'imperialismo e del desiderio di dominio. Perciò, anche se ha un lato oscuro, non lo si potrebbe semplicemente eliminare dalla vita politica, poiché è parimenti il fondamento psicologico di qualità e di virtù come il coraggio, il senso del bene pubblico e la giustizia. Tutte le comunità politiche devono fare appello al desiderio di riconoscimento, proteggendosi contemporaneamente dai suoi effetti distruttivi.<sup>32</sup>

La democrazia liberale sostituisce il desiderio irrazionale di essere riconosciuti come più grandi degli altri con il desiderio razionale di essere riconosciuti come loro pari.<sup>33</sup>

Ma l'uguaglianza di cui parla non deriva essa stessa dall'irrazionale in rapporto al naturale?

Ad ogni modo egli non nega che possano esserci delle componenti irrazionali anche nel desiderio di essere riconosciuto nel quadro della democrazia liberale.

Questo fenomeno suggerisce che l'economia liberale non funziona semplicemente sulla base dei principi liberali, ma richiede anche delle forme irrazionali di *thymos*.<sup>34</sup>

affette dalla speciosi. Per quanto riguarda la vergogna, è veramente una emozione da essa indotta.

32 Idem, p. 22. Il che completa ciò che è affermato nella citazione precedente.

33 Idem, p. 21.

34 Idem, p. 20. «il desiderio di riconoscimento — o *thymos*», p. 19. Questo «concetto» è preso da Platone e corrisponderebbe a «spirito di vita», p. 17. Ciò mi sembra rifarsi ad una confusione che è il risultato di una mescolanza di diverse nozioni poiché, alla stessa pagina, F. Fu-

La fine della storia è determinata dal fatto che la democrazia liberale

ha definitivamente risolto la questione del riconoscimento rimpiazzando la relazione del padrone e dello schiavo attraverso il riconoscimento universale ed eguale.<sup>35</sup>

Per affermare ciò egli si appoggia sull'opera di Alexandre Kojève. Egli non può esserne del tutto sicuro:

A questo riguardo, il livello assoluto di prosperità di una nazione non fornisce alcuna soluzione, poiché ci saranno sempre dei cittadini relativamente poveri, quindi letteralmente invisibili [supporti per la manifestazione di un'indifferenza, N.d.R.] in quanto esseri umani per i loro concittadini più agiati. In breve, la democrazia liberale continua a riconoscere in modo ineguale delle persone che sono eguali per principio.<sup>36</sup>

Ad ogni modo, ciò che rimane essenziale è il fenomeno del riconoscimento, anche se sembra che questo non possa mai essere realizzato da tutti e per tutti. Analizzandolo e mettendo in evidenza la dinamica che esso implica secondo G.-W.F. Hegel, saremo in grado di afferrare meglio la speciosi.

kuyama scrive: «Questa propensione alla stima di sé nasce da questa parte dell'essere che Platone chiama *thymos*.» Si potrebbe pensare che il desiderio di riconoscimento rivela lo spirito della vita espresso da una parte dell'essere?

35 Idem, p. 22.

36 Idem, p. 23.

IL desiderio di riconoscimento è quello di essere visti, percepiti in quanto tali e in quanto facenti parte di un insieme piú o meno grande, il desiderio di essere presi in considerazione. Essere riconosciuti rivela che si esiste pienamente, effettivamente e non solamente in potenza. L'indifferenza viene spesso vissuta come piú insopportabile del disprezzo o dell'odio. Come nota F. Fukuyama, esso si impone spesso come desiderio di apparire *piú grandi di* (che egli chiama megalotimia) o, quanto meno, *uguali a* (isotimia), il che è una deriva ontosica del fenomeno naturale che proviene da una deviazione [*détournement*] che si radica nella dinamica stessa del fenomeno del valore<sup>37</sup> nella sua dimensione iniziale, originaria, di fondare una assiologia che permetta agli uomini e alle donne in separazione dalla natura di potersi identificare gli uni e gli altri e in seno alla natura. Questa dinamica è sottesa da quella della repressione. Essere riconosciuti è sfuggire all'attività negatrice degli autori e delle autrici della repressione, la quale rende invisibili, co-

37 Come è segnalato d'altronde da F. Fukuyama: «La propensione a investire il sé di un certo *valore*, e a esigere il riconoscimento di questo valore corrisponde a ciò che il linguaggio corrente attuale chiamerebbe la «stima di sé»». p. 17. ¶ Ne *La fin de l'homme. Les conséquences de la révolution biotechnique*, Ed. Gallimard, Folioactuel, egli tratta in effetti del futuro postumano, come è indicato dal titolo inglese e termina con un inevitabile *Che Fare?* con in conclusione una distinzione tra *falsa bandiera della libertà* e *libertà vera*. È un'espressione dell'impasse nel quale si trovano i difensori dell'ordine stabilito e della repressione necessaria per lo sviluppo del progresso. Il suo ultimo libro *Le début de l'histoire. Des origines de la politique à nos jours* è, secondo quanto ne riferisce Alain Frachon nel suo articolo *Francis Fukuyama après la fin de l'histoire*, in *Le Monde* del 19 ottobre 2012, un'altra apologia della democrazia. Ci si può domandare se il passaggio dalla fine all'inizio non sia un modo per scongiurare l'ineluttabile.

me se non si esistesse. Il che implica la messa in gioco di una minaccia da negare, per salvarsi. Porre, teoricamente, l'uguaglianza tra gli uomini, le donne, permette il libero gioco del piú e del meno che esalta il desiderio di riconoscimento che è insaziabile. Come è dimostrato dal divenire attuale: bisogna sempre essere piú. E questo *piú* è vero solo se è riconosciuto, e il fenomeno ricomincia. C'è bisogno di sempre piú riconoscimento, così come c'è bisogno di ricoprire [*recouvrir*] sempre piú.

Occorre precisare ulteriormente la posizione di G.W.F Hegel e percepire la sua ontosi-speciosi che si esprime nella dinamica di uscita dalla minorità (grazie all'*Aufklärung*), dalla dipendenza. Parlo di ontosi-speciosi perché la sua ontosi, forma individuale della speciosi, ci rimanda potentemente alla realtà di quest'ultima, così come essa perdura ai nostri giorni rafforzandosi.

Il suo assioma di base è:

L'autocoscienza è *in sé* e *per sé* in quanto e perché essa è in sé e per sé per un'altra; ossia essa è soltanto come un qualcosa di riconosciuto.<sup>38</sup>

Ciò implica la separazione tra me e l'altro, l'assenza di continuità; altrimenti, nel momento in cui io affermo la mia presenza in quanto emergenza dall'interno del fenomeno vita, la mia affermazione implica simultaneamente quella di tutti gli altri, e una mediazione, il riconoscimento, non è necessaria.

38 G.W.F. Hegel *La phénoménologie de l'esprit*, traduction de Jean Hyppolite, Ed. Aubier Montaigne, t, 1, p. 155. [ed. it. *Fenomenologia dello spirito*, traduzione di Enrico De Negri, Firenze: La Nuova Italia, vol. 1, p. 153, N.d.T.].

Secondo la giusta interpretazione di A. Kojève, Hegel considera che l'uomo che diverrà signore, poiché non ha paura della morte, non uccide colui che diverrà schiavo avendone paura, ma lo sopprime, lo spoglia delle qualità che fanno di lui un uomo, egli non «distrugge che la sua autonomia». <sup>39</sup> In altri termini, egli lo uccide conservandolo (*Aufhebung*, spesso tradotto con superamento). <sup>40</sup> Alla base di questa dinamica c'è quella dei genitori verso i bambini (educazione). Il padre, la madre, non accettano la naturalità, la spontaneità del bambino. Essi tendono, tramite l'educazione, a eliminarle, cosa che lo uccide conservandolo, ma nella dipendenza, mentre lo costruisce: *Aufhebung*. Ora, ciò che è essenziale è l'importanza accordata alla servitù che è per l'appunto dipendenza, e al lavoro. La *Fenomenologia dello Spirito* contiene una glorificazione del lavoro e la messa in evidenza che il divenire della specie sarebbe dovuto in definitiva all'attività degli schiavi, i quali lavorando trasformano la natura e trasformano sé stessi. Vi è anche una giustificazione della schiavitù poiché solo colui che è stato schiavo può pervenire alla soddisfazione, si potrebbe dire a uno sbocciare e, quindi, della repressione: è per il bene degli uomini e delle donne. È una bella giustificazione della sofferenza.

G.W.F. Hegel dice il suo vissuto di bambino, la sua schiavitù e il modo in cui è riuscito ad uscire dalla dipen-

<sup>39</sup> Secondo l'esposizione di Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Ed. tel Gallimard, p. 21 [ed. it. *Introduzione alla lettura di Hegel. Lezioni sulla «Fenomenologia dello spirito» tenute dal 1933 al 1939 all'École Pratique des Hautes Études*, Milano: Adelphi 1996, N.d.T.].

<sup>40</sup> Viene anche tradotto con sublimazione. In questo caso siamo molto prossimi alla dinamica della copertura [*recouvrement*].

denza. Il bambino deve lavorare per costruire l'essere che potrà essere riconosciuto. Egli si oltrepassa sopprimendosi in quanto schiavo al fine di essere ammesso e diventare signore, diventare adulto sfuggendo alla dipendenza. Vi perverrà esercitando a sua volta la repressione su suo figlio, essendo signore nei confronti di uno schiavo.

L'essenza stessa del lavoro che il bambino deve effettuare per diventare un essere della società, non naturale, non animale, che implica il suo sradicamento, il suo sradicarsi dalla naturalità e lo sviamento [*détournement*] del suo pensiero, è ben indicato da A. Kojève mentre riporta la concezione di G.W.F. Hegel.

E secondo Hegel, è solo l'azione effettuata al servizio di un altro che è «Lavoro» (*Arbeit*) nel vero senso del termine, un'azione essenzialmente umana e umanizzante. L'essere che agisce per soddisfare i suoi *propri* istinti che — in quanto tali — sono sempre *naturali*, non si eleva al di sopra della Natura: è un essere *naturale*, un animale. Ma agendo per un istinto che non è mio, io agisco in *funzione* di ciò che non è — per me — istinto. Agisco in funzione di un'*idea*, di uno scopo *non* biologico. Ed è questa trasformazione della Natura in funzione di un'*idea* non materiale che è il *Lavoro* nel senso proprio del termine. p. 171.

Il lavoro appare essere dunque come l'attività che noi sviluppiamo al fine di adeguarci con il nostro porci fuori natura, con l'artificialità che ne deriva. Questo mettersi al lavoro si accompagna con il mettersi in dipendenza nei confronti di un mondo ideale, della necessità di una sovranatura e della trascendenza, riscatti in rapporto con la fuga dalla determinazione naturale.

Tramite il fenomeno del lavoro, della servitù, la specie si auto-addomestica e allo stesso tempo si impone costantemente la mediazione. Il signore per sé stesso non può realizzare niente, non può che dominare. G.W.F. Hegel dice a modo suo ciò che è accaduto alla specie.

Una volta che si è operata la scissione all'interno della comunità, restano solo due possibilità per accedere alla *Gemeinwesen*: tramite il potere che si gonfia e pone sé stesso come *Gemeinwesen*, o tramite l'obbedienza e il processo di rappresentazione. Il potere e il desiderio di sottomissione nascono simultaneamente, non c'è esteriorità dell'uno nei confronti dell'altro.<sup>41</sup>

Più profondamente e più intimamente, si può dire che essi sorgono dal desiderio di essere amati. Ora, obbedire permette di esserlo. Di conseguenza il bisogno di obbedire è destinato a ricoprire [*recouvrir*] e, nel corso del tempo, sostituire quello di essere amato. La servitù volontaria si instaurerà in tutti gli stadi del processo di vita, con la perdita dell'immediatezza e il trionfo della mediazione.

Arrivati a questo stadio ci si impone la necessità di spingere più in là l'approccio investigativo riguardante il fondamento della filosofia di G.W.F. Hegel, al quale abbiamo fatto solo delle allusioni.<sup>42</sup> Nella *Fenomenologia dello*

41 *Invariance*, serie IV, n° 4, p. 41, 8.5.10, sul sito Internet cfr. *Homo*. 4.1.

42 Esso non potrà essere esauriente, ma al contrario, perché il tema è molto vasto. Lo si dovrà affrontare in diversi modi. Per quanto riguarda la certezza sensibile lo si può fare nel modo in cui l'ho esposta in una lettera ad un amico del 16 aprile 2000: «Il libro di Jacques D'Hondt è molto interessante a motivo dei documenti che egli fornisce e mi conferma bene la duplicità che G.W.F. Hegel dovette assumere. Tuttavia, a mio avviso egli non l'ha afferrata dall'interno. Egli

*Spirito* egli esordisce con *la Certezza sensibile* che è un'immediatezza, ma non è per così dire pura perché simultaneamente si è imposto a lui il rischio di morire, vissuto più o meno intensamente nel corso della nascita, comune a ciascuno, a ciascuna, supporto della nozione di morte. Questa certezza sensibile di sé è quindi gravata da quella di un rischio, quello di morire, che fonda una mediazione celata

prende in considerazione la certezza sensibile per mettere in dubbio il suo vissuto. «Egli è partito, come altri, da uno stato primario di «certezza sensibile». Questa, nella misura in cui la si può identificare con precisione, rappresenta in sé stessa una tappa ulteriore di uno sviluppo reale cominciato precedentemente». p. 36. Più oltre egli aggiunge: «L'esistenza della «certezza sensibile» non è che una supposizione fatta a posteriori dal filosofo per cercare di rendere conto degli inizi dello spirito». Io dico no. Ciò che l'autore della *Fenomenologia dello Spirito*, almeno al momento in cui la redige, che può essere anteriore, designa con «certezza sensibile», è uno stato che egli ha conosciuto molto presto, probabilmente nel corso del suo primo mese di vita, quando si è trovato davanti alla rottura della continuità e al fatto che gli era restata una sola cosa per sopravvivere, questa certezza. Per salvarla, confermarla, mantenerla in un divenire, egli l'ha trasferita in un'entità, un qualche cosa posto al di sopra di lui, un'entità protettrice, salvatrice, etc.: ciò che egli chiamerà più tardi spirito assoluto. Tutto il divenire di G.W.F. Hegel è di realizzare questo spirito assoluto il cui germe è la certezza sensibile. Io sento che egli avrebbe potuto dire anche intima. Esponendo la fenomenologia, che è quella della certezza, egli espone come si è costruito teoricamente e si comprende bene che lo spirito assoluto pienamente sviluppato alla fine esiste già nella certezza sensibile. Questo spirito è lui e nello stesso tempo non è lui. Lui stesso in quanto certezza sensibile e tutto il suo divenire, e un altro nella misura in cui egli ha avuto bisogno di questo altro per exteriorizzare e confermare il suo essere. È per questo che egli deve exteriorizzarsi per andare verso la conferma e ritornare a lui, *bei sich*, con il rischio di perdersi. Egli indica bene il modo in cui, bambino, ha operato per poter salvare il suo essere originale.» (Estratto da una lettera ad un amico del 16 aprile 2000)

in seno ad un'immediatezza, e la perdita dell'evidenza. Ora, il comportamento filosofico hegeliano postula che ogni immediatezza derivi in effetti da una mediazione per così dire fondatrice. La certezza sensibile è simultaneamente una presentazione dell'essere (essere per sé, esserci, *Dasein*) ma anche un essere altrui, un essere in situazione, una situazione particolare che Ernesto De Martino ha esaminato e teorizzato nella «crisi della presenza».

Precisiamo: è al momento della rottura della continuità, della separazione derivante dalla non accettazione della naturalità del bambino — che G.W.F. Hegel ha vissuto intensamente in quanto ripresentazione [*rejouement*] di un potente trauma subito probabilmente alla nascita — che questo rischio si fonda. Di conseguenza, egli non è più partecipativo; ha abbandonato l'eternità e si è disposto ad esistere tramite la mediazione del tempo che gli permette di attribuirsi un'origine e una fine. Certo, egli parla di eternità ma non è più un dato sensibile, immediato; essa diviene una mediazione per porre il tempo. È un rovesciamento che induce per così dire quello dell'origine: la morte e non la nascita o, meglio, la concezione; noi siamo mortali e non concettuali. La nascita, o il concepimento, dipende dalla natura e non può essere il punto di partenza di un uomo, di una donna. Solo il rischio di morire è atto a costituirli. Si tratta, l'abbiamo visto, del tema della signoria e della servitù. Ancora una volta egli interpreta ciò che ha vissuto e la sua filosofia è un discorso sulla sua esperienza, *Erfahrung*. Posto ciò: io sono (esisto) perché posso non essere; io sono perché rischio di non essere (certezza sensibile). Ciò si può esprimere così: se io non posso essere negato (repressione)

non esisto.<sup>43</sup> Da cui l'estrema importanza della negazione e della negatività in G.W.F. Hegel. La vita si impone come un lungo suicidio o un suicidio differito. Inoltre nella lotta per il riconoscimento l'altro può «suicidarmi».

La morte è allora una mediazione che permette di accedere all'umanità attraverso il riconoscimento. Il possibile della morte nell'uomo fonda una virtualità, da cui la necessità del suicidio poiché questo possibile non può realizzarsi in un continuum, ci vuole un intervento violento. Questo suicidio è differito dato che è posto (affrontato) attraverso il rischio della perdita della propria vita, che fonda una sorta di incoazione [*inchoation*] non per cominciare ma per finire e, da qui, si dispiega una procrastinazione. La morte è ciò che viene rimandato all'indomani, un domani il più futuro possibile. G.W.F. Hegel dice espressamente:

Appare alla coscienza [= all'uomo impegnato nella Lotta per il riconoscimento] [presa] in quanto coscienza, che essa ha per scopo la *morte* di un altro; ma [in sé e per noi, vale a dire in verità,] essa ha per scopo la sua propria morte; [essa è] suicida, nella misura in cui si espone al *pericolo*.<sup>44</sup>

Ma il rischio di morte è inconsciamente vissuto come rischio della perdita totale del proprio essere originale.

K. Marx pensava a G.W.F. Hegel anche quando scriveva questa cosa che abbiamo già citata qualche volta: «La morte non è più desiderabile di una vita che sarebbe solo

43 La validità di una teoria scientifica, la sua scientificità, sono effettive solo se essa è falsificabile. Bisogna che si imponga il rischio di non essere (cfr. K. Popper).

44 *Conferenze del 1805-1806*, citazione fatta da A. Kojève, op. cit., p. 570.

una semplice misura preventiva contro la morte»? Si potrebbe, perciò, in funzione di una risposta affermativa, redigere la frase così: La morte non è piú desiderabile di una vita che sarebbe solo un rischio di morire?. Inoltre il *rischio* hegeliano ci evoca fortemente la *cura* heideggeriana: continuità della speciosi.

In seguito alla citazione di G.W.F. Hegel, A. Kojève commenta:

È tramite il pericolo di morte volontariamente corso nella lotta di puro prestigio, che si attinge la *verità* del Riconoscimento. La «verità», — vale a dire la realtà — rivelata, e quindi la realtà essa stessa. Ora, l'Uomo è umanamente reale solo nella misura in cui è *riconosciuto*. È quindi la realtà essa stessa che si costituisce o si crea con l'atto volontario di affrontare la morte. [...] solo il rischio della vita è in grado di realizzare l'essere umano. [...] Ed è precisamente attraverso il rischio della vita che l'Uomo comprende che egli è essenzialmente *mortale*. [...] Quanto allo Schiavo stesso, egli si umanizza (si realizza in quanto schiavo, ciò che è ancora un modo di essere specificamente umano) attraverso la *coscienza* che egli acquista della sua finitudine essenziale, provando l'angoscia della morte, questa morte che gli appare *nel corso di una Lotta per il riconoscimento*, vale a dire come qualcosa che non è una necessità puramente biologica. (pp. 570-571)

Però, dopo secoli di affermazione della speciosi, sarebbe preferibile dire «necessità speciosica» nella quale la determinazione biologica è stata assorbita con uno stornamento [*détournement*]. E questa deviazione può essere concepita come una modificazione della biologia dell'uo-

mo e della donna in risposta al divenire fuori natura. Si tratta di un acquisito che può essere rimesso in questione.

L'esperienza della morte è iniziale e iniziatica, un vissuto che si impone all'inizio della nostra esistenza, essa effettua un cominciamento e ci inizia al processo di vita, affetto [*affekté*] fondamentalmente dalla repressione, la quale opera fin da subito nel non riconoscimento della naturalità del bambino. Ora, G.W.F. Hegel ci dice:

Educando il bambino, i genitori pongono in lui la loro coscienza già formata (*gewordenes*) e generano la propria morte. — Nell'educazione, l'*unità inconsciente del bambino* si sopprime dialetticamente; essa si articola in se-stessa, diviene *coscienza formata-o-educata*; la coscienza dei genitori è la materia a spese della quale essa si forma-o-si educa. I genitori sono per il bambino un presentimento (*Abnen*) oscuro, sconosciuto, di sé stesso; essi sopprimono dialetticamente l'essere-all'interno-di-sé (*Insichsein*) semplice-e-indiviso [e] compresso (*gedrungenes*) del bambino. Ciò che gli danno, essi lo perdono; essi muoiono in lui; ciò che gli danno è la loro propria coscienza.<sup>45</sup> La coscienza è qui il divenire di un'altra coscienza in lei, e i genitori contemplanò nel divenire del bambino la loro [propria] soppressione dialettica (*Aufgehobenwerden*).<sup>46</sup>

Ne risulta che nessuno può essere sé stesso e che c'è un'impossibilità ad affermarsi nell'immediato, da cui la necessità di un supporto, dell'altro. Ne concludo, di nuovo, che il desiderio di riconoscimento si radica nel fatto di non essere

45 Così si crea per il bambino, secondo le teorizzazioni recenti, un debito di vita, cosa che affronteremo più oltre. È anche un supporto per il senso di colpa.

46 *Conferenze del 1803-04*, citate da A. Kojève, op. cit., p. 559.

riconosciuto bambino in quanto essere naturale, ciò che inconsciamente G.W.F. Hegel nasconde [*escamote*], più precisamente il fatto che egli non ha potuto pervenire ad esso.

Questa citazione potrebbe far credere che la repressione parentale sia un fenomeno cosciente. Ma il fondamento di essa, sulla quale può effettivamente dispiegarsi una repressione cosciente, è totalmente inconscio, poiché fa parte dell'evidenza costituente il contenuto dell'affermazione dell'essere ontosico.<sup>47</sup> Egli non ne è cosciente, come non lo è della rimozione, la quale deriva dall'impossibilità di sopportare una sofferenza accoppiata molto spesso ad una irrazionalità, quella che dipende dal fatto che i genitori amano i loro figli ma non possono (fenomeno inconscio) accettarli nella loro naturalità, nella spontaneità del loro sorgere. Ecco perché gli uomini e le donne tendono a negare la repressione. Taluni e talune giungono perfino ad affermare che essa scompare e che i costumi attuali sono molto più morbidi di quelli di altri tempi. Si può replicare che nel corso dei secoli il processo di interiorizzazione della repressione è stato tale che la sua dimensione incosciente si è enormemente accresciuta e, soprattutto, il fenomeno della copertura [*recouvrement*], assicurato fundamentalmente dalla cultura (da cui derivano i costumi), permette di vivere tutto rimanendone inconsapevoli. Repressione e irrazionalità sono legati, ma i loro legami si impongono nel campo inconscio. Tutti e due ossessionano la specie.

L'essere incosciente e l'essere cosciente sono presenti in una sovrapposizione come nel caso del gatto di Schrödinger, allo stesso tempo vivo e morto nella sua sca-

47 Un contributo mirante a esplicitare questa affermazione si trova in *Repression et psychose*.

tola. Questa «coesistenza» di due esseri non corrisponde per nulla alla schizofrenia. Le riemersioni [*remontées*] operano dei fori, delle brecce, perfino delle falle in seno all'essere cosciente.

Riprendiamo il commento di A. Kojève:

Infine l'*individualità* umana è, anch'essa, condizionata dalla morte. Lo si può dedurre ammettendo con Hegel che si può essere individuale solo essendo libero senza essere finito o mortale. Ma questa conseguenza deriva anche direttamente dalla definizione hegeliana dell'Individuo. ¶ L'individuo per Hegel, è una sintesi del Particolare e dell'Universale. La *particolarità* sarebbe puramente «data», «naturale» animale, se essa non fosse associata, nell'*individualità* umana all'universalità del discorso e dell'azione (il discorso proviene dall'azione). Ora, l'azione del particolare, — ed è sempre un *particolare* che agisce, è realmente universale solo se essa rappresenta e realizza la «volontà generale» di una «comunità» (*Gemeinwesen*), vale a dire in fin dei conti di uno Stato.<sup>48</sup> (p. 563)

Ad ogni modo, il fine ultimo del divenire umano è, secondo Hegel, la sintesi dell'esistenza guerriera del Signore e della vita laboriosa del Servo. L'uomo che è pienamente soddisfatto dalla sua esistenza e che porta a termine per ciò stesso l'evoluzione storica dell'umanità, è il cittadino dello Stato universale e omogeneo, vale a dire secondo Hegel, il lavoratore soldato delle armate di Napoleone. (p. 562)

48 La perennità della riflessione hegeliana si può percepire in Ernst Jünger, *L'État universel. Organisme et organisation*, Ed. Gallimard, 1962 [ed. it. *Lo stato mondiale. Organismo e organizzazione*, Parma: Guanda 1998, N.d.T.].

In effetti la sintesi hegeliana non è un compromesso tra un fenomeno di dismisura, la signoria, e la sua compensazione, la servitù?

Prima di proseguire segnaliamo che la donna è esclusa dalla dinamica signoria-servitù.<sup>49</sup> Ora, le donne, a parte rare eccezioni, non ebbero mai il diritto, esclusa l'epoca recente, né di possedere né di utilizzare delle armi, come diverse femministe hanno fatto notare. Le donne furono ridotte a fornitrici dei protagonisti nella ricerca del riconoscimento, o dei guerrieri, e subirono un'altra forma di esclusione: alimentare un fenomeno ma senza parteciparvi. Esse non possono dare e rischiare la morte; esse non possono essere riconosciute.

**V**EDIAMO, ora, altri dati riguardanti il riconoscimento che sono compatibili con quelli hegeliani e quindi con la dinamica di signoria e servitù.

Abbiamo visto la dinamica di diventare signore per tentare di recuperare tutto ciò di cui si è stati spossessati, il rimosso che ossessiona l'individuo. Ma chi è effettivamente il signore, il quale in effetti funziona a causa dell'obsolescenza dell'uomo, della donna? È il meccanismo infernale e la costante ripetizione dello stesso tipo di vissuto degli uomini e delle donne.

Essere riconosciuto è essere identificato perché si rappresenta una differenza, un diverso. La si, lo si, costituisce, gli si dà corpo, poiché apre la possibilità che la nostra presenza affetti [*afecte*] l'altro, implicando con questo che si

49 Ciò non impedisce che gli uomini ricorrono all'uccisione delle donne e che Françoise Héritier constati che uccidere la propria donna costituirebbe «ciò che è proprio di Homo sapiens»; si può aggiungere il suo logo.

possa avere una certa importanza, significare. In modo parossistico essere riconosciuto è essere eletto, è avere ricevuto la grazia, ma è anche una forma di esclusione nei confronti della maggioranza degli uomini e delle donne. La dinamica dell'eletto è quella di sfuggire al comune. Sotto forma mascherata è la stessa dinamica che prevale con l'esoterismo.

Con l'assimilazione si impone la perdita di ciò che può essere supporto della dinamica del riconoscimento: e quindi non è più possibile essere riconosciuti. A livello di un qualsiasi collettivo colui o colei che si assimila può essere vissuto come un traditore o una traditrice. Il meticciano dà luogo a delle dinamiche simili.

Per essere riconosciuti si può prendere una forma. Vi si può ricorrere anche al fine di sfuggire a una forma che ci determina, e con questo sfuggire anche a un determinismo<sup>50</sup> che inibirebbe la nostra spontaneità e, in definitiva, inibirebbe ogni possibilità di riconoscimento. Alla base abbiamo qui ancora la dinamica del valore e la necessità del riconoscimento delle forme. Tutte le forme sono fonti di informazioni che possono essere manipolate, come si può constatare con la pubblicità che si afferma come il delirio del desiderio di riconoscimento.

Se siamo uguali — nessuna differenza — allora come possiamo essere riconosciuti? Bisogna uscire da un indifferenziato causato dall'uguaglianza che può giungere fino all'identità e rendere difficile ogni identificazione, il che non si può realizzare senza violenza.

50 Marx era preoccupato dal rifiuto del determinismo, così preferì la tesi di Epicuro a quella di Democrito, dato che l'introduzione del concetto di clinamen avrebbe reinserito una dimensione di libertà.

Ogni giustificazione procede all'interno di una dinamica di ricerca del riconoscimento. Ci si giustifica per essere riconosciuti in quella che noi pensiamo essere la nostra realtà che ha potuto essere messa in dubbio, denigrata, ecc.

Il riconoscimento opera anche nella negatività e nella repressione: riconoscere qualcuno come colpevole. Si reprime ciò che non si comprende, che non si può riconoscere e che si impone come un irrazionale che provoca una riera [remontée]. Volere che si riconosca la nostra sofferenza può condurre al masochismo, mentre volere il riconoscimento di una superiorità può sfociare nel sadismo.

Lo scacco nella dinamica della lotta per il riconoscimento induce la compensazione, che fa le veci della consolazione: è una necessità di essere stati schiavi e di essere incorsi nella sofferenza.

Non è sufficiente vincere, bisogna essere riconosciuti. Il nemico vinto deve riconoscere la sua disfatta e la sua colpevolezza e con questo santificare il padrone e i principi secondo i quali egli agisce, come è avvenuto ai processi di Norimberga e di Tokyo e come si ripete da allora in modo esaltato, particolarmente in quella che viene chiamata lotta contro il terrorismo. I nemici sono dei terroristi, quindi degli inumani e la guerra diventa umanitaria. I processi mirano a conferire l'umanità, summum del riconoscimento, a quelli che hanno vinto.

Successivamente l'idea di aver perso la lotta per il riconoscimento, di non essere stati all'altezza, fonderà la vergogna di sé, l'odio di sé, con l'incolparsi di non essere stati all'altezza. È ciò che ci dice Günther Anders a proposito di una varietà di vergogna che egli ha individuato: «... *la vergogna prometeica... la vergogna che si prova di fronte*

*all'umiliante altezza di qualità degli oggetti fatti da noi stessi*. È una riproposizione [*rejouement*] di una forma di vergogna che, come gli altri suoi tipi, affetta di sé [*affecte*] l'origine. «Se cerco di approfondire questa «vergogna prometeica», trovo che il suo oggetto fondamentale, ossia la «macchia fondamentale» di chi si vergogna, è l'*origine*. T. si vergogna di essere *divenuto* invece che essere stato *fabbricato*». <sup>51</sup> Si può andare anche oltre e dire che la vergogna deriva dal fatto di avere un'origine. La vergogna di sé induce non solamente una dinamica di disprezzo di sé, ma una dinamica inconscia di messa al di fuori della «condizione umana», al fine di compensare questa vergogna, consolarsene, disprezzando quelli che vi restano legati. Allora l'uomo può cancellare qualsiasi origine generandosi come macchina (il post-umano). Ma negando l'origine, gli uomini affermano anche un dato di naturalità: essi non ne hanno poiché provengono da un'emergenza.

Inoltre G. Anders mette in evidenza dei dati che sono divenuti rilevanti con gli sviluppi recenti della società-comunità. «In compenso la «vergogna prometeica» si manifesta nel rapporto dell'uomo con la cosa. Qui allora manca l'osservatore, l'altro uomo di fronte al quale si prova vergogna». Ed egli precisa, la vergogna «... non è di essere reificati ma, al contrario, di *non esserlo*». <sup>52</sup>

<sup>51</sup> *L'uomo è antiquato*, cit., pp. 31-32.

<sup>52</sup> Idem, p. 44 [ed. it. cit., p. 37, N.d.T.]. Ricordiamo che J.P. Sartre diceva in *L'essere e il nulla*: si ha vergogna di sé davanti ad altri. G. Anders afferma in seguito che la vergogna genera la vergogna, da cui la vergogna della vergogna. Per dissimulare la vergogna, della quale si ha vergogna, si è portati a ricorrere alla copertura [*recouvrement*].

L'insorgere della vergogna in F. Nietzsche è per così dire l'inverso di quello descritto da G. Anders, ma l'uno e l'altro sono in effetti in continuità.

Tutti gli esseri, finora, hanno creato qualcosa al di sopra di sé: e voi volete essere il riflusso in questa grande marea e retrocedere alla bestia piuttosto che superare l'uomo? Che cos'è per l'uomo la scimmia? Un oggetto di derisione o una vergogna dolorosa. Ed è proprio questo che l'uomo deve essere per il superuomo: un oggetto di derisione o una dolorosa vergogna.<sup>53</sup>



53 *Ainsi parlait Zarathoustra*, traduction de Geneviève Blanquis, Edition bilingue Aubier-Flammarion, pp. 57-59 (Prologue 3) [ed. it. *Così parlò Zarathoustra*, traduzione di Mazzino Montinari, Volume VI, tomo I delle «Opere di Friedrich Nietzsche», ed. Adelphi, p. 6 (Prefazione di Zarathoustra, 3), N.d.T.]. F. Fukuyama ha messo questo passo in esergo del capitolo *L'ingénierie génétique* del suo libro *La fin de l'homme. Les conséquences de la révolution biotechnique*. Tuttavia egli non prova vergogna nei confronti dell'uomo geneticamente modificato del quale sognano alcuni i quali, appunto, probabilmente la sentono, e vogliono, come indica F. Nietzsche, andare al di là (oltrepassare, superare) e, in tal modo, fuggire una minaccia e tentare di colmare ciò che non può essere soddisfatto. Ciò evoca per noi la dinamica del progresso così come essa ormai ci si impone. Infine, *oggetto di derisione* e *vergogna dolorosa* segnalano l'enorme sofferenza di F. Nietzsche, dato che questa è raddoppiata in seguito alla derisione o riconoscimento negativo e negatore. Il che lo imprigionerà nella follia, la quale fu forse un riassorbimento della sua schizofrenia paranoide, dato che la derisione ha molta importanza per gli schizofrenici.

**R**ITORNIAMO a G.W.F. Hegel e la morte. Il superamento (la *Aufhebung*) segnala la sua importanza, la sua necessità a livello simbolico, che ritroviamo in altre culture e nelle teorie delle nascite multiple, delle rinascite, e anche delle reincarnazioni.

Certo, come dice A. Kojève, il positivo positivamente fondato su sé stesso di K. Marx è una via d'uscita [*une échappée*] essenziale e quindi un sostegno storico ma, in una certa misura, esso ratifica che tutto lo sviluppo storico precedente risulta dall'opposizione dei contrari, dal superamento, dall'*Aufhebung*, etc... La dimensione dell'erranza non viene presa in considerazione. Di conseguenza la realtà di quest'ultima persiste e si mischia in qualche maniera con il positivo. Egli ha percepito la repressione solo sotto la forma dello sfruttamento e, inoltre, l'ha concepita in definitiva come un male necessario per il bene della specie.

Non essendo stato sostenuto o sostenuto a sufficienza, l'uomo che diviene signore ha bisogno del servo per essere sostenuto e ciò che lo sostiene è il riconoscimento che quest'ultimo gli accorda. Quanti uomini e donne crollano a partire dal momento in cui essi, esse, non sono più riconosciuti, riconosciute, mettendo in evidenza l'importanza del supporto. «L'ontosi si caratterizza mediante l'adesione, l'attaccamento ai supporti, e alla paura di perderli». (*Invariance* V, 5, p. 57) Prendere qualcuno, qualcuna, qualche cosa, come supporto è operare uno stornamento [*détournement*], è separarlo, separarla dal continuum ed è porsi in quanto separati. Più vi è frammentazione, più i supporti sono necessari ed essi operano un po' come le grosse pietre sporgenti di un torrente che permettono di attraversarlo senza bagnarsi. Dei supporti per non perdersi, per

uscire da un blocco. Ma c'è sempre il *rischio* di cadere, metafora del morire.

L'uomo soddisfatto secondo G.W.F. Hegel (risultante della sintesi signoria-servitù) è signore nel ricoprire [*recouvrement*] ma servo nel fondamento, non essendo stata eliminata radicalmente la dipendenza. E qui, noi possiamo evocare l'*Unheimlich*,<sup>54</sup> l'estraneo familiare che può manifestarsi come l'essere servo che noi non possiamo accettare. Il che ci porta a tentare di accedere all'irrazionale originario, assolutamente determinante nella messa in moto dell'erranza, e base del fenomeno occulto, esoterico.

Ma cosa c'è dietro questo desiderio di riconoscimento, cosa lo sostiene, lo fonda? È il bisogno di consolazione per non essere stati accettati nella propria naturalità, per aver subito la rottura con la madre, cosa che è inesplicabile e genera il senso di colpa che a sua volta genera il bisogno di perdono. Ora, il bisogno di perdono e di consolazione sono insaziabili, come è stato affermato da Stig Dagerman. Si può dire che dietro questo desiderio di riconoscimento si trovi tutta l'irrazionalità generata dalla repressione, irrazionalità che è alla base della ricerca della redenzione e del desiderio di ricoprire una realtà inaccettabile. Più precisamente e in ultima analisi, ciò che fonda l'impeto verso il riconoscimento, è la perdita della continuità, conseguenza della separazione, perché se si è in continuità, non separati, c'è conoscenza reciproca immediata, concreta, e il riconoscimento, che impli-

54 A proposito dei concetti di *Unheimlich* e di *Unheimlichkeit* — l'inquietante familiare — rimando a *Addendum 2010*. Ultimamente ho fatto un'aggiunta alla nota 49 di questo testo, nella quale spiego che è meglio tradurre *Unheimliche* con inquietante familiare piuttosto che con inquietante estraneità, come si fa abitualmente. È questa l'espressione che utilizzerò da qui in avanti.

ca un «lavoro» in cui cooperano «essere per-sé» e «essere per altri», non è necessario.

L'impossibilità della realizzazione della prospettiva di F. Fukuyama fondata sull'opera di G.W.F. Hegel è evidente. La molteplicità dei conflitti con la reinvenzione continua del nemico: il terrorismo e la lotta antiterrorista di G.W. Bush, con l'inumano e la guerra umanitaria predicata da Barak Obama ma già messa in campo nel corso dei conflitti legati alla disgregazione della Jugoslavia, lo dimostra ampiamente. Ma ciò che importava nell'opera di questi due autori è la messa in evidenza della lotta e della necessità del nemico per gli uomini ontosici, le donne ontosiche, una dimensione essenziale della speciosi. Non solo la molteplicità dei conflitti è una prova della persistenza della storia, e la ricerca del riconoscimento si impone sempre di più attraverso, come vedremo più avanti, i deliri del marketing. Oltre a ciò le ineguaglianze sempre più grandi traducono i risultati della dinamica del riconoscimento e l'impossibilità che essa operi per tutti.

L'altro, posto non solamente in una alterità ma in una differenza contraddittoria che può giustificare il conflitto, è necessario non solo per essere riconosciuto ma per affermarsi negando.

Essendo l'essere umano il solo altro del capitale ed essendosi quest'ultimo antropomorfizzato, non vi è più alcun altro. Da qui la morte potenziale del capitale. Abbiamo indicato altrove che per frenare questa tendenza mortale, il capitale poteva ricorrere solo alla violenza.<sup>55</sup>

Si può aggiungere che il capitale muore anche in seguito all'evanescenza dell'uomo, da cui la crisi da esso indotta, perché deve trovare un supporto per fondarvi un nemico. Da qui anche lo sviluppo della virtualità. E questa dinamica è rafforzata a causa della distruzione della natura, la nemica primordiale, e della cancellazione sempre più grande della naturalità dell'uomo e della donna, nel mentre che la sovranatura svanisce. Il trionfo del virtuale permette di realizzare un sogno, creare un essere totalmente altro da sé, che gli permetta, opponendoglisi, di affermarsi integralmente. La virtualità prende il posto della sovranatura.

Non essere riconosciuto equivale per l'individuo a essere incompiuto, senza forma, indistinto. Da cui da una parte, l'insoddisfazione, l'insaziabilità, il disprezzo e l'odio di sé, ma anche la collera e la violenza e soprattutto la vergogna, d'altra parte la volontà di perfezionarsi, di completarsi, di modificarsi, di andare al di là di sé, di sfuggirsi nella trascendenza e infine di fondarsi al di fuori della specie, fuori della natura, il che implica pure la violenza, la distruzione creatrice.<sup>56</sup> E ciò si percepisce con l'importanza sempre più grande della moda, e con l'impresa che dà forma, fino alla body art. Soltanto, non si può essere compiuti se si è separati.

Questo fallimento si realizza intanto che la speciosi, con i suoi effetti malefici, si afferma ancora di più. Ne abbiamo nettamente la prova leggendo il libro *La stratégie du choc. La montée d'un capitalisme du désastre*,<sup>57</sup> di Naomi

<sup>56</sup> La disperazione e il terrore di non essere riconosciuti è espresso in modo profondamente angosciante da Blaise Pascal: «Il silenzio di questi spazi infiniti mi spaventa».

<sup>57</sup> Traduzione dall'inglese di Lori Saint-Martin et Paul Gagné, Ed

Klein. A partire da ciò che ella espone, ci si impone con forza fino a che punto la specie vive sotto la minaccia e la riattualizza costantemente, in una dinamica amplificatrice continua; fino a che punto essa è sotto l'effetto di un trauma inconsapevole, legato a un rischio di estinzione, che essa tende a esternare con il pericolo che questa si realizzi, rappresentando in certo modo la genesi del fenomeno e del suo divenire, la sua primordialità. Il disastro che provoca lo choc è stato, da parecchio tempo, un'occasione per realizzare degli affari. In diversi articoli A. Bordiga aveva denunciato, fin dalla metà del secolo scorso, l'economia del disastro, che esso sia dovuto a delle cause puramente naturali o umane o a una combinazione delle due. Tuttavia l'approccio di Noemi Klein è piú radicale a causa della maturazione del fenomeno.

Chiamo «capitalismo del disastro» questo tipo di operazione consistente nel lanciare dei raids sistematici contro la sfera pubblica all'indomani dei cataclismi e a trattare questi ultimi come delle occasioni per accumulare dei profitti. (p. 13)

Alcune pagine dopo ella precisa:

La parola piú adatta per designare un sistema che fa sparire le frontiere tra il Governo con una G maiuscola e l'Impresa con una I maiuscola non è né «liberale», né

Leméac /Actes Sud, 2008 [ed. it. *Shock economy. L'ascesa del capitalismo dei disastri*, Milano: Rizzoli 2007, N.d.T.]. Il titolo inglese dell'opera, pubblicata nel 2007, *The Shock Doctrine. The Rise of Disaster Capitalism* corrisponde meglio al suo contenuto perché si tratta effettivamente di una dottrina a partire dalla quale fu messa in atto una strategia, una terapia.

«conservatore», né «capitalista». Sarebbe piuttosto «corporativista». (p. 29)

In realtà questo «sistema» esprime al meglio la realizzazione del dominio sostanziale (reale per K. Marx) del capitale. L'impresa è la forma fondamentale dell'organizzazione in seno ai raggruppamenti umani, femminili, in cui regna il modo di produzione capitalista pienamente sviluppato.

Nel 1957 Amadeo Bordiga lo aveva descritto molto bene e ciò è ancora pienamente valido ai nostri giorni, quando ciò che diviene predominante è la virtualità, la quale può imporsi grazie a questo divenire:

Il capitale si presenta oggi in ciascuno dei suoi momenti sotto la forma di un'organizzazione. Dietro questa parola divenuta sinonimo non di fraternità nel corso di una lotta, come nei tempi gloriosi delle lotte operaie, ma finzione ipocrita dell'interesse comune, dietro l'inespressivo ed antimnemónico nome dell'inafferrabile impresa, in mezzo agli affaristi, amministratori, tecnici operai specializzati, manovre, cervelli elettronici, robot e cani da guardia, dei fattori della produzione e degli stimolatori del reddito nazionale, il capitale compie l'immonda funzione, che ha sempre compiuta, una funzione infinitamente piú ignobile di quella dell'imprenditore che si faceva pagare personalmente, all'alba della società borghese, intelligenza, coraggio ed autentico spirito da pioniere. ¶ L'organizzazione non è soltanto il capitalismo moderno senza personaggio, ma è il capitalismo senza capitale, perché non ce n'è piú alcun bisogno [...].

**I**NTERROMPO il proseguo delle citazioni per esporre una domanda: dato che il capitale ha potuto esistere solo con il lavoro salariato, cosa diventa da lí in avanti il proletariato quando quello scompare? Con il corollario: il divenire economico sarebbe quello delle forme di organizzazione? Ora, in funzione del divenire attuale, con lo sviluppo enorme delle mafie, organizzazioni che integrano in modo esaustivo la repressione tanto all'interno che all'esterno di quello che può apparire come un surrogato [*ersatz*] di comunità dispotica, si ha la rimessa in gioco [*rejouement*] delle prime forme di Stato. La produzione, in quanto fenomeno determinante il modo di vita degli uomini e delle donne, è finita. Ciò che si impone è il modo di organizzare, di controllare, quindi di reprimere uomini e donne, dati divenuti superflui ma ancora inevitabili. L'organizzazione mondiale che si attua tende a diventare un'integrale delle mafie. Per concludere, si può considerare il capitalismo senza capitale solo mettendo in evidenza l'attuazione della virtualità che permette di riattivare ciò che fu, grazie a diverse tecniche fondanti ciò che viene chiamato progresso. Anche qui A. Bordiga ci ha fornito un punto di partenza riflessivo.

Si può aggiungere che, risalendo nel tempo, il tema dell'organizzazione continua a imporsi. In parecchi miti di creazione questa viene assicurata da delle donne, ma risulta difettosa, non funziona bene e si apparenta al caos. A quel punto intervengono gli uomini e organizzano ciò che diviene il mondo. Così ogni volta che è questione di caos è anche questione di organizzazione. Al limite questa testimonia dell'intervento di Homo sapiens, grazie alla quale egli si caratterizza, si fonda.

(...) Lo Stato viene affittato ad organizzazioni che sono delle vere bande d'affari, di composizione umana variabile ed inafferrabile, in tutti i settori dell'economia, su un itinerario che in tutti i sistemi capitalisti moderni è segnato dalle forme odiose che ha assunto l'industria delle costruzioni, la cui sede non è fissa.<sup>58</sup>

Tutte queste citazioni sono estratte da *il programma comunista*, n° 7-1957. Nel 1970 le ho incluse in *Capitalisme et développement de la bande-racket*, e concludevo:

Con la costituzione del capitale in essere materiale e quindi in comunità sociale, si ha la scomparsa del capitalista in quanto personaggio tradizionale, la diminuzione relativa, talvolta assoluta dei proletari e la crescita delle nuove classi medie. Ogni comunità umana, per quanto piccola sia, è condizionata dal modo di essere della comunità materiale. Questo modo d'essere deriva dal fatto che il capitale può valorizzarsi, quindi esistere, sviluppare il suo essere solo se una sua particella, autonomizzandosi, si pone di fronte all'insieme sociale, si pone in rapporto all'equivalente totale socializzato, il capitale. Esso ha bisogno di questo confronto (concorrenza, emulazione) perché esiste solo per differenziazione. A partire da qui si costituisce un tessuto sociale basato sulla concorrenza di «organizzazioni» rivali (*rackets*).

Il grande cambiamento è costituito dalla scomparsa di «l'equivalente totale socializzato, il capitale» che è stato polverizzato in una folla di imprese. Ugualmente, la fram-

<sup>58</sup> Questo tema era stato già affrontato nella serie di articoli «Proprietà e Capitale», apparsi nella rivista *Prometeo*, serie I, n° 10, 11, 12, 13, 14, serie II, n° 1,4, tra il 1950 e il 1952. Si veda in particolare il capitolo 12, «Tendenza moderna all'impresa senza proprietà. Aggiudicazioni e concessioni».

mentazione dello Stato lo riduce a un'organizzazione imprenditoriale della rappresentazione, e accusa la sua obsolescenza, con la scomparsa quasi completa del suo ruolo di benefattore come del suo ruolo repressivo, essendo la repressione già svolta a livello delle imprese. La ricostituzione di una totalità, surrogato [*ersatz*] di un fenomeno comunitario, si opera grazie a delle reti e a diverse organizzazioni più o meno occulte, tra cui le diverse mafie, mentre il movimento per il movimento, giustificato dalla necessità dello sviluppo è il surrogato [*ersatz*] della continuità.

**V**EDIAMO ora la dottrina dello «*Shock and Awe*» (choc e spavento) e la strategia che le è legata, attraverso la sua genesi così come la espone Naomi Klein. La formulazione dello *Shock and Awe* data della seconda guerra contro l'Irak (2003)<sup>59</sup> ma i concetti che la fondano sono precedenti. La prima applicazione di una certa portata fu effettuata in Cile nel 1973 con il putsch che rovesciò il governo di Allende.

Vi furono dei precedenti, di cui parla l'autrice, ma in essi la strategia era meno elaborata: dopo il colpo di Stato

<sup>59</sup> Ho affrontato tutto ciò in *Gloses VIII*, nella parte dedicata a un articolo di Clara Gallini. ¶ Naomi Klein parla dello choc, che presenta così: «Ecco come funziona la strategia dello choc; il disastro scatenante — il colpo di Stato, l'attentato terrorista, la caduta dei mercati, la guerra, lo tsunami, l'uragano — precipita la popolazione in uno stato di choc collettivo. Il sibilo delle bombe e i venti ruggenti «ammorbiscono» le società, un po' come la musica tonitruante e i colpi nelle prigioni in cui si pratica la tortura.» p. 31. Notiamo anche questo: «... l'economia del disastro ha forse salvato i mercati mondiali dalla minaccia di recessione completa che pesava su di essi alla vigilia dell'11 settembre 2001». ¶ Non penso di deformare il suo pensiero parlando di choc e spavento, *Shock and Awe* (e utilizzerò spesso l'espressione inglese) su cui ella fa d'altronde il punto a pagina 16.

in Iran per rovesciare il governo di Mossadegh che minacciava gli interessi degli USA e della Gran Bretagna nel 1953 (pp. 93 et 94), quello in Guatemala per salvaguardare gli interessi dell'impresa United Fruit nel 1954 (p. 95), ma anche in Brasile nel 1964 (p. 101), in Argentina negli stessi anni, in Indonesia nel 1965 con il rovesciamento di Sukarno sostenuto dai comunisti (pp. 107-108) e la sua sostituzione da parte di Suharto.<sup>60</sup> Si potrebbe risalire alla seconda guerra mondiale (con il bombardamento non solo della Germania ma anche dei paesi alleati) seguita dal piano Marshall, che permise la attuazione della «colonizzazione»<sup>61</sup> dell'Europa occidentale (un fenomeno simile ha riguardato il Giappone).

Alla base dell'elaborazione dello *Shock and Awe* si trovano delle ricerche psichiatriche, la loro utilizzazione da parte della CIA per la messa a punto di un manuale per gli interrogatori, e la teoria della Scuola di Chicago.

60 Ralph Mc Gehee, uno dei principali agenti della CIA in servizio all'epoca del colpo di Stato, dichiarò che si era trattato «di una operazione modello [...] Sono i grandi avvenimenti sanguinosi orchestrati da Washington che hanno permesso l'arrivo al potere di Suharto. Questo successo indicava che l'esperienza poteva essere ripetuta, ancora ed ancora». (p. 111).

61 Secondo A. Bordiga, in seguito alla seconda aggressione all'Europa, dopo la prima che si era svolta nel corso della guerra del 1914-1918. Notiamo che Naomi Klein afferma: «Il piano Marshall fu l'arma finale dispiegata sul fronte economico». (p. 387) ¶ Notiamo che la dinamica di seminare lo spavento, di scioccare, è molto antica. Ricordiamo i maneggi dei Mongoli o quelli delle truppe di Carlo Magno contro i sassoni, quelli delle truppe francesi durante la guerra del Palatinato, ecc. E la si può trovare teorizzata in diversi trattati sulla guerra, tanto in Occidente quanto in Oriente.

[...] all'inizio degli anni '50 Cameron abbandonò l'approccio freudiano tradizionale della «cura attraverso la parola» come mezzo per scoprire le «cause profonde» della malattia mentale dei suoi pazienti. La sua ambizione non era né di guarirli né di rimmetterli sulle loro gambe. Egli aveva piuttosto l'intenzione di ricrearli<sup>62</sup> grazie ad un metodo di sua invenzione chiamato «confronto psichico». Secondo gli articoli che pubblicò all'epoca, il Dr. Cameron credeva che il solo modo di inculcare nuovi comportamenti piú sani ai suoi pazienti era di entrare nella loro mente al fine di rompere «le antiche strutture patologiche». La prima tappa consisteva quindi nel «destrutturare». L'obiettivo, in sé stupefacente, era di far regredire la mente verso uno stato in cui, per riprendere i termini di Aristotele, essa era come «una tavoletta sulla quale non era scritto nulla», una *tabula rasa*<sup>63</sup>. Secondo Cameron sarebbe bastato, per pervenire a questo stato, di attaccare il cervello con

- 62 Come è il caso di molte psicoterapie, in particolare quelle fondate sul comportamento e sulla teoria cognitivista, che hanno come scopo di eliminare le credenze, le rappresentazioni dei, delle pazienti.
- 63 È ciò che cercarono di realizzare i pedagogisti, di cui abbiamo dato due esempi con J. Locke e I. Kant in *Addendum 2010*. ¶ Ciò che vi è di impressionante e quasi allucinante è che i pazienti e le pazienti, subendo queste sevizie, vivevano una ripetizione coatta [*étaient dans le jeuement*]. Così Gail Kastner rivive [*rejoue*] le sevizie psicologiche esercitate su di lei da suo padre. (p. 48). Ecco ciò che ci dice Naomi Klein a suo riguardo: «Gail metteva i suoi svenimenti sul conto di una salute mentale vacillante. Dai venti ai quarant'anni, ella si era battuta contro la depressione e la dipendenza dalle pillole. Talvolta aveva delle violente crisi e si ritrovava all'ospedale, in uno stato comatoso. I suoi hanno finito per rinnegarla. Lei si è ritrovata a questo punto così sola e disperata che doveva svuotare le pattumiere dei supermercati per sopravvivere». ¶ «Certi indizi la facevano peraltro pensare di aver subito, da giovane, dei traumi ancora piú gravi.» (p. 45)

tutti i mezzi ritenuti impedire il suo funzionamento normale — simultaneamente. La prima tecnica dello choc e spavento applicata al cervello, insomma. (p. 50)

Lo «choc e spavento» (*Shock and Awe*) è ciò che si impone nel corso dei traumi iniziali, tanto a livello della specie quanto a livello dell'individuo, generando confusione e stato ipnoide che risultano accresciuti dalla dimensione irrazionale della loro realizzazione, che fonda nel contempo l'impronta [*l'empreinte*] dell'assurdità,<sup>64</sup> rinforzando l'invasione dell'irrazionale e della confusione. Così si rivela perfettamente in che modo l'ontosi-speciosi si è attuata.

Aggiungiamo che gli choc ripetuti fanno sí che la specie viva inconsciamente i suoi traumi, e così pure sotto la minaccia, per giungere ora a gestire la minaccia, gestire l'estinzione. Essa cerca anche di scongiurarli, come tentò di fare Alvin Toffler con *Lo choc del futuro*. Ma lo choc di cui parla Noemi Klein contiene in sé la dimensione del futuro, di un futuro di cui solo i teorici e pratici dello Shock and Awe detengono la conoscenza e sono atti a metterlo in moto.

Certi indizi probanti lasciano credere che Cameron fosse pienamente consapevole di riprodurre le condizioni proprie della tortura. Fervente anticomunista, egli si compiaceva di pensare che i suoi pazienti stessero partecipando allo sforzo della Guerra fredda. In un'intervista concessa ad una popolare rivista del 1955, egli paragona chiaro e tondo i suoi pazienti a dei prigionieri di guerra sottoposti a degli interrogatori: «come i prigio-

64 È per questo motivo che, a mio avviso, le terapie che predicano una brutale eliminazione delle difese, delle protesi, al fine di accedere più rapidamente alle emozioni profonde, mi appaiono gravide di pericoli. Come è d'altronde affermato, sotto altra forma, nella frase in esergo a questo testo.

nieri dei comunisti, essi hanno la tendenza a resistere [ai trattamenti] e devono quindi essere spezzati». (p. 60)

Per essere sicuro che nessun paziente sfuggisse a questo incubo, Cameron somministrò ad alcuni di loro del curaro, prodotto che induce la paralisi. Così essi erano letteralmente prigionieri dei loro corpi. (p. 59)

Egli faceva loro sfiorare la follia che è reclusione [*enfermement*].

«La CIA finanziò le attività di Cameron a partire dal 1957 e fino al 1961» (p. 61). In questo periodo la CIA si servì dei lavori di E. Cameron e mise a punto il suo manuale d'interrogatorio, vero manuale di tortura.

Il dettaglio che attira in particolare l'attenzione degli autori del manuale, più ancora dei metodi propriamente detti, è l'accento messo da Cameron sulla regressione — l'idea che degli adulti che non sanno più chi sono né dove sono situati nello spazio e nel tempo ridiventano dei bambini dipendenti, la cui mente è una sorta di pagina aperta a tutte le suggestioni. Gli autori vi ritornano di continuo: «I metodi utilizzati per spezzare le resistenze, dal semplice isolamento all'ipnosi passando dalla narcosi, non sono altro che mezzi per accelerare la regressione. Man mano che il soggetto scivola dalla maturità verso uno stadio più infantile, i tratti della sua personalità, acquisiti o strutturati, si disgregano.» È in questo momento che il prigioniero entra nello stato di «choc psicologico» o di «apatia», secondo il meccanismo esposto sopra — in breve, il punto di rottura ideale per il carnefice, quello in cui «il soggetto è più suscettibile di cooperare». (pp. 65-66)

Sottolineiamo che da un punto di vista generale intervenire nel processo di vita di qualcuno, senza che egli lo abbia sollecitato, implica che colui che interviene presuppone che costui non abbia le potenzialità richieste, e che sia ridotto ad una virtualità dovuta alla proiezione che egli opera su di lui. Il suo intervento è riconducibile ad un'estrusione di ciò che è allo stato virtuale e ciò non può essere fatto senza causare delle sofferenze. Una variante di questo fenomeno consiste nell'anticipare il dire o il fare dell'altro, il che si riconduce a fare come se non ci fosse [*l'escamoter*], e a generare in costui un grande sentimento di spossessamento, di impossibilità ad affermarsi.

La CIA giustificò la sua condotta affermando che

si era interessata al lavaggio del cervello con l'intento di proteggere i soldati americani fatti prigionieri. La stampa riportò soprattutto un dettaglio sensazionale: il governo aveva finanziato dei «trip» d'acido. Lo scandalo, quando alla fine scoppiò allo scoperto, derivò in gran parte dal fatto che la CIA e Ewen Cameron avevano con totale noncuranza, rovinato delle vite per niente. Le ricerche, in effetti, si rivelarono inutili: tutti sapevano ormai che il lavaggio del cervello era un mito della guerra fredda. (p. 61)

Per quanto riguarda i teorici della scuola di Chicago, essi integrarono i dati di ordine psichico con quelli forniti dalla CIA per fondare la terapia dello choc, allo scopo di poter mettere in pratica la loro teoria; da qui la loro ricerca di sostegni presso l'esercito e anche la polizia.

La missione di Friedman [principale teorico della scuola di Chicago, N.d.R.], come quella di Cameron, poggiava su un sogno: ritornare allo stato di salute «na-

turale», quello in cui tutto è in equilibrio, quello che precede le distorsioni causate dagli interventi umani. Laddove Cameron progettava di riportare la mente umana a questo stato vergine primordiale, Friedman considerava di poter destrutturare le società e di ristabilire un capitalismo puro, purgato da tutte le ingerenze — regolamenti governativi, ostacoli al commercio e gruppi d'interessi particolari. Ancora come Cameron, Friedman era dell'avviso che il solo modo di ritornare alla purezza originale consisteva nel far deliberatamente subire al «paziente» (qui l'economia snaturata) degli choc dolorosi: solo una «pillola amara» poteva aver ragione delle distorsioni e dei modelli difettosi. (p. 80)

**I**L capitalismo puro sarebbe quello che vedrebbe come quasi esclusiva l'attività degli imprenditori in seno alle imprese, cellule fondamentali, unitarie della società, che generano prodotti, supporti dei profitti. Ciò implica che tutte le organizzazioni miranti ad una qualsiasi attività si trasformino in imprese, e così anche tutti gli individui componenti questa società, sfociante nell'attivazione di un'immensa rete.

Il trionfo del liberalismo implica la riduzione del ruolo dello Stato, posto e vissuto come operatore di una minaccia che si impone come un'impossibilità di realizzazione delle capacità individuali, e quindi del riconoscimento. L'aiuto che un uomo o una donna ricevono con la mediazione di un organismo dello Stato maschera la differenza che egli o ella intrattengono con l'uno o con l'altra; di conseguenza l'adepto del liberalismo si vede privato di un riconoscimento poiché l'aiuto tende a instaurare una dinamica di egualizzazione e di indifferenziazione. L'aiuto sociale snaturerebbe il dato «naturale»: la differenza tra i diversi individui, uomini o donne.

Ritorniamo alla libertà.

Ma il diritto dell'uomo alla libertà non poggia sull'unione dell'uomo con l'uomo, ma piuttosto sulla separazione dell'uomo con l'uomo. È il diritto di questa *separazione*, il diritto dell'individuo limitato, limitato a sé stesso. (K. Marx, *La questione ebraica*)<sup>65</sup>

Qui sembrerebbe che il diritto non sia in relazione con il recupero di qualcosa di naturale che è stato perduto. Ciò riguarda il ristabilirsi di uno stato in cui si è effettuata la separazione, l'accesso all'autonomia, all'indipendenza, quindi alla realtà di essere limitato, delimitato, reperibile, riconoscibile. Effettuando degli aiuti, sostenendo gli svantaggiati, lo Stato si comporterebbe come un operatore che ostacola la messa in dipendenza e inibisce la dinamica del riconoscimento. Inoltre questo ristabilimento è considerato esso stesso come quello di uno stato originale, naturale, della lotta di tutti contro tutti. Ma l'individuo non può vivere solo; ha bisogno di una «comunità» che è divenuta il mercato, riattualizzazione dello stato primordiale, ma non dell'unione che lo salverebbe dalla dipendenza.

«La scuola di Chicago aveva quindi una missione purificatrice: sbarazzare il mercato dalle ingerenze e lasciare che fornisca la sua piena misura in tutta libertà» (p. 85). Ma il capitale si definisce anzitutto come ciò che fonda un modo di produzione dato in cui questa diviene preponderante. È per poter smerciare l'incremento enorme di produzione che si dovette costantemente accrescere la dimensione del mercato e distruggere le economie chiuse, più o me-

65 Una traduzione di questo testo con diverse note si trova sul sito della rivista *Invariance*.

no autosufficienti. A un dato momento la dimensione del mercato, in rapporto alla scomparsa delle zone non sottomesse al modo di produzione capitalista, ha potuto apparire come un limite alla riproduzione allargata, secondo la teorizzazione di R. Luxemburg, e anche come la causa di un possibile crollo. L'accrescimento enorme dei consumi e del fenomeno dell'obsolescenza dei prodotti, che appariva come un consumo virtuale o camuffato [*escamotée*], ha eliminato questo possibile. Da allora si è avuto un rovesciamento d'importanza, il mercato è divenuto prevalente, comportando una rimessa in gioco [*rejouement*] essenziale, quella dell'affermazione del valore nella sua terza funzione, quella di moneta universale, contro la quale si opposero, in origine, i capitalisti, durante il periodo di quello che alcuni chiamano il capitalismo puro, che fu teorizzato da Max Weber, caratterizzato dalla libera impresa e dall'etica protestante. Ciò che importa attualmente è la moneta capitale e la libertà di smercio, la fluidificazione, con la scomparsa della caratteristica dell'economia capitalista, la produzione, che è oramai considerata semplicemente come un'economia di mercato. Si è operato un immenso colpo di mano [*escamotage*] che segnala di fatto la fine del capitale.

Le cose si complicano poiché esiste un mercato e dei mercati che devono essere messi in parallelo con il capitale nella sua totalità e con i molteplici capitali particolari. La grande rivendicazione liberale è quella della libertà dei mercati; l'attività degli uomini e delle donne, potendo creare ostacolo, ed esprimendo con ciò in modo dichiarato la loro obsolescenza, va eliminata.

La rivendicazione piena della libertà si richiama al *tutto è possibile* allo scopo di sfuggire a un determinismo, a

una costrizione, e si presenta allora come la realizzazione di un possibile. Con ragione G. Anders fa notare: è possibile, quindi lo si fa, lo si deve fare. Da qui l'esaltazione dell'attività scientifica. La libertà implica che non vi siano costrizioni — segnalando con ciò un certo rifiuto della repressione — ciò nonostante:

Al centro degli insegnamenti consacrati della scuola di Chicago figurava la seguente convinzione: «le forze economiche — l'offerta e la domanda, l'inflazione e la disoccupazione — si apparentano alle forze della natura, fisse e immutabili». (p. 81)

Siamo usciti dalla natura, l'abbiamo distrutta, ma il suo concetto persiste in quanto operatore di giustificazione.

Per essi [i technos o Chicago boys, discepoli cileni di M. Friedman N.d.R.], l'economia era l'equivalente delle forze naturali temibili alle quali bisognava obbedire: «Andare contro la natura è improduttivo. A questo gioco ci si gabba da soli», spiegava Piñera [...] Questa esigenza comune — ricevere ordini dalla natura e dalle sue leggi superiori — cementò l'alleanza tra i Chicago boys e Pinochet. (p. 123)

A partire da qui può avvenire il trionfo dell'interventismo e il rovesciamento fondamentale: «La vita al servizio delle urgenze dell'economia». (p. 392) Titolo di una allocuzione di Jeffrey Sachs, economista consigliere di Solidarnosc che propose e fece applicare il trattamento di choc per la Polonia, che egli pronunciò il 13 gennaio 1993. In questo caso non si tratterebbe piuttosto delle urgenze del mercato? Mettendosi al servizio dei mercati la vita non si as-

solverebbe da una forma di debito? (ciò che andrebbe ad interferire con il debito di vita che esamineremo piú avanti).

È in Cile, ricordiamolo, nel corso del rovesciamento del governo presieduto da Allende nel 1973, che fu attuata la strategia dello choc. (p. 31) A partire da questo momento furono apportati diversi «miglioramenti», poiché si trattava di andare alla radice. «Come affermava la giunta in un editoriale del 1976: «Anche le menti devono essere ripulite, poiché è là che sorge l'errore.»» (p. 174) Questa pratica della ripulitura, della purificazione, non è nuova e fu applicata per esempio in diversi paesi durante la cristianizzazione, come durante la decristianizzazione in Francia, come in Russia. L'uso del terrore per eliminare l'errore è frequente e ha la sua radice nella necessità di educare allo scopo di eliminare i dati naturali in ogni individuo.<sup>66</sup>

Precisiamo che la messa a punto della dinamica dello choc e dello spavento e il suo perfezionamento comporta le seguenti tappe: approfittare dei disastri, organizzare i disastri con l'intervento politico-militare, creare la crisi che è disastro per la maggioranza della popolazione al fine di iniziare un processo politico-economico; creazione di crisi come modo di controllare uomini e donne, che andrà ad imporsi come modo di gestione dell'estinzione che avverrà, una preparazione alla fine della sopravvivenza.

E ciò andava nella direzione di una forma sempre piú capitalista di provocare uno choc e lo spavento, derivata da un meccanismo economico.

Esaminiamo questo perfezionamento.

<sup>66</sup> Il terrore, come la tortura, presenta delle virtù terapeutiche. Naomi Klein ci indica, a p. 174, che: «Numerosi torturatori si davano delle arie di medici e di chirurghi».

È nel 1982 che Milton Friedman redasse le linee essenziali, destinate a creare parecchio rumore, che riassumono al meglio la strategia dello choc: «Solo una crisi — reale o supposta — può produrre dei cambiamenti. Quando essa si produce le misure da prendere dipendono dalle idee vigenti nel contesto. Tale è, mi pare, la nostra vera funzione: trovare delle soluzioni di ricambio alle politiche esistenti e mantenerle fino a che il politicamente impossibile divenga politicamente inevitabile.» (p. 217)

La posizione di Milton Friedman presenta un certa analogia con quella di A. Bordiga, per il quale l'essenziale era di mantenere inalterato il programma fino al momento in cui la crisi del modo di produzione capitalista avrebbe permesso di eseguirlo. Non è privo di importanza che Milton Friedman dovette attendere diversi anni prima che le sue idee giungessero a imporsi.

Naomi Klein ci indica che gli adepti della scuola di Chicago consideravano che

[...] se può provocare una rivoluzione a sinistra, il crollo del mercato può anche scatenare la controrivoluzione a destra. Questa teoria fu battezzata «ipotesi della crisi». (p. 218)

Secondo i marxisti, e in particolare A. Bordiga, ripetiamolo, la crisi del capitalismo era necessaria perché la rivoluzione si scatenasse, grazie alla distruzione delle illusioni e alla radicalizzazione delle masse che divengono più permeabili alle posizioni difese dal partito, il che favorisce una presa di coscienza, e anche l'uscita dalla minorità, dalla dipendenza. Ora, gli effetti psichici di regressione non sono stati considerati, per esempio nel corso della crisi del

1929. La recessione economica è un analogon della regressione psichica. In entrambi i casi si ha il ritorno ad una messa in dipendenza. Il fenomeno rivoluzione cozza contro una dinamica contraddittoria: la volontà di liberarsi si unisce con la messa in dipendenza provocata dagli choc. Così si esplica in parte l'incoazione [*l'incoation*] delle masse proletarie tedesche nel 1919, che avevano subito quello della guerra e della crisi economica che l'aveva seguita. In compenso, per i «neo-conservatori» la realizzazione dei loro obiettivi è effettivamente possibile e i fatti l'hanno dimostrato. Tuttavia neppure in loro è assente la contraddizione: mettere le persone in derelizione al fine di liberarle, e confermare con ciò l'illusione che esse stesse sono libere e che possono manipolare il meccanismo infernale.

A metà degli anni '80, alcuni economisti avevano osservato che un'iperinflazione provocava gli stessi effetti di una guerra militare — favorire la paura e la confusione, scatenare delle ondate di rifugiati e causare un gran numero di perdite in vite umane. (p. 242)

«Ormai non si aveva più bisogno delle dittature militari. L'epoca dell'«aggiustamento strutturale» — la dittatura del debito — era iniziata». (pp. 250-251) Forma attualizzata della dittatura del dono che implica un controdono.

Da allora si rivelò la necessità di manipolare la crisi. È ciò che John Williamson espose il 13 gennaio 1993 nel corso di una conferenza a Washington:

Ci si può domandare se non sarebbe il caso di pensare a provocare deliberatamente una crisi con l'intenzione di sopprimere gli ostacoli politici alla riforma. Nel caso

del Brasile, per esempio, si lascia a volte intendere che bisognerebbe accettare l'iperinflazione per spaventare la gente e obbligarla ad accettare i cambiamenti. (p. 394)

Naomi Klein mostra, con il caso del Canada, come la crisi fu creata e ciò che ne seguì.

Due anni dopo il parossismo di questa isteria del deficit, la giornalista d'inchiesta Linda Mc Quaig mostrò in modo decisivo che il sentimento di urgenza era stato creato di tutto punto e sfruttato da un pugno di *think tanks* finanziati dalle più grandi banche e società del Canada... (p. 396)

Quanto precede ci permette di affermare che non è per nulla necessario ricorrere a una teoria del complotto per spiegare gli avvenimenti fondamentali che colpiscono la società-comunità, poiché da molto tempo tutto è in effetti già espresso in modo molto chiaro. La ragione, allora, di una non lettura, di un non ascolto correlativi alla necessità del complotto, deriva da un bisogno di esoterismo, di occultismo.

Ma non è tutto. In continuità con la teorizzazione dell'«è per il tuo bene» si è affermata la problematica di far subire un male minore per evitare un male più grande. È grazie a questi due dati che la repressione si effettua pienamente.

Quando i Canadesi appresero che la «crisi del deficit» era stata montata di tutto punto da dei *think tanks* finanziati da delle grandi società, era troppo tardi — le compressioni erano state effettuate e non ci si poteva fare più niente. Conseguenza diretta di tutto questo affare, i programmi sociali destinati ai disoccupati del paese furono radicalmente ridotti, e non furono aumentati in

seguito, malgrado le annate di surplus nei budgets. Nel corso di questo periodo, si dovette in molte occasioni fare ricorso alla strategia della crisi. Nel settembre 1995, in uno spezzone video fornito di sottobanco alla stampa canadese, si vide John Snobelen, ministro dell'Educazione dell'Ontario, affermare, durante una riunione di funzionari tenuta a porte chiuse, che bisognava creare un clima di panico prima di annunciare delle compressioni nel campo dell'educazione e altre misure impopolari. Conveniva lasciar filtrare delle informazioni che inducessero a supporre una situazione così fosca che «si sarebbe preferito non parlarne». Si trattava, egli disse, di «creare una crisi utile». <sup>67</sup>

[...] A partire dal 1995, nella maggior parte delle democrazie occidentali, il discorso politico si era saturato di allusioni al muro del debito e a un crollo economico imminente. Si invocavano delle compressioni più draconiane e delle privatizzazioni più ambiziose. In quel periodo, i *think tanks* di Friedman brandivano lo spettro della crisi. Le istituzioni finanziarie più potenti di Washington erano disposte a far credere all'esistenza di

67 Ciò ci fa pensare irresistibilmente alla guerra utile, alla guerra umanitaria. Naomi Klein ha esposto il modo di operare della strategia dello choc, che include la terapia dello choc, oltre che in Cile e in Canada, come abbiamo menzionato, anche nei seguenti paesi: Bolivia, Argentina, Brasile, Polonia, Messico 1994, Russia 1998, USA (11 settembre 2001 ed il ciclone Katrina), Ceylon e l'Indonesia in rapporto allo tsunami del 2004, Sud Africa, Sudest Asiatico (Singapore, Malesia), Cina, Libano 2006. Potremmo aggiungere che essa ha operato più recentemente in Libia, in Grecia come in Spagna e più in generale che essa viene messa in atto nell'Unione europea e in diverse altre zone. ¶ Dei fenomeni altrettanto micidiali in rapporto a choc e spavento, ma con altri metodi, ebbero luogo in Cina, per esempio con il grande balzo in avanti o la rivoluzione culturale.

una crisi grazie alla manipolazione dei media, certo, ma esse prendevano anche delle misure concrete per creare delle crisi ben reali. Due anni dopo le osservazioni di Williamson, secondo il quale si potevano «attizzare» le crisi, Michael Bruno, capo economista (economia dello sviluppo) alla Banca mondiale, riprese delle proposte identiche, ancora una volta senza attirare l'attenzione dei media. In una comunicazione presentata di fronte all'Associazione internazionale delle scienze economiche, a Tunisi nel 1995, e il cui testo fu pubblicato piú tardi dalla Banca mondiale, Bruno dichiarò davanti a 500 economisti venuti da 68 paesi che «l'idea secondo la quale una crisi sufficientemente grave poteva spingere dei decisori fino a lí recalcitranti a instaurare delle riforme suscettibili di accrescere la produttività» era oggetto di un consenso sempre piú grande. Bruno citò l'America latina a titolo di perfetto esempio delle crisi profonde apparentemente benefiche» e si soffermò in particolare sull'Argentina nella quale, egli disse, il presidente Menem e il suo ministro delle Finanze, Domingo Cavallo, possedevano l'arte di «approfittare del clima di urgenza» per realizzare delle importanti privatizzazioni. Nel caso in cui l'uditorio non lo avesse ben compreso, Bruno aggiunse: «Tengo a ribadire l'importanza di un tema principale: l'economia politica delle crisi gravi tende a sfociare su delle riforme radicali dai risultati positivi.» (pp. 398-400)

La giustificazione di tutti gli orrori commessi per imporre le riforme, poggia sulla teoria della distruzione creatrice.

La distruzione creatrice è la nostra grande forza, da noi come all'estero. Ogni giorno, noi aboliamo l'antico ordine: dagli affari alla scienza, dalla letteratura alle arti

plastiche, dall'architettura al cinema, dalla politica ai diritti... Tutto vi è coinvolto. [...] Devono attaccarci per sopravvivere [il colmo della messa in dipendenza, N.d.R.], allo stesso modo in cui noi dobbiamo demolirli per far progredire la nostra missione storica. (Michael Ledeen, *The war against the Terror Masters*, 2002, p. 433.)

J. Schumpeter in *Capitalismo, Socialismo e Democrazia* affermò che questo processo di *Distruzione Creatrice* costituisce il dato fondamentale del capitalismo: «è in essa che consiste, in ultima analisi, il capitalismo, e ogni impresa capitalista deve, giocoforza, adattarvisi.» Essa appare come ciò «che rivoluziona incessantemente *dall'interno* la struttura economica, distruggendo continuamente i suoi elementi invecchiati e creandone continuamente di nuovi». <sup>68</sup> Così dicendo, questo teorico tende a considerare il capitalismo come un organismo vivente dotato di catabolismo e di anabolismo e, tramite ciò, di una capacità di rigenerazione.

Egli accordava un'importanza fondamentale allo spirito d'impresa, all'iniziativa e all'innovazione, tutti dati costantemente esaltati al giorno d'oggi e posti come virtù supreme.

Ora come, nel *Manifesto*, K. Marx salutava l'instaurazione del modo di produzione capitalista e l'azione della borghesia, se non come una distruzione creatrice? È ciò che egli ripeterà per segnalare l'azione civilizzatrice dell'Inghilterra in India, fomentatrice dell'unica rivoluzione che questo paese avrebbe conosciuto. Egli parla anche di mis-

68 Pagina 122 dell'edizione Petite bibliothèque Payot. La prima edizione originale di questo libro è del 1942. [ed. it. *Capitalismo, socialismo, democrazia*, Milano: Edizioni di Comunità 1954, a p. 79, N.d.T.].

sione storica. La rivoluzione, come affermava Mikhail Bakunin, si caratterizza per questa dinamica, il che presuppone l'impossibilità di affermarsi immediatamente; la distruzione crea un campo di sviluppo per questo effetto.

Questa teorizzazione fu rimessa in questione da A. Bordiga il quale, a proposito della distruzione del capitale costante per permettere l'accrescimento del tasso del profitto, parlò di omicidio dei morti e, in questa affermazione, prendeva posto anche una certa esigenza di inversione: non distruggere l'opera degli altri allo scopo di potersi affermare, essere riconosciuto. Tuttavia la teoria bordighiana della distruzione, già implicitamente inclusa nel *Manifesto*, si afferma peraltro come un avvio di inversione possibile: «... la società ha troppa civilizzazione, troppi mezzi di sussistenza, troppa industria, troppo commercio.» (p. 29)

In K. Marx e in diversi marxisti, inizialmente, la rivoluzione appare come un processo di emersione di una forma sociale in seno all'antica, il processo di distruzione viene ridotto, e così pure la violenza. Ma la perpetuazione del MPC ha condotto ad una produzione enorme, ad un cambiamento del comportamento delle persone e ad un blocco. Si impone una ripetizione coatta [*rejouement*] e l'accrescimento del consumo, consumo distruttivo per rigenerare il processo, generare un comportamento differente, vale a dire un'accresciuta utilizzazione della violenza. Di questi tempi la creazione, l'innovazione, e lo sviluppo durevole sono esaltati in definitiva come compensazioni all'obsolescenza.



**R**ITORNIAMO alla distruzione creatrice per indicare che attualmente essa si effettua in contemporanea al precipitare di uomini e donne nella depressione. Detto altrimenti, nella malattia creatrice<sup>69</sup> che si avvicina ad una *Aufhebung*, la distruzione dell'individuo si accompagna ad una creazione con conservazione della patogenesi che viene negata nella sua manifestazione immediata.

Naomi Klein menziona l'intervento delle agenzie di *rating* ma non vi insiste per il fatto che all'epoca esse non avevano forse ancora acquisito la loro importanza attuale.<sup>70</sup>

69 È Henri F. Ellenberger che, in *Histoire de la découverte de l'inconscient*, Ed. Fayard [ed. it. *La scoperta dell'inconscio. Storia della psichiatria dinamica*, Torino: Bollati Boringhieri 1976, N.d.T.], definisce così i disturbi psichici tanto presso gli sciamani quanto in diverse persone nel corso delle epoche, in particolare quella romantica, come in personaggi più recenti quali Th. Fechner, S. Freud, C.G. Jung. A proposito della medicina romantica, egli cita Johann Christian August Heinroch che distingueva diverse modalità della coscienza, in particolare il *Gewissen* (la coscienza morale) che egli definiva «uno straniero all'interno del nostro sé» (p. 243). Ciò corrisponde al *superio* di S. Freud e, in una certa misura, all'*Unheimlich*, l'inquietante familiare, che proviene dalla repressione subita da sempre. Ho fatto questo inciso per segnalare che la ricerca riguardante l'inconscio si affianca necessariamente a quella concernente la coscienza posta come il topos a partire dal quale si effettua la repressione. Ciò detto, la malattia creatrice appare come la manifestazione dell'individuo che tenta di sfuggire a quest'ultima.

70 Nella terza edizione, 1981, del *Dictionnaire économique et financier*, di Y. Bernard e J.C. Colli, Ed. du Seuil, 1975, non si fa cenno a queste agenzie di valutazione finanziaria. In effetti secondo Wikipedia la loro origine risale alla metà del XIX secolo. Secondo ciò che è riportato in questa enciclopedia, si percepisce nella loro dinamica una grande parte di speculazione e una difficoltà nel sapere esattamente per chi esse lavorano e in quale misura si siano rese autonome, accaparrandosi un potere enorme che conferisce loro un'immensa attitudine alla re-

Il loro ruolo in definitiva è di fornire delle informazioni, le valutazioni, che sono determinanti per fondare o no l'affidabilità, convalidarla o no. Assieme alle compagnie d'assicurazione, alle istituzioni internazionali come il Fondo monetario internazionale, la Banca mondiale, esse si trovano al vertice della gerarchia repressiva e per questo operano in quanto gestori della fiducia e della repressione.

Precisiamo che il fenomeno della valutazione implica l'effettuazione di un giudizio e quindi l'attivazione della ricerca del riconoscimento, di un riconoscimento valorizzante generatore di fiducia, dato che il riconoscimento può verificarsi in senso negativo, e allora si impone la retrocessione — o regressione imposta — con la svalorizzazione che lancia una dinamica di sfiducia, di negativizzazione nei confronti dell'entità che subisce la notazione negativa. Così Stati e banche si ritrovano nella stessa situazione degli alunni davanti ai loro professori e il fenomeno di repressione che uomini e donne vogliono eliminare si reimpone in una manifestazione non equivoca, eclatante. Ciò non ha niente di sorprendente, dato che il fenomeno del valore nella sua vasta ampiezza fu un supporto per la dinamica della repressione, in particolare con la fondazione della gerarchia (verticalizzazione), mentre nel corso della fase orizzontale del movimento del valore essa viene occultata con la mistificazione democratica. Ora, con la morte del capitale si opera una ripetizione coatta [*rejouement*] facendo in modo che la moneta universale, la fase piú evoluta del valore (il valore generalizzato, volgarizzato, alla portata di tutti e di tutte, che per-

repressione, che è in definitiva necessaria perché l'organismo economico-sociale funzioni, poiché c'è bisogno di un centro di emissione della repressione per riattualizzarla sempre.

mette la confusione e la messa in dipendenza generalizzate), si reimponga tanto nella sua dimensione verticale che orizzontale, e così anche la repressione che era stata più o meno mascherata. La virtualizzazione permette di reimporre ciò che fu e quindi di effettuare la ripetizione coatta [*le rejeuement*]. In questo modo tende ad instaurarsi una totalità speciosa che non lascia niente al di fuori di sé.

La pratica della valutazione è di reprimere, non fosse altro che a causa dell'assoggettamento a una norma che nel caso dei fenomeni economici è talvolta espressa con difficoltà, come anche accade nell'insegnamento. Essere valutato è essere identificato e piazzato su una scala assiologica, ed è trovarsi nella piena dipendenza.

La nozione di valutazione deve essere messa in relazione con quella di sicurezza e di assicurazione. Se la valutazione attribuita ad un'impresa, oppure ad uno Stato, indica l'affidabilità di quella o di questo, in quale misura il rapporto che intratteniamo con l'una o con l'altro può essere sicuro e, per premunirci contro un rischio, non dovremmo assicurarci? Ciò che conferma che l'essenziale è di essere assicurato, il che esprime nel modo più pregnante che l'insicurezza sta alla base della società-comunità. Essere ben valutato è essere rassicurato. L'assicurazione deve generare la fiducia e noi ritroviamo il problema della moneta.

Il sorgere della potenza delle agenzie di valutazione è stato percepito come fondante la perdita della sovranità degli Stati, e quindi della loro autorità, il che implica una messa in dipendenza. In Hegel il riconoscimento è acquisizione di un'autorità con la contropartita del rischio di morire. Esso si presenta per lo più come un incremento difficile da accerchiare e da acquisire, come si può constatare nella lette-

ratura del periodo dei Regni combattenti, in particolare nel romanzo *I Tre regni*. È ciò che i re devono ottenere al fine di fondare la loro sovranità, per esempio una dimensione terapeutica. Più in generale è ciò che permette di uscire dall'incertezza suscitata dalla rottura di continuità e fonda tutte le varianti del riconoscimento e ciò fu in particolare vero durante l'instaurazione del patriarcato.

L'importanza acquisita dalle agenzie di valutazione segnala l'onnipotenza dell'informazione, cosa che si produceva già con le borse. Essa diviene il supporto della moneta. La moneta informatica (non solamente perché i suoi supporti di realizzazione sono degli strumenti informatici, ma perché essa è costituita di informazioni) si presenta in effetti come l'evanescenza stessa della moneta capitale, e significa la sua obsolescenza. Ciò che conta è l'informazione che si ha su una persona. E questa indica se si può o no avere fiducia in lei. La mediazione si abolisce. Chiunque può creare dell'informazione. La questione è quella della sua accumulazione, della sua monopolizzazione, della sua convalida, da cui la necessità di istituzioni di controllo. Così si perfezionano simultaneamente i fenomeni intermediari della rappresentazione e della manipolazione possibile, che possono ricomparire solo a livello virtuale, il che implica la messa a punto di tecniche sempre più sofisticate.

La nostra considerazione dell'esistenza della moneta informatica ci conduce a anticipare sulla questione della dimensione della moneta in quanto rappresentazione, segno, e sul fatto che il debito, rappresentando ciò che manca, possiede per ciò stesso una dimensione simbolica. È qui che ritroviamo l'informazione, poiché il segno può essere

concepito, quanto meno metaforicamente, come il suo equivalente.

All'origine, l'informazione appare come un dato che permette di togliere un dubbio. In seguito essa si impone nella dinamica della neghentropia. Il che è coerente poiché con l'entropia si ha il passaggio al caos, ma grazie alle informazioni è possibile restaurare un ordine. Al momento attuale il concetto di informazione assume un'importanza egemonica e diviene una mediazione fondatrice. È grazie ad essa che i fisici pensano di giungere a risolvere le contraddizioni tra la fisica relativistica e la fisica quantistica. Il nostro discorso non si collega ad una ricerca sulla validità o meno di una tale dinamica, ma ha di mira la relazione biunivoca tra essa e quella della separazione sempre più spinta dell'uomo dal resto della natura, della separazione in seno alla specie, in seno all'individuo. Detto altrimenti: come la prima è il supporto per dire la seconda permettendo con ciò di esprimere la lacerazione psichica a livello specifico e a livello individuale? In un articolo intitolato *L'espace est-il discret?* Michael Moyer, nella rivista *Pour la Science*, scrive

Il mondo è sfumato? Non è una metafora. Per Craig Hogan (...) se noi riuscissimo a osservare le più piccole suddivisioni dello spazio e del tempo, scopriremmo un universo in perpetua effervescenza, un incessante ronzio di fluttuazioni [...] Questo rumore sarebbe il segno di uno spazio discontinuo che, al posto di essere una tela di fondo ben liscia per la danza delle particelle, sarebbe al contrario costituito da piccoli frammenti irriducibili: un universo discreto. ¶ Alla scala più piccola possibile, la scala di Planck ( $10^{-37}$ ), i due pilastri della fisica del XX secolo, la teoria quantistica e la relatività generale,

sembrano inconciliabili. È a questa stessa scala che dei fisici hanno sviluppato da qualche decennio una descrizione dell'Universo in termini di informazione, vale a dire di bit — di 0 e di 1. Secondo questa teoria detta olografica, è l'informazione, e non la materia e l'energia, che costituisce l'essenza stessa dell'Universo. Da questa informazione emerge il cosmo.

Tuttavia con due restrizioni:

1. La natura di questi bit di informazione, o gradi di libertà, resta però sconosciuta<sup>71</sup> al momento, in mancanza di una teoria completa della gravità quantistica.
2. Anche se il principio olografico è corretto, restano delle domande: sotto che forma l'informazione è codificata? Come viene trattata per far emergere l'Universo che noi osserviamo? Per certi fisici, l'Universo è un calcolatore che tratta l'informazione per far apparire ciò che noi percepiamo come la realtà fisica. Ma questo calcolatore è per il momento una scatola nera.

Si impone una prima osservazione: si è pervenuti ad una rappresentazione totalmente discontinuista, poiché se l'informazione è una grandezza fisica, essa si rivela altrettanto come un certo quanto di conoscenza che noi estraia-  
mo dal cosmo al fine di poter mettere in piedi una rappresentazione. Ma perché materia, energia e informazione devono essere separate, e perché si deve cercare ciò che è de-

<sup>71</sup> Si ha una sensazione di sfuocato in ciò che riguarda la natura dell'informazione. Dapprima si dice che essa è costituita di 0 e di 1, poi ci viene detto che la sua natura è sconosciuta, infine ci si pone la questione di sapere sotto quale forma essa è codificata. Inoltre, un grado di libertà corrisponde a un quanto di informazione? Essere libero implica di avere molte informazioni?

terminante in ultima analisi? È la ricerca dell'origine generata inevitabilmente dalla rottura di continuità e quindi quella di ciò che ci fonda, al fine di uscire da un'immensa incertezza. Ma è anche la necessità di fondare il principio di dominazione: è solo allorquando la comunità si frammenta con la formazione degli individui (grandezze discrete) che essa può effettuarsi. In quel momento un elemento del discontinuo (un individuo) può essere escluso dall'insieme per essere posto come unità superiore o come rappresentante di questo insieme. Così un'eventuale contraddizione tra comportamento, psichismo e processo di conoscenza viene evitata.

Detto altrimenti, non c'è continuum, ma un discretum. La continuità sarebbe solo un'apparenza, la proiezione di un desiderio. La certezza è impossibile.

La rappresentazione che ci viene proposta ci riconduce a una posizione idealista, neoplatonica, da una parte, poiché gli elementi operanti sono l'Uno, l'Universo, e l'unità, l'informazione; d'altra parte, in virtù di tutto ciò che viene detto nell'articolo, l'universo è come tappezzato dalle informazioni (che rimpiazzano le idee) a partire dalle quali tutto emergerà. Cosa che si può esprimere in altro modo affermando che dall'Universo, che prende il posto di dio, emana la realtà.

Il passaggio essenziale è questo, che conferma ciò che precede: «L'essenza dell'universo sarebbe l'informazione, i cui bit costitutivi sarebbero codificati nella trama dello spazio-tempo alla scala di Planck». Qui si impone nettamente il rapporto con lo psichismo della specie. Questi bit costitutivi, codificati, sorta di engrammi, formerebbero in effetti il marchio [*l'empreinte*] della minaccia che determina, attra-

verso una lunga erranza, la messa in forma della specie, la sua speciosi alla quale essa non potrebbe quindi sfuggire.

In effetti:

Secondo un principio fondamentale della fisica [...] l'informazione non scompare mai. Essa può cambiare di forma, venir confusa, rimescolata, ma sussiste a un livello fondamentale.<sup>72</sup>

Così l'eternità fatta sparire [*escamotée*] a vantaggio del tempo, grandezza discreta che si può manipolare, si riafferma attraverso l'informazione. Per analogia, questo ci insegna che il dire, la parola che informa, predomina e perfino persiste al gesto, alla produzione della realtà. Il che è coerente con il trionfo della virtualità, e della mediazione. In effetti si potrebbe pensare l'informazione come una mediazione tra l'energia e la materia, poiché tutto quello che è, informa e ne è affetto. Si può in ugual modo considerare la preponderanza dell'informazione come una testimonianza del riconoscimento della potenza della repressione in quanto messa in forma, così come della scappatoia possibile ricorrendo alla manipolazione delle forme, delle informazioni.

**P**ERVENUTI a questo stadio del disvelamento del divenire specioso, ci si impone la necessità di ritornare sulla questione del debito poiché la moneta permette di esprimerlo, di quantificarlo, e di annullarlo se la persona, o l'istituzione, è solvibile. Un primo approccio permette di constatare che, essendo pervenuti al fondo del fenomeno del valore e del capitale, i dati originali si reimpongono, da cui

72 *Pour la Science*, n° 416, giugno 2012. Le citazioni sono tratte successivamente dalle pagine 25, 28 (2<sup>a</sup> colonna), 29 (1<sup>a</sup> colonna), 27 (2<sup>a</sup> colonna).

la pletora di studi riguardanti l'uno e l'altro, la loro origine e i loro rapporti. Ho già esposto tutto il fenomeno del valore, della valorizzazione, che include tutti i valori, in particolare la sua genesi, assente nell'opera di K. Marx; fenomeno necessario a causa della rottura con il resto della natura. Conviene notare che egli parla fundamentalmente del denaro (*das Geld*) che compare solo ad un dato momento del divenire del fenomeno valore, implicante delle relazioni determinate degli uomini, delle donne tra loro e con il mondo (l'insieme delle relazioni umane con l'ambiente, con la natura). Per comprendere la sua indagine conviene tenere conto che egli non separa la moneta dal divenire del capitale. Precisiamo: egli si preoccupa della trasformazione del denaro in capitale, ma non del denaro nella sua terza funzione al momento in cui esso opera in quanto moneta universale, il che implica che il concetto di moneta sussuma tutto il movimento, specialmente le due altre funzioni di misura dei valori e di mezzo di scambio. Ma non si può studiare ciò senza tenere conto dei due altri fenomeni che operano spesso in modo contraddittorio con il movimento del valore: il lavoro e la proprietà fondiaria (la fondiarizzazione), alla quale bisogna aggiungere la sovranatura. Poiché, in definitiva, cosa rappresenterà l'uomo che si separa dalla natura: il lavoro, la proprietà fondiaria, il valore, un dato soprannaturale come lo spirito, il divino? Cosa lo fonderà, lo distinguerà, gli darà un posto, lo situerà e in questo lo rassicurerà, gli toglierà la sua immensa inquietudine?

Al momento dell'insorgere del capitale, il lavoro e la proprietà fondiaria, operanti attraverso la loro antropomorfosi, e così pure il valore (denaro sotto la sua terza forma) che non perviene a porsi in quanto comunità, intervengono.

Gli imprenditori — quelli che permetteranno l'affermazione di quello che noi chiamiamo capitale, mettono da parte un quanto di denaro per poter mettere in moto il processo di produzione. Tuttavia la realizzazione del processo totale di produzione, che comprende la produzione immediata e la circolazione, necessita il piú delle volte di una riserva supplementare di denaro. Ciò conduce all'attivazione del credito su una base capitalista, punto di partenza della formazione di quello che fu chiamato il capitale finanziario, il capitale portatore di interesse, espressione dell'attuarsi di una vasta rimessa in gioco [*rejouement*].

Non tratterò, nella sua integralità, della questione del debito, poiché ciò richiede un approccio multiplo e di ampia portata. Avanzerrò soltanto alcune considerazioni. Lo studio del debito appare come un supporto per formulare una nuova teoria della moneta, ma anche una ricerca di un fondamento della scienza economica che tende a presentare l'economia come un dato che si impone fin dall'origine, da cui le affermazioni seguenti: «trans-storicità dell'astrazione monetaria» e «la moneta e il debito come componenti di ogni società umana». Ciò si effettua attraverso due approcci. In primo luogo un approccio antropologico, che teorizza il debito primordiale sottolineando la grande antichità del fenomeno. Così esso sorgerebbe dalla necessità di scambiare le donne, e la proibizione dell'incesto fonderebbe in definitiva il debito. L'analisi del dono viene ripresa poiché in effetti il dono può essere interpretato come un credito che colui che dona accorda a colui che riceve. In cambio costui contrae un debito. Ma c'è di piú, poiché il dono induce un contro dono il quale contiene un incremento. Donare crea un'obbligazione, quella di donare di piú. Qui

c'è una dinamica d'incremento che si apparenta a quella del capitale formale.<sup>73</sup> Con la circolazione semplice delle merci retta dalla legge del valore, vi è scambio di equivalenti e quindi la dinamica del debito viene frenata. Tuttavia le rimesse in gioco [*rejouements*] l'hanno reimposta sotto una forma amplificata perché altri elementi intervennero in rapporto alla messa in dipendenza impossibile da abolire. Aggiungiamo che il debito implica il suo antonimo, il credito, che può essere considerato come dipendente dal diritto, mentre il debito dipende dal dovere.

Il secondo approccio può essere caratterizzato come ontologico; si tratta della teorizzazione del debito di vita che si può considerare come una variante e una radicalizzazione di quella del debito primordiale.<sup>74</sup>

73 Questo concetto di K. Marx è esplicitato nel capitolo 12, «Le mouvement du Capital», in corso di redazione, dello studio *Émergence de Homo Gemeinwesen*. Esso conterrà inoltre un approccio più dettagliato al fenomeno del debito e della forma.

74 Nel suo libro *Debt — The first 5.000 years*, Ed. Melville House Publishing [ed. it. *Debito. I primi 5000 anni*, Milano: Il Saggiatore 2012, N.d.T.] David Graeber espone le teorie riguardanti il debito di vita, il debito primordiale, etc. La sua teoria riguarda un altro approccio all'economia, che postula in ultima istanza l'esistenza quasi originale della moneta, dato che questa esiste nella misura in cui è supporto della fiducia, il che fonda la sua anteriorità. La sua analisi è molto interessante, stimolante, ad esempio per quanto riguarda il rapporto debito-obbligazione morale. Tuttavia non posso accettare la sua estensione nel tempo del periodo assiale, messo in evidenza da Karl Jaspers, facendolo iniziare nell'800 avanti Cristo e finire nel 600 dopo Cristo, ciò che gli permette di includere la formazione di tutte le religioni tra cui il cristianesimo e l'Islam. Per me è un camuffamento [*escamotage*] di diversi comportamenti nei confronti del valore. Il periodo assiale è quello in cui si impone il denaro in quanto moneta, il movimento del valore nella sua dimensione orizzontale, mentre il cristianesimo, in un'epoca successiva, è in rapporto con un vasto movimento di rifiuto

Una citazione importante per situarla:

Noi non siamo alla nostra origine ma al nostro inizio. E questo inizio ci situa in debito d'origine. Il debito non è quindi solo un fatto sociale, ciò che io devo alla società, o economico, ciò che partecipa delle leggi dello scambio; e non è neanche solo un fatto morale. Il debito è una realtà ontologica che mi situa come un soggetto in dipendenza.<sup>75</sup> Esso è la situazione primaria che definisce il mio rapporto all'alterità. Non sono io che posso autoproclamarmi figlia di... figlio di... Io vengo dapprima nominato. Il debito non è un accidente storico, ma bensì sta alla mia origine, come un'origine nella quale, ancora una volta, io non sono. «Il debito rivela così, all'origine, un rapporto asimmetrico, una struttura di dipendenza che permette l'emergere della soggettività». Il debito è anteriore, di conseguenza, alla colpevolezza morale che segue ad una mancanza; esso è anteriore infine al dovere che mi ingiunge di non commettere mancanze. Riconoscere un indebitamento originario conduce ad un'etica della finitezza, in cui il soggetto è sempre in dipendenza e in cui il non è in grado di darsi l'autonomia morale. Un'etica della finitezza è altra quindi da un'etica del dovere come manifestazione dell'autonomia della ragione.<sup>76</sup>

del valore, e l'Islam, ancora più tardi, è un compromesso con esso; la trascendenza di Allah va a compensare l'immanenza di quest'ultimo.

75 «Considerarsi come indispensabile per dei giovani esseri umani senza difesa, semplicemente perché li si nutre, è il più atroce dei paternalismi». Goliarda Sapienza, *L'art de la joie*, Ed. Pocket, p. 514 [ed it. *L'arte della gioia*, Stampa alternativa 1998; nuova ed., Einaudi 2008, N.d.T.]. Aggiungerò soltanto: e dei maternalismi.

76 Michel Cornu, *La dette et le don*, testo scaricato da Internet: [www.contrepointphilosophique.ch](http://www.contrepointphilosophique.ch). L'autore indica in nota che la citazione è estratta dal libro di Nathalie Sarthou-Lajus, *L'éthique de la det-*

Trovo che qui si esprima in modo impressionante una presentazione della speciosi-ontosi il cui fondamento è la messa in dipendenza, con l'idea, che affiora, che la nascita è l'attivazione di un debito che sarebbe impossibile rimborsare, cosa che è evidenziata da diversi teorici come caratteristica del debito, un elemento importante della *condizione umana*. E ciò va fino all'espressione dei fantasmi — fenomeni di compensazione — indotti dalla dipendenza.

Si può tentare di negare il debito volendo essere la propria origine. È uno dei sensi, mi sembra, del mito di Edipo. Uccidendo suo padre, e quindi la filiazione, sposando sua madre, giacendo con lei, è come se Edipo si autogenerasse, sopprimendo il debito.

Curiosamente qui è la violazione dell'interdetto dell'incesto che permette la soppressione del debito.<sup>77</sup>

*te*, p. 42, P.U.F., Paris, 1997 (Coll. Questions).

77 La soluzione che egli preconizza è ancora più rivelatrice della dimensione specio-ontosica. «Tra la dimenticanza del debito — che, nell'ingratitude, abolisce astrattamente il passato, rendendo impossibile l'uscita dal presente, la relazione strutturata con l'altro — e il sentimento di un debito inestinguibile, il rinchiudersi nella disperazione, c'è posto per una coscienza del debito che apre l'avvenire e struttura la relazione. È ciò che ora mostrerò. Né indipendenza, nel senso che il soggetto crede di non dovere nulla se non a sé stesso, né dipendenza alienante, in cui il soggetto si sfinisce nel suo bisogno di riconoscenza, ma interdipendenza che permette un'etica della finitezza, vale a dire un'etica che situa l'uomo nella sua realtà esistenziale.» Egli preconizza una via mediana che si trova in piena coerenza con la rivendicazione dell'interdipendenza, una compensazione alla perdita di continuità. La *finitezza, realtà esistenziale dell'uomo* è quella dell'individuo, dell'essere separato, che non partecipa più alla totalità. Perché non si perda gli serve quindi un'etica che gli permetta di comportarsi nel mondo della specie come nella natura.

La nozione di debito di vita implica talvolta l'idea che l'essere nascente indurrebbe in qualche modo la morte di un altro e che il riscatto di questa morte costituirebbe il suo debito, espressione della sua colpevolezza. Si ritrova così l'idea, incontrata presso G.W.F. Hegel, della morte come fondamento originale del divenire dell'individuo, come nei teologi cattolici che pongono il riscatto di tutti i peccati (di tutti i debiti), la redenzione, dopo la morte dell'individuo.

Il debito di vita potrebbe esprimersi, in funzione della rappresentazione attuale, in termini di informazioni. I genitori ne sono delle fonti e si contrae un debito nei loro confronti, un debito informazionale. In cambio, per acquisire della fiducia, per essere riconosciuti e restare in vita, bisogna fornire dell'informazione.

Certi teorici del debito affermano che all'origine si è affermata una violenza la quale in effetti è un risultato, secondo me, dell'effettuazione della repressione parentale e sociale e si comprende la «parentela» che viene stabilita tra movimento economico, morale e psicologia. In effetti il fenomeno del valore e il movimento del capitale svelano tutte le modalità di effettuazione della repressione su scala sociale e individuale e le dinamiche di compensazione che le accompagnano.

Il debito primordiale e il debito di vita segnalano ed esprimono la dipendenza originaria e anche la derelizione, debito che non si può estinguere; accompagnato dalla violenza percepita di un rigetto, di un rifiuto, della confusione. Come ciò si impone ugualmente al livello della specie: in seguito alla separazione dal resto della natura — per sfuggire una minaccia — si afferma un debito (una colpevolezza) che deve compensare la perdita inflitta ad essa. Precisiamo:

ciò che si può chiamare debito primordiale, debito di vita, corrisponde alla messa in dipendenza in conseguenza della rottura originale della continuità, è un fenomeno di compensazione, un tentativo di curare la lacerazione della rottura di continuità. Una moltitudine di coperture [*recouvrements*] analoghe a questa rottura suscitatrice di dipendenza, tanto a livello della specie quanto a livello dell'individuo, si imposero nel corso dell'erranza e ci volle un'immensa crisi iniziata nel corso degli anni sessanta del secolo scorso, che si manifesta ora come dissoluzione di tutto ciò che fu costruito nel corso di questa erranza, perché la realtà primitiva, iniziale, si mostri.

La dinamica della speciosi-ontosi implica che vivere è esprimere il proprio debito, la propria riconoscenza per un'esistenza concessa e, qui, la riconoscenza è quella della dipendenza, mentre nella dinamica hegeliana essa si imponeva per sfuggirle. Da allora si può pensare che l'uomo secondo G.W.F. Hegel, colui che diverrà signore, lotta per sfuggire a un debito, il che lo conduce a mettere l'altro, il suo antagonista, nella dipendenza, nella servitù. È la moneta, surrogato [*ersatz*] della fiducia, essa stessa operatore di continuità, che permette questa operazione. Questa dinamica ha necessitato la trasmutazione della fiducia in moneta, quindi la sua oggettualizzazione e ora, con l'evanescenza del valore e del capitale, la sua virtualizzazione.

La moneta (che sia la moneta denaro o la moneta capitale) è non solo ciò che fonda la fiducia, ma ne è il sostituto, essa è supporto dell'autorità, di ciò che autorizza, della sovranità; è un operatore di messa in continuità. Essa permette la circolazione che, con la fiducia, può effettuarsi solo se c'è continuità, la quale appare qui come la succes-

sione temporale delle relazioni tra gli uomini, le donne. Ma quale organizzazione — poiché ci vuole comunque un supporto — sarà in grado di apportare autorità, fiducia etc., rimpiazzare in definitiva il processo di vita e la continuità? Ci si ritrova con il problema dell'organizzazione-trappola.

A causa dell'evanescenza dello Stato nel fenomeno di riconoscimento assicurato dalla moneta, non è più lui che imprime o pone il suo marchio, ma un istituto bancario, il che rientra nella dinamica della scomparsa delle istituzioni e dell'affermazione dei dati concreti in modo mistificato o sotto forma mistificata. Quindi non è più lui che possiede l'autorità — supporto — punto di riferimento per essere portato e in una certa misura un vettore di continuità. Dove si trova essa attualmente? Qual è la cima della piramide? L'autorità dà, ispira la fiducia che originariamente fu perduta in seguito alla rottura di continuità. Questa evanescenza dello Stato è concomitante alla tendenza ad attivare diverse monete locali con i sistemi degli scambi locali per esempio.

Detto altrimenti, la moneta appare bene, nel suo contenuto, come la fiducia in processo, la continuità (è il capitale denaro che permette la continuità delle fasi del processo di produzione totale). Essa viene appropriata, privatizzata, monopolizzata a livello dei centri di emissione, creazione, delle istituzioni bancarie. Essa viene emessa in quantità determinati che reintegreranno il centro, dopo l'effettuazione di diverse operazioni, con un incremento: la fiducia accordata, aumentata dalla fiducia dovuta. Così si possono rimettere in gioco [*se rejouer*] l'insoddisfazione, l'insaziabilità, nel mentre che si riafferma il legame sociale, ciò che ci tiene uniti.

Infine la moneta, con l'intermediario del debito, riattiva la minaccia e l'autorità, che fonda la fiducia, e va ad assicurare in ultima istanza la repressione. Ma essa può esprimersi altrimenti: essendo il tempo denaro, l'individuo che è molto indebitato deve di conseguenza un grande quantum di tempo. A partire da qui si può ritrovare il debito di vita poiché, dando del suo tempo, supporto di vita, egli dà della sua vita e, se il debito è troppo forte, egli va incontro alla minaccia di morire. Si ritrova il legame tra il riconoscimento (qui di un debito) e il rischio di morire.

**P**ER concludere questa digressione vengo rapidamente alla nostra epoca per insistere sull'immenso vicolo cieco [*impasse*] in cui ci troviamo, e sull'esigenza di operare un'inversione. Il vicolo cieco è nello stesso tempo la rimessa in gioco [*le jeu*] di ciò che si impose al momento della messa in erranza.

Si ritorna agli stadi iniziali del movimento del valore nella sua dimensione orizzontale. Per non rimettere in discussione i rapporti sociali, la società, lo Stato, si dovette in passato ricorrere all'annullamento del debito, come in Mesopotamia e in Grecia. Io penso che in una certa misura ciò venga fatto per le banche e per certe imprese, ciò che non esclude una simultanea creazione di moneta ex-nihilo. Ma ciò non può estendersi ai privati perché sarebbe rimettere in discussione il fondamento stesso della repressione, che necessita dell'esistenza di dominanti e di dominati, di indipendenti e di dipendenti. Intendo dire che è impossibile rimettere in discussione il principio della messa in dipendenza poiché gli indipendenti, i dominanti, possono ricoprire [*recouvrer*] la loro propria messa in dipendenza soltanto riattualizzandola sugli altri e quindi riaffermando il fatto

che essi sfuggirebbero al meccanismo infernale. La domanda, alla base della genesi del debito, è legata ai bisogni, ai desideri, ai fantasmi umani. L'impossibilità di gestire questo debito implica il fallimento totale non soltanto del capitale, ma del fenomeno economico nella sua totalità, è in fondo quella di gestire le relazioni emozionali, affettive, intellettuali della specie uscita ormai dalla natura. È, più in profondità, il problema della compensazione come si pone originariamente al momento di un crimine. Detto altrimenti, la società-comunità attuale non è più in grado di operare le diverse compensazioni necessarie perché il processo di vita socio-comunitario possa proseguire. Il debito ne è un'espressione. Quando tutto si dissolve non può più esserci compensazione. Inoltre i governi, le istituzioni finanziarie creano e iniettano moneta capitale nei circuiti economici senza generare modificazioni importanti, segnalando così la perdita di fiducia in seno a quelli stessi che sono attori determinanti nei processi economici. L'autorità non è più efficace e non c'è più garanzia.

In ogni caso annullare il debito con la volontà di ripartire da zero non abolirà il fenomeno di dipendenza. Di fatto esso sarà rigenerato grazie a una distruzione creatrice.<sup>78</sup>

Per percepire meglio ciò che connota il debito è utile confrontarlo con la gratuità. Il pericolo della gratuità si esprime per assurdo con la teorizzazione dell'atto gratuito,<sup>79</sup> un atto che, a monte, non è determinato da nulla, da

78 La questione sarà ripresa nel capitolo riguardante il movimento del capitale di *Émergence de Homo Gemeinwesen*, in corso di redazione.

79 Vedere per esempio André Gide, *I sotterranei del Vaticano*. Ci può essere assimilazione della libertà alla gratuità, poiché cosa la fonda? In

nessuna ragione, nessuna causa e, a valle, da nessuna necessità di riconoscenza, di un apporto qualsiasi. Un atto la cui motivazione è l'azione stessa, che si determina da sé stessa, sfuggendo a ogni dipendenza. Ma ciò va contro la pratica quotidiana in cui tutto è a pagamento e in cui ogni atto dipende da qualche cosa, va contro l'idea che non si possa sfuggire a una regola, a un legame, a un meccanismo. Così, per la paura di infrangere la logica relazionale e di indebitarsi inconsciamente, l'individuo preferisce pagare, premunendosi contro la minaccia del debito: pagare rassicura e diviene un'attività apotropaica. Pagando, l'individuo è costantemente in regola.

Bisogna pagare per esistere, per uscire da uno stato — come il denaro esce da una tasca, da un portafoglio, da un conto etc. — e il pagamento si fa attraverso una data azione che opera come mediazione. Il pagamento stesso può apparire allora come la metafora dell'esistenza. Quale può essere l'azione iniziale fondatrice? È la separazione dal resto della natura, che crea il debito originale. In fondo si paga per aver rotto con la partecipazione che ci ha condotto a tirarci fuori dalla natura.

Così si può accettare che vi siano dei prezzi bassi, degli sconti, ma deve sempre esserci un prezzo. La gratuità sarebbe come se la vita non avesse valore, non avesse prezzo. Il valore e il capitale si sono «transustanzializzati» in noi.<sup>80</sup>

Notiamo che dire di una affermazione che essa è gratuita è come dire che essa non ha alcun fondamento e che

effetti il suo supporto è la spontaneità e l'immediatezza dell'essere originario che, da molto tempo, sono stati occultati.

80 Nel capitolo sul movimento del capitale si vedrà l'importanza della transustanziazione nel suo divenire.

un'altra, anche molto differente, potrebbe valere altrettanto. Rifiutare la gratuità sarebbe rifiutare il nulla.

La carità potrebbe apparentarsi alla gratuità, ma in effetti essa viene effettuata in vista di una salvezza o, nell'immediato, in vista di un riconoscimento, attraverso la benevolenza e il disinteresse manifestati.

Essere riconosciuti, apparire nella propria integralità, sarebbe non avere più debiti e quindi nessuna dipendenza che colpisca la nostra idiosincrasia. Il solo essere che si trova in una tale situazione è dio e ciò esprime la sua aseità. Questa aseità di dio, la sua trascendenza, sono dei dati compensatori all'interno delle società dominate dal movimento del valore nella sua dinamica orizzontale in cui predomina l'immanenza che può apparire come una forma derivata dell'appartenenza o anche come il suo surrogato [*ersatz*]. Ora, questa appartenenza noi l'abbiamo abbandonata, fondando l'origine del debito, e dio è necessario per riscattarci da essa, per assicurarci la nostra redenzione. Ad ogni modo il capitale perviene all'aseità e abolisce la necessità della compensazione apportata dalla mistica, dalla religione. La realizzazione del movimento per il movimento include l'atto gratuito e, con ciò stesso, assicura anch'esso una redenzione. Ma la sua morte abolisce tutto e il debito ricompare assieme alla tentazione della gratuità.

Finché persiste lo scambio, la dinamica del riconoscimento è inevitabile, come anche le nozioni di credito e di debito, di diritto e di dovere. Il carattere pernicioso dello scambio non è stato colto pienamente ed esso è stato messo a fondamento del divenire della specie. Ciò è correlativo con la confusione tra comunicazione e scambio. Non c'è da stupirsi se quello delle donne si accompagna, nel

corso dei secoli, con la prostituzione. Inoltre, sotto l'apparenza di libertà esso include diverse costrizioni e illusioni, come quella della libertà di scelta, quella di pensare che si possa sfuggire alla ripetizione coatta [*rejouement*] della rottura di continuità, poiché lo scambio si manifesta come il suo riassorbimento reiterato. Con ciò, si afferma la copertura [*recouvrement*]. Infine, quella di poter scambiare senza subirne gli effetti [*être affecté*]. Quest'ultima illusione è stata coltivata alimentata da diversi teorici socialisti e comunisti che pensavano di conservare lo scambio all'interno delle fasi precedenti l'accesso al comunismo, e anche perfino dentro quest'ultimo.

A questo stadio dell'esposizione — fondata sul libro di N. Klein riguardante la necessità dello choc, della catastrofe, nel divenire della società-comunità attuale — ci si impone di nuovo una presa di posizione: il rifiuto della teoria della catastrofe — già espresso nella frase messa in esergo — e anche quello di uno choc necessario, fornitore di un impulso che faccia scattare non più la rivoluzione, della quale abbiamo segnalato da tempo la desuetudine, l'impossibilità divenuta, ma l'innescò di un'altra dinamica, di un divenire cosciente della specie. Inoltre non possiamo più ratificare una certa esteriorità tra lo sviluppo economico e quello intellettuale e psichico della specie. Si tratta di un tutto. Il primo non fa che esteriorizzare il secondo e si può dire che l'affermazione e la sua esteriorizzazione sono inseparabili.



**R**IPRENDIAMO l'analisi de *La stratégie du choc*. L'ultima parte è consacrata a quella che possiamo chiamare l'industria della sicurezza, che tende a non essere più assicurata dallo Stato ma da diverse imprese.

Qui si rivela pienamente la dinamica repressiva che si impone di fatto, si giustifica in quanto dinamica di protezione, di garanzia contro i rischi iscritti nel divenire sociale, in quanto dinamica dell'«è per il tuo bene». Allo stesso tempo si rivela la permanenza della minaccia che, originariamente, è quella della distruzione, dell'estinzione.

Non è qualcosa di nuovo. Interpelliamo K. Marx:

La sicurezza è il concetto sociale più elevato della società borghese, il concetto della polizia: tutta la società esiste solo per garantire a ciascuno dei suoi membri la conservazione della sua persona, dei suoi diritti, della sua proprietà. È in questo senso che Hegel chiama la società borghese: «Lo stato del bisogno e della ragione».<sup>81</sup>

La polverizzazione della società, dello Stato, sfocia in ciò, che la sicurezza sia assicurata da delle imprese private. Inoltre, non appena essa diviene un oggetto d'impresa economica, deve essere sottratta a tutti, assicurando così una messa in dipendenza, uno stato di precarietà, di instabilità, al fine di poterla in seguito monetizzare. È la dinamica della genesi del diritto (qui quello alla sicurezza): occorre che in partenza ci sia spossessamento perché in seguito si possa regolare la possibilità di accedere a ciò di cui si è stati spossessati. Si perviene ad uno sviluppo della valorizzazione a partire dallo spossessamento, da una mancanza, il che rivela la realtà profonda della necessità di valorizzare.

81 *La questione ebraica.*

In un rapporto («La difesa trascurata: mobilitare il settore privato per sostenere la sicurezza interna») [...] viene detto: «Lo slancio umanitario che spinge il governo federale a fornire un aiuto di urgenza alle vittime di una catastrofe nuoce al modo di gestione dei rischi del mercato». (p. 646)

Una delle vie di accesso esplorate dagli imprenditori per assicurarsi altre fonti di profitti stabili, è la preparazione delle società all'ipotesi del disastro. (p. 649)

Si ritrova qui, sotto la forma dell'ipotesi, la centralità del concetto di rischio al quale sono legati quelli di prevenzione e di precauzione, come anche la contraddizione fondata in un'irrazionalità. Da una parte la vita non vale la pena di essere vissuta se non si prendono dei rischi: speculazione, giochi, sport, avventure; il rischio è inerente alla vita; laddove si corre un rischio c'è una possibilità di sopravvivenza; come avrebbe potuto dire G.W.F. Hegel, là si può verificare se si ha o no la grazia. D'altra parte occorre anzitutto premunirsi contro di esso, il che sta alla base del dispiegamento della repressione. L'irrazionalità deriva in definitiva dalla volontà inconscia di sfuggire ad un'insicurezza iniziale pur volendo e assumendo un pieno sviluppo di vita.

Len Rosen, eminente banchiere israeliano, sostenne nella rivista *Fortune* la seguente affermazione: «La sicurezza conta più della pace».

E Naomi Klein conclude:

Non è esagerato affermare che l'industria della guerra contro il terrorismo ha salvato l'economia vacillante di Israele, così come il complesso del capitalismo del di-

sastro è volato in soccorso delle piazze borsistiche mondiali. (p. 676)<sup>82</sup>

Per assicurare la sicurezza in maniera durevole, deve manifestarsi una minaccia permanente, il che può contribuire all'elaborazione della tesi del complotto permanente.

La ricetta della guerra mondiale perpetua<sup>83</sup> è d'altronde quella che l'amministrazione Bush aveva proposto al complesso del capitalismo del disastro nascente, all'indomani dell'11 settembre. Questa guerra non può essere vinta da nessun paese, ma non sta qui la questione. Si tratta piuttosto di creare la «sicurezza» nei paesi fortezza sostenuti da interminabili conflitti di debole intensità subito fuori dai loro confini. [...] È tuttavia in Israele che il processo è più avanzato: un intero paese si è trasformato in territorio chiuso [*enclave*] e fortificato, ad accesso controllato, circondato da paria ricacciati all'esterno, parcheggiati in zone rosse permanenti. Ecco a cosa assomiglia una società che non ha interesse economico ad augurarsi la pace e si è investita tutta intera in una guerra senza fine e impossibile da vincere, dalla quale essa trae importanti vantaggi. (pp. 683–684)

Ciò che così viene riaffermato è quanto è detto, in varie forme, nel racconto scritto dai filosofi, sulla lotta di tut-

- 82 Il fatto che Israele sia lo Stato in cui l'industria della sicurezza è la più sviluppata segnala una profonda ripetizione coatta [*rejouement*]. Il popolo ebreo si è sentito costantemente minacciato ed ebbe bisogno di un dio che lo eleggesse e lo proteggesse.
- 83 La guerra non è voluta ma è necessaria. È ciò che ci indica B.H. Lévy con il titolo del suo libro: *La guerre ... sans l'aimer* [*La guerra ... senza amarla*] che ci segnala, grazie ai puntini di sospensione, che non ci sta per niente, che ciò gli viene imposto. Ci si potrebbe anche porre la questione: a cosa è quindi sospesa la guerra?

ti contro tutti. Questa guerra senza fine è, secondo un bel-l'ossimoro, una incoazione [*inchoation*] della fine; questa non giunge a compimento, evocando l'incompiutezza dell'uomo e il fantasma della fine del mondo (apocalisse) e deriverebbe dalla manifestazione inevitabile e originaria, come la colpevolezza, della cattiveria degli uomini e delle donne.

La ricetta della guerra mondiale perpetua implica che si debba creare l'insicurezza, riattualizzare la minaccia, per sviluppare l'industria della sicurezza e il diritto alla sicurezza. Il che è ancora una base per la produzione di una teoria del complotto, un complotto contro tutti gli uomini e tutte le donne.

Minaccia, sicurezza e colpevolezza sono intimamente legate. La minaccia è multipla e ossessiva. Il suo fondamento, il suo supporto, è duplice: esterno, in partenza la natura, poi il mondo stesso creato dagli uomini e le donne, interno per il fatto che si è colpevoli e che perciò si dipende da una giustizia immanente (altra figura del meccanismo infernale) che deve farci spiare le nostre colpe. È come se fosse impossibile essere innocenti. La favola del peccato originale seguito dalla redenzione ad opera di Cristo non ha permesso di togliere la colpa e l'ha probabilmente accresciuta: colpevolezza per la morte di quest'ultimo. E ciò si comprende poiché se si è innocenti, nessuno sviluppo è più possibile, come si rivela perfettamente con la teoria del karma. In questo caso, se la colpa non è attuale, essa fu commessa in una vita anteriore, in modo tale che nessuno nasce innocente. Nascere tali abolirebbe ogni sviluppo possibile, dato che l'innocenza è parente della perfezione. In compenso nascere colpevole è il punto di partenza di un tale sviluppo, di un perfezionamento, supporto per il dispiegarsi di diverse psicoterapie

spiritualiste, religiose. Questa dinamica si ripete al giorno d'oggi in forma profana in maniera piuttosto contraddittoria: non c'è presunzione di innocenza e bisogna quindi costantemente provare che non si è colpevoli, il che è un'altra maniera di essere messi in sicurezza. Ciò permette alle diverse imprese giuridiche di prosperare e all'individuo di sperare di poter raggiungere a un dato momento la sicurezza. Ciò si impone in modo spettacolare per gli uomini politici, i dirigenti d'impresa, i direttori di istituzioni etc., ma anche per i comuni e le comuni mortali.

In fatto di guerra durevole si tende alla manifestazione di conflitti parcellari, vale a dire che coinvolgono un numero limitato di individui, ma la loro generalizzazione esprime la lotta di tutti contro tutti che diversi pensatori postularono che avesse regnato all'origine. Si può pensare che la lotta continua, ostinata, dell'uomo in seno alla specie e contro l'esterno, operi come una compensazione alla sua obsolescenza; essa la riattiva dando un «senso alla vita» e, fintanto che esiste un nemico, c'è della storia.<sup>84</sup>

Così, per quanto riguarda i meccanismi economici e la dinamica della società-comunità, non si constata nulla di fondamentalmente nuovo a paragone della situazione di sessanta anni fa. In cambio, lo è il rivelarsi accentuato dell'ontosi-speciosi; l'innovazione tecnica, che va crescendo dagli anni sessanta del secolo scorso, ne ha fornito i supporti.

84. Si potrebbe sviluppare qui lo stretto rapporto tra la dinamica scientifica e quella poliziesca. Per quanto riguarda la psicologia diversi autori hanno sottolineato le affinità tra Sherlock Holmes e S. Freud. Così anche l'innovazione, la creazione, vengono mobilitate per assicurare la polizia del pensiero, che va al di là della censura, necessaria per assicurare la sicurezza, per esempio producendo una neolingua (cfr. nota 116).

L'abbiamo già affrontata precedentemente con la questione del riconoscimento e della minaccia. Voglio ritornare sulla prima riprendendo, senza esporlo, il discorso di K. Marx a proposito della merce,<sup>85</sup> ma tenendo conto di ciò che viene esposto da Naomi Klein in *No Logo. La tirannia dei marchi*, che rivela bene altri aspetti di questo fenomeno già presenti, senza essere pienamente manifesti, da secoli.

Qui si accede direttamente alla miseria sociale, alla derelizione, a dei dati della vita quotidiana.

Siamo alle prese con questo dilemma: «Io valgo di più di questo, anche se non trovo un altro impiego». Allora ci si dice: «È temporaneo; troverò qualche cosa di meglio»<sup>86</sup> (p. 359).

Naomi Klein commenta, di seguito:

Questo stato interiorizzato di itineranza perpetua ha fatto la fortuna dei centri per l'impiego nel settore dei servizi...

In effetti il continuo procrastinare rende fragili gli individui, e il ricorso alla speranza li induce a vedere in positivo — dinamica della copertura [*recouvrement*] — ciò che la società-comunità attuale consiglia loro ampiamente.

Indurre la dinamica del dubbio di sé per rendere dipendenti.

Di natura, la ricerca del «cool» viene minata dal dubbio su di sé. «È cool?» si chiedono l'un l'altro le molti-

85 Nel *Capitale*, Volume I, libro I, capitolo I, *La merce*. Ho già trattato la questione in «Forme, réalité-éffectivité, virtualité», nel n° 1 della serie V di *Invariance*.

86 Naomi Klein riferisce ciò che Brenda Hilbrich le ha detto nel corso di un'intervista.

tudini di adolescenti mentre fanno i loro acquisti (p. 122).

N. Klein ci espone il divenire all'«obsolescenza dei prodotti» (a una sorta di smaterializzazione) e il passaggio al piano delle idee, a una spiritualizzazione, il che è in relazione con la dinamica che rivela l'insoddisfazione degli uomini, delle donne, con la realizzazione compiuta del mondo mercatel. Il consumo sempre rinnovato, per quanto insoddisfacente, può essere concepito come una risposta a: «perché c'è qualcosa piuttosto che nulla?»<sup>87</sup> Questo interrogarsi esprime lo sradicamento dell'essere che non è più in continuità ed è posseduto dalla speciosi. Si tratta sempre di riempire un vuoto, e di togliere un'insoddisfazione, che crea appunto un vuoto nell'individuo. L'oggetto consumato colma questo vuoto e dà una risposta, operando complementariamente a produrre per confermare che c'è veramente qualche cosa, e assicurare che si è qualcosa in sé stessi, un esistente. La prova non è mai sufficiente. D'altra parte si deve notare la confusione tra l'oggetto (oggettualizzazione) e l'essere che risulta da un'identificazione che

87 G. Anders rileva che questo interrogarsi può sfociare in una affermazione nichilista: «La famosa domanda che Lotze formulò sulla scia di Schelling e di Weiss: «Da che cosa veramente dipende, come è possibile o come avviene che vi sia qualche cosa piuttosto che nulla?», compare presso il nichilista, il quale in effetti non è che un moralista disilluso, nella variante: «Che importa se esiste qualche cosa o non piuttosto nulla?»» *L'uomo è antiquato*, cit., p. 294. ¶ A partire da qui si potrebbe fare un approccio ai problemi del vuoto, dello zero. Curiosamente si potrebbe allo stesso modo esaminare il problema dell'evidenza in rapporto alla dinamica di separazione poiché, a causa di questa, dei fatti, degli avvenimenti accedono alla delimitazione, al possibile di essere percepiti, ma perdono la loro evidenza. La loro conoscenza reclama allora una mediazione, un processo di conoscenza.

opera anche come un occultamento dell'essere sostituito dall'oggetto, il che permette di non sentire la derelizione, mentre allo stesso tempo genera la perdita della possibilità di percepire l'evidenza.

Ella ci parla della dinamica di «sbarazzarsi dell'universo degli oggetti» e ci spiega:

Poiché numerose tra le società piú conosciute non fabbricano piú prodotti e non ne fanno piú la pubblicità, ma li comprano e ne fanno il branding,<sup>88</sup> queste imprese sono sempre in cerca di nuovi modi creativi di costruire e di rafforzare le loro immagini di marca. (p. 31)

- 88 «La parola branding deriva dal termine inglese «*brand*» (marchio), costruito esso stesso a partire dalla radice germanica «*brendi*», che dà in tedesco *brennen* e in francese «*brûler*» [bruciare]. Il significato di «marchio» corrisponde al «marchiare a fuoco», con un «*brandon*» [fiaccola], da *bren* (*brûler* — bruciare) et da *dru* (*bois* — legno), ossia di legno «annerito» con il fuoco, poi per estensione con il ferro arroventato (tizzone) (marcatura con il ferro rovente). Si trattava, in epoca medioevale di marchiare un ovino o un bovino al fine di riconoscerne il proprietario. Negli USA, all'epoca della conquista dell'Ovest, il branding corrispondeva alla marcatura delle mandrie col ferro rovente, poi per estensione a qualsiasi «marcatura» di tipo commerciale» (Wikipedia). L'articolo segnala poi che il *branding* «caratterizza una sorta di potere del marchio [...]; esso raggruppa tutti gli aspetti che intervengono nell'immagine del marchio di un'impresa, come il suo territorio e il suo stile di vita, la descrizione della qualità dei suoi prodotti, i suoi valori, i segni della sua presenza, quindi infine il suo logo e il suo documento statutario. Esso permette di attribuire all'impresa una personalità e una identità unica». L'articolo ci informa anche che esso si è sviluppato a partire dagli anni '50. ¶ La cosa piú notevole è che il concetto di branding contiene la nozione di riconoscimento e che tra le sue funzioni si trova quella «di facilitare l'atto di acquisto riducendo l'incertezza del consumatore davanti a una scelta da compiere tra numerose marche.». E quella «di dare un senso particolare al consumo al di là dei prodotti consumati».

È una dinamica di compensazione che fonda un rifiuto dell'oggettualizzazione. Ma la dinamica di riconoscimento che si imponeva a livello degli oggetti merci si ripresenta [*se rejoue*] a livello delle marche, delle imprese di marketing, e quindi, in definitiva, a livello degli uomini e delle donne che vi operano.

**P**RIMA di continuare conviene apportare alcune precisazioni a riguardo dell'oggettualizzazione, concetto che abbiamo messo a punto durante la redazione di *De la vie*,<sup>89</sup> che si può definire semplicemente come il fatto di considerarsi, ovvero di comportarsi, come un oggetto. Questo fenomeno si ritrova nella schizofrenia come la espone Harold Searles, ed egli indica tutta l'ambiguità del fenomeno: assumere di essere un oggetto e rifiutare di esserlo, e ciò all'interno di un quadro piú vasto del rapporto all'*ambiente non umano*. Ciò comporta una dissociazione cognitiva e l'individuo per uscirne adotta il piú delle volte l'oggettualizzazione.

Tutto indicava che egli era stato effettivamente trattato dai suoi genitori piú come un oggetto, una bambola, che come una persona. Ma nel presente, nella sua vita quotidiana di adulto, egli faceva inconsciamente ciò che fanno tanti malati, quali che siano i loro disturbi; egli si applicava a mantenere una presa [*emprise*] fantasmatica su un processo che viveva piú profondamente, come totalmente al di fuori della sua portata [*emprise*]. Nel presen-

89 *De la vie*, nel n° 1, serie V, di *Invariance* [ed. it. in *Dialogando con la vita*, Paderno Dugnano: Ed. Colibrí 2000, N.d.T.]. Nella sua opera sull'obsolescenza dell'uomo, G. Anders ci espone il passaggio dalla reificazione, la riduzione dell'uomo a una cosa, all'oggettualizzazione in cui l'uomo si comporta come oggetto, perché si è identificato ad esso.

te caso, egli incoraggiava inconsciamente gli altri a trattarlo da oggetto.<sup>90</sup>

Ecco un'altra citazione molto chiarificatrice sulla questione dell'oggettualizzazione.

Dal ragionamento di Stärke, che mi sembrava profondamente giusto, deriva questa conseguenza sorprendente, che in un bambino che è stato nutrito solo con il biberon, un oggetto inerte costituisce il centro della sua personalità. [...] Io trovo in ogni caso stimolante l'idea; si vedono tanti genitori, nevrotizzati o psicotici, afflitti da dubbi profondamente radicati quanto alle loro qualità di esseri umani o perfino di esseri viventi. È certo che dei dubbi simili possono avere molteplici cause; ma in alcuni casi, una di esse potrebbe ben risiedere in un allattamento esclusivamente al biberon, soprattutto se il bambino non è stato tenuto affettuosamente da sua madre contro di lei, ma lasciato solo con il suo biberon ben inserito.<sup>91</sup>

Il bambino e il biberon formano un tutto indifferenziato, il biberon diviene un supporto di continuità, il che si porrà in rapporto con il dubbio su di sé, esso diviene il ponte tra l'essere umano e il suo ambiente umano e anche non u-

90 Harold Searles, *L'environnement non humain*, Ed. Gallimard, pp. 198-199 [ed. it. *L'ambiente non umano nello sviluppo normale e nella schizofrenia*, Torino: Einaudi 2004, N.d.T.]. Quest'opera è fondamentale per un approccio alla schizofrenia e più in generale alla psicosi, «la tesi che egli sostiene è che una delle condizioni della salute psichica è di vivere con un sentimento di parentela con la natura.» Victor Souffir, *Harold Searles*, Ed. puf, p. 55. ¶ Per quanto riguarda l'oggettualizzazione, ecco ciò che una schizofrenica dichiarò ad Harold Searles: «Non vengono fatte delle cose *per* me» e «non si pensa a me, si pensa a mio riguardo». Op. cit., p. 194. Ella indica molto bene come si faccia di lei un oggetto.

91 Idem, pp. 49-50.

mano. Diviene supporto vettore di continuità. H. Searles, sulla scia di Donald Winnicott, parla di oggetto transazionale. Egli sottolinea inoltre che la privazione di un tale oggetto è una vera castrazione. Così, secondo me, il pene è un supporto vettore di continuità e quest'ultima non riguarda in effetti unicamente il campo della sessualità. Si deve considerare questa questione in un quadro piú vasto. La rottura di continuità comporta l'insorgere dei limiti, il piú importante dei quali, e fondatore, è l'origine. Il bambino ancora in rapporto con la continuità e la partecipazione, deve ricorrere a dei vettori di continuità al fine di poterla rivivere e ritrovare un'integrità. Le zone limite, le interfacce di realtà differenti, poste in tal modo dalla separazione e ratificate dalla repressione parentale, generano dei disturbi profondi e un sentimento piú o meno profondo di insicurezza. Si pone la questione: come vivere le due realtà discontinue? Per l'autistico la soluzione sembra essere di rifiutare ciò che non è il sé e di autorinchiudersi in sé stesso. Per lo schizofrenico, come mostra H. Searles, l'incertezza è profonda e la soluzione può consistere in una oggettualizzazione, oppure in una esaltazione di sé e un disprezzo degli altri, etc. Il vissuto della continuità non è piú possibile, e ciò si impone, a titolo piú o meno estremo, a tutti noi, che impariamo a ricorrere a delle mediazioni al fine di poter effettuare un transito da una realtà all'altra. La trascendenza ne è l'espressione piú riuscita. L'oggettualizzazione può essere considerata come una mediazione reificata e bloccata.

I disturbi psicotici di cui parla H. Searles derivano dalla perdita della partecipazione<sup>92</sup> che fa sí che l'individuo

92 H. Searles utilizza un concetto che si avvicina a quello di partecipazione, l'apparentamento: «Con ciò io intendo da una parte il corri-

non senta piú di far parte non solo del mondo degli uomini e delle donne, ma della natura e del cosmo, perdita che si accompagna a quella delle sue partecipazioni. Si tratta di tutti gli oggetti che, nella vita immediata, assicurano in un certo modo la continuità con la totalità alla quale egli partecipa e possono essere concepiti come ciò che si trova all'interfaccia tra quest'ultima e l'individuo. In conseguenza della separazione e del dispiegamento del fenomeno del valore, essi diventano dei possessi, che comportano il ridursi e il rinchiudersi [*l'enfermement*] dell'essere umano, femminile entro dei limiti, e anche dei supporti per esprimere amicizia e inimicizia. Le partecipazioni entrano nella costituzione dell'individualità prima della sua frammentazione. Di conseguenza, per gli schizofrenici in particolare, individui ancora in potente rapporto con la loro naturalità, la privazione di un oggetto familiare corrisponde a una castrazione.

Affrancarsi dalla dipendenza è anche affrancarsi dai limiti, ed è non ricorrere piú a molteplici supporti che permettano di ridare al vuoto la sua pregnanza esistenziale e cognitiva, e al mondo di non essere piú un semplice pieno che inibisce le possibilità di un divenire. In effetti i supporti sono malefici poiché inducono un attaccamento, una fissazione.

spondente psichico di questa parentela strutturale con tanti elementi non umani [...] Ma d'altra parte e simultaneamente, questo sentimento di apparentamento comporta il mantenersi della coscienza della propria individualità in quanto essere umano, e dell'impossibilità di fondersi nel mondo non umano, per quanto strettamente e a così tanti livelli si sia legati ad esso». Op. cit., p. 108. La fusione è un desiderio ontosico per compensare la separazione, fonte di troppe sofferenze.

Tutti i disturbi derivano dalla rottura, dalla perdita della continuità, della partecipazione e dalla separazione dell'individuo dalle sue partecipazioni.

La crisi della presenza secondo E. De Martino, nella quale si ha dubbio tanto su di sé quanto sulla realtà del mondo, si produce quando l'individuo si trova nell'interfaccia delle due realtà (zone limite), in particolare allorché egli affronta la sovranatura (il più delle volte supporto dell'interiorità degli uomini, delle donne), come è da lui ben esposto per quanto riguarda l'esperienza sciamanica e il prodursi di fenomeni parapsicologici.

La specie, nel corso della sua erranza, per sfuggire agli shock, ai traumi del cambiamento — momenti di discontinuità tra due realtà — ha fatto ricorso al ripiegamento sul passato, alla nostalgia, oppure si è affidata al futuro e all'utopia. Il progresso fu la mediazione necessaria. Da alcuni anni essa opera una vasta copertura [*recouvrement*], grazie all'innovazione che la porta all'oggettualizzazione.

Diventare un oggetto è un modo di sopravvivere alla rottura di continuità e al rifiuto di riconoscere la naturalità dell'individuo.



**R**ITORNIAMO a ciò che espone Naomi Klein. L'elemento attuale è l'importanza determinante del marchio [*empreinte*] come si impone con la pratica summenzionata del branding. Bisogna depositare in ciascuno/a cliente una traccia permanente, un marchio [*une marque*] che, una volta attivato, in seguito alla presentazione del prodotto, attiverà l'impronta, la marca [*la marque*], e scatenerà il desiderio di acquisto. L'individuo riconoscerà ciò che gli è divenuto necessario e, consumando la marca supportata dall'oggetto, sarà lui stesso marcato, riconosciuto. Il riconoscimento implica contraddittoriamente l'imitazione<sup>93</sup> e la dinamica di partecipare per non essere escluso, e così anche il consumo ostentato e la transustanziazione: si consuma il marchio e si acquisiscono le sue virtù (ciò in cui si riassume il marchio).

Ma operare una marcatura degli individui non basta: bisogna anche marcare il territorio, l'*Umwelt*, l'ambiente circostante,<sup>94</sup> cosa già fatta con la pubblicità tramite i pannelli. Bisogna artificializzare i bordi della strada per mantenere la pressione dell'artificiale. Questa marcatura induce una presenza ossessiva, come una allucinazione continuamente rinnovata, che ci ricorda che siamo artificializza-

93 Preferisco utilizzare il concetto di imitazione anziché quello di mimetismo poiché quest'ultimo implica un'immediatezza, persino una passività assenti nell'imitazione. Ora, il riconoscimento implica la volontà.

94 Questo concetto si impone sempre più da quando si è operata la distruzione della natura. Esso designa un insieme di elementi manipolabili, supporti di speculazione, al cui interno possono sussistere alcuni rudimenti di natura, necessari alla giustificazione del «tutto ecologico» nel quale veniamo immersi.

bili. Marcare l'ambiente è facilitare l'artificializzazione degli uomini e delle donne.

Il branding è anche in rapporto con la dinamica del racket, dato che marcare per smarcarsi equivale a

appartenere per escludere: tale è la dinamica interna della banda che è fondata su una opposizione, confessata o no, tra esterno e interno.<sup>95</sup>

Ma occorre aggiungere il dato mistificatore della totalità della dinamica del marketing: dare a credere ad un superamento delle opposizioni. Con il branding si impone un comportamento di sottrazione con l'occultamento [*escamotage*] della realtà per sostituirla con una «realtà» ideale popolata di fantasmi. È quindi una «esposizione» della speciosi.

Si assiste ad una vasta invasione dello psichismo dell'uomo e della donna ontosizzati, e allo stesso tempo alla sua rivelazione, grazie ai supporti che permettono la sua manifestazione. A questo proposito ritorniamo all'oggettualizzazione e al suo rifiuto.

Noi diciamo ora che Nike è una società marketing-orientata, e che il prodotto è il nostro strumento di marketing piú potente. (p. 55).

La marca diventa un'entità spirituale, come ci viene suggerito a piú riprese. Cosí ad esempio: «Nel 1923, Barton scriveva che il ruolo della pubblicità consisteva nell'aiutare le imprese a trovare la loro anima» (p. 34).

95 «De l'organisation», *Invariance* serie II n° 2, p. 53.

Ora, la spiritualità costituisce la via di fuga [*l'échappement*] ai diversi traumi, quale che sia la loro ampiezza, la via d'uscita per eccellenza che lascia immutato ciò che è in atto.

Così può imporsi una specie di uscita dall'oggettualizzazione, in rapporto con un'autonomizzazione che permette una spiritualizzazione. Da lí in poi il riconoscimento si opera attraverso le imprese, le marche. Le marche divengono dei supporti per accedere a, e sviluppare un fantasma.

Non si producono degli oggetti ma delle immagini che non riflettono strettamente gli oggetti poiché sono portatrici di intenzionalità. L'individuo frammentato divenuto impresa non si produce, non si esprime, non si percepisce nella sua corporeità, che egli respinge, poiché ciò che è essenziale è la sua immagine, il che fonda uno spiritualismo iconico. Ma ciò esprime anche l'inaccessibilità del reale. Si può solo simboleggiarlo e mantenersene irrimediabilmente separati.

Con il marketing si realizza un trionfo dei sofisti, dei giocolieri. È normale: se il reale è inaccessibile, è possibile fondare un reale probabile. O, se si vuole, il reale non può essere un antagonista poiché è inoperante, il che lascia il posto ai maestri illusionisti e della persuasione.

Con questa mania della marca apparve una nuova razza di affaristi, i quali vi informavano con fierezza che la marca X non era un prodotto ma uno stile di vita, un'attitudine, un look, un'idea. (p.57)

Un altro campo invaso è quello dell'identità e della differenza così come quello del riconoscimento e soprattutto della prevenzione dell'insicurezza, dell'incertezza.

Naomi Klein ci parla dell'«ossessione dell'identità della marca» che implica l'obsolescenza dei prodotti, la permanenza della sua non alterazione così come della lotta contro l'anonimato. Si è partiti da una certa indistinzione: «Il mercato si trovava inondato di prodotti uniformi, fabbricati in massa, quasi impossibili da distinguere gli uni dagli altri» (p. 33). Allora:

Il branding concorrenziale divenne una necessità a partire dall'era industriale — in un contesto di monotonia prodotta in serie, bisognava fabbricare, oltre che il prodotto, la differenza d'immagine. (p. 33)

Un prodotto, risultato di una produzione in serie, deve essere presentato come qualche cosa di prodotto per ciascun cliente individualmente, come fece notare G. Anders. Al limite si fa credere all'acquirente maschio o femmina, che è lui, è lei, che l'ha in effetti creato.

Bisogna essere identici a sé ma non agli altri, se no si installa l'omogeneizzazione, la standardizzazione, l'indifferenziazione risultanti dal gregarismo, provocanti l'indifferenza e quindi il non riconoscimento.

Ma qui si incontrano e si oppongono due tendenze, quella di essere riconosciuti, di avere un'identità propria, e quella di partecipare a un gruppo, a un insieme più o meno vasto, di avere un'identità collettiva. Essere riconosciuto è in definitiva essere escluso, e voler essere riconosciuti è escludersi per essere reperibili. Ciò si complica a causa della dinamica dell'affettazione [*affectation*]: per partecipare si può tendere a affettare un dato comportamento, e nello stesso tempo c'è la tendenza a fuggire l'affettazione in quanto ri-

messa in discussione dell'essere originale da parte della repressione che impone di prendere una forma data.

La produzione di massa deve permettere di identificarsi, di individualizzarsi, e di partecipare. Bisogna introdurre della differenza che crei risalto al fine di esistere, bisogna risaltare per esprimere e con ciò essere riconosciuti. Così si esprime la separazione. Se non si è separati, ci sono differenze, ma esse non vengono messe in risalto in rapporto a una totalità (un continuo) la quale è d'altronde sempre meno percepita.

Man mano che la cultura si omogeneizza su scala mondiale, il ruolo del marketing è di allontanare il momento da incubo in cui i prodotti cesseranno di assomigliare a degli stili di vita o a delle idee magnifiche, per apparire come gli oggetti onnipresenti che essi sono in realtà. (p. 193)

In altri termini si deve frenare una forma di entropia (una antroposi): l'installazione dell'identico, dell'indifferenziato. L'entropia psichica è l'indifferenza.

Qui interviene ancora un fenomeno, quello della copertura [*recouvrement*]: pervenire a un'originalità distinguendosi dagli altri permette di ricoprire il fatto di non essere stati riconosciuti, distinti, identificati. Grazie al marketing si giunge a frenare l'evanescenza della copertura.

Da qui deriva che tutti gli intermediari tra gli ideatori del branding e i/le clienti vivono e partecipano alla dinamica di quelli che, tramite il branding, possono giungere a porre sé stessi come differenti e a essere riconosciuti non in quanto oggetti ma in quanto personalità create, immaginate. I/le clienti sono i supporti del riconoscimento. Da qui la molte-

plicità delle manipolazioni, delle costruzioni che realizzano una certa epifanizzazione del meccanismo infernale.

La possibilità di essere riconosciuti in quanto personalità deriva da un fenomeno che si può qualificare come assorbimento. Due citazioni per situarlo. Anzitutto:

Con questa mania del marchio apparve una nuova razza di affaristi, i quali vi informavano con fierezza che il marchio X non era un prodotto ma uno stile di vita, un'attitudine, un insieme di valori, un look, un'idea. (p. 57)

Di seguito, alla stessa pagina:

Nike, ha annunciato Phil Knight alla fine degli anni '80, è «una società sportiva»: la sua missione non è di vendere delle scarpe ma di «migliorare la vita delle persone con lo sport e la forma fisica» e di «conservare viva la magia dello sport».

Il fenomeno si estende assorbendo delle personalità, delle celebrità in diversi campi dello sport o della cultura. Questo fenomeno di assorbimento si presenta anche come necessario per mascherare un trucco [*un escamotage*], il fatto che Nike per produrre delle scarpe sfrutta dei lavoratori specialmente in fabbriche, piú o meno autonome, al di fuori degli USA. Il fenomeno si amplifica e investe la cultura stessa. Cosí facendo, divenendo cultura, il marketing tende a prendere il posto di tutto il divenire precedente:

L'effetto, se non l'intenzione originale, di un branding avanzato, è di relegare la cultura ospite sullo sfondo per dare la ribalta alla marca. Non si tratta piú di sponsorizzare la cultura, ma di essere la cultura. (p. 67)

E la dinamica (enfasi, inflazione, dismisura) non si ferma qui poiché ciò che si ha di mira è: «che la marca diventi la vita stessa» (p. 245). Di conseguenza la dominazione si realizza grazie alla cultura, ovvero grazie alla vita, con la mediazione del mecenate, sponsor, etc. È qui che intervengono le diverse fondazioni delle grandi marche che possono con il loro intervento nascondere [*escamoter*] il fatto dello sfruttamento, dando luogo a una rimessa in gioco [*rejouement*]. Le grandi marche devono sfruttare salariati e salariate al fine di poter finanziare le loro fondazioni che permetteranno ad essi e ad esse, attraverso il branding, di accedere a una personalità. Ugualmente, nel modo di produzione feudale, i ricchi (nobili e clero) dovevano arricchirsi sempre più al fine di poter dare l'elemosina ai poveri.

Da allora, grazie ai marchi, uomini e donne possono recuperare ciò che hanno perduto. «(...) se le imprese fabbricano dei prodotti, sono i marchi che i consumatori comprano» (p. 35). Ne comprano uno rinomato al fine di essere riconosciuti. Ora, come per il prodotto, ciò che importa non è la persona ma la sua notorietà. In qualche maniera si tratta di acquistare un marchio nel senso letterale del termine, una traccia, che permette di essere identificato. E questo marchio è in certo modo estratto dalla reputazione, dalla celebrità, dalla notorietà, dalla gloria, dalla visibilità. E ciò con la mediazione delle marche. È l'espressione di una forma di dipendenza.



**F**ACCIO qui un inciso a proposito della visibilità, che intrattiene un rapporto fondamentale con il riconoscimento. Il non visibile non può essere riconosciuto; esso è il supporto della manifestazione dell'indifferenza, e induce, in colui o colei che ne è affetto/a, il dispiegarsi dell'attività per toglierlo e rendersi visibile. Allo stesso modo si afferma sempre la dinamica dell'incremento per vincere l'eguagliamento ed essere reperibili, visibili. Da qui la produzione dei sovrappiú che sono la dignità, la gloria, la notorietà, l'onore. L'onore in particolare si presenta come il surplus della dignità, è la magnificazione della presenza (onore e faccia — perdere l'onore, perdere la faccia), da cui la connessione alla grandezza in opposizione alla piccolezza. Grazie all'onore, l'individuo occupa uno spazio piú grande e colonizza del tempo. Perdere l'onore appare come perdere di significanza e diventare un uomo o una donna insignificante, qualunque, ordinario/a, irrilevante. L'onore dà autorità, sovranità, fama, gloria. Tutto ciò deve essere quantificato per essere rappresentato e assicurare una certa perennità. Da qui la necessità del movimento del valore, poi del capitale, che può dare consistenza all'aureola, all'autorità, al prestigio, alla santità e alla sovranità. Onorare della propria presenza, dona significanza.

Ma il visibile ha a che «vedere» con il potere e la repressione: essere visibile è essere raggiungibile, accessibile, dipendente, dominato; essere invisibile è essere fuori portata, indipendente, dominante, e l'ideale è di vedere senza essere visto. Ciò racchiude una contraddizione: essere visibile per essere riconosciuto, essere invisibile per sfuggire alla minaccia. Questa non colpisce soltanto gli uomini e le donne del potere, o piú in generale quelli e quelle che sono fuori

dal comune, ma a livelli piú deboli e con una «visibilità» meno potente, ogni individuo.<sup>96</sup>

Questa contraddizione viene risolta al livello di dio, che è accessibile tramite le sue manifestazioni, e inaccessibile in seguito alla sua trascendenza, che crea lo spazio per l'ammirazione, l'adulazione, la celebrazione, la venerazione. È il fondamento della dinamica mistica in rapporto al sacro, al numinoso. Visibile e invisibile hanno a che «vedere» con la sovranatura, il mistico, il religioso. L'invisibile è il luogo della minaccia e del complotto. Visibile è ciò che prende forma, che appare, che ha una forma, il che ci rimanda alla dinamica della repressione, del valore e del capitale.

Il visibile e l'invisibile operano in quanto supporti per rivivere la discontinuazione (una discontinuità sempre accresciuta) nella quale siamo immersi, e l'invisibile è il carattere fondamentale della sovranatura. Apparire è diventare visibile, il che fonda la presenza. Scompare è diventare invisibile instaurando l'assenza. Nella dinamica speciosa il visibile è il «cosciente» e l'invisibile è «l'inconscio». Ora, tutto il divenire è una successione di apparizioni e di scomparse, il che fornisce alla specie molteplici supporti per dire la sua lacerazione. Nel processo di conoscenza attuale il visibile, sotto la forma dell'apparenza, è svalorizzato, tanto sul piano scientifico, che religioso, o mistico, in piena coerenza con il rifiuto dell'immediato e della concretezza. In effetti l'apparente è opposto al reale e questo, tramite uno

96 C'è molto da dire sull'invisibile. Spero di ritornarci nello studio *Della speciosi*. In particolare converrà studiare il rapporto tra l'invisibile e l'evidenza rifiutata. In un primo approccio si può dire che il rifiuto di qualcuno può indurre il suo non riconoscimento, e questo lo rende invisibile.

scivolamento piú o meno insidioso, può condurre a ritenerlo irreal, dell'ordine dell'illusione. Allo stesso tempo si impone la dinamica dell'inimicizia, che stabilisce che non bisogna fidarsi delle apparenze. Infine l'apparente dipende dalla forma, è la sua espressione, e quest'ultima è oggetto della repressione: bisogna acquisire una forma compatibile con il divenire attuale e con il contenuto, l'essere domesticato. Ora, è vero che l'apparenza non esaurisce il reale di un essere, di una cosa, di un fenomeno. Una tale affermazione può ciò nonostante dar luogo a una ricerca indefinita di ciò che costituisce il reale (analogon alla ricerca dell'origine), supporto per esprimere un'insoddisfazione profonda, o anche ad una messa alla prova quando l'individuo deve in qualche modo giustificare la sua apparenza. Inoltre è chiaro che costui non voglia essere ridotto ad un'apparenza, il che equivale a un non riconoscimento. Tuttavia una tale enunciazione implica l'evanescenza dell'intuizione che fa sí che a partire da questa si possa accedere a ciò che fonda l'altro. Il processo di conoscenza, liberato dalla repressione e fondato sulla partecipazione, permette di essere presente a tutti i livelli di realtà di ciò che avviene, di ciò a cui io partecipo, in una gioia raddoppiata, a partire dal tener conto dell'apparenza. Con il che non si nega che degli uomini e delle donne possano raggiungere altri livelli, e operando differentemente.

Infine il visibile e l'invisibile sono in relazione con l'apparire e lo scomparire e, in definitiva con l'essere e il nulla. Presso i Pirahas il concetto di essere non esiste, e a fortiori neppure quello di nulla. Sono l'apparire e lo scomparire che designano la presenza e l'assenza di ciò che è. La loro lingua esprime bene il movimento degli esseri e delle cose.<sup>97</sup>

97 È ciò che ci indica Daniel L. Everett nel suo libro *Le monde ignoré des*

Troviamo conferma del nostro approccio teorico nel libro di Nathalie Heinich *De la visibilité*, che racchiude un'analisi lussureggiante e molto chiarificatrice sui fenomeni mediatici che, secondo me, sono totalmente asserviti al marketing. Anzitutto una citazione sul fatto che è impossibile separare l'ambito economico dal resto dell'attività e del vissuto dell'uomo, della donna. Ciò nonostante io non accredito ciò che mi appare come un camuffamento [*escamotage*] di ciò che vi è di irrazionale nell'economia, il quale è supporto per vivere ciò che colpisce lo psichismo della specie.

Non è, pertanto, che questa economia sia «irrazionale» (o allora lo sarebbe anche l'economia della Borsa, che si basa non sull'utilità di un bene ma sulla speculazione, nel duplice senso dell'anticipazione degli atti altrui e del pari sull'aumento dei prezzi): è semplicemente un'economia in gran parte immateriale, poiché fondata non sull'utilità ma sull'emozione che suscita l'incontro con una celebrità o con i suoi sosia. Si potrebbe anche, rovesciando la prospettiva, suggerire che l'economia «normale», quella basata sull'offerta e la domanda di beni materiali, non sia altro che un caso particolare di un'economia generale in cui le emozioni, l'attacca-

*Pirahas*, Ed. Flammarion. I pirahas non conoscono la ricorsività (possibilità di includere delle proposizioni all'interno di una frase) il che rimette in questione la teoria di Chomsky. L'autore fa appello a un «principio di immediatezza dell'esperienza» (PIE) e afferma: «Il PIE non permette solo di comprendere meglio la grammatica; aiuta anche a rendere conto di altri vuoti dei quali abbiamo già trattato, come l'assenza di termini numerici e di parole che designano i colori o ancora la semplicità del sistema di parentela, etc.», p. 303. In questo etc. è probabilmente incluso il fatto che i pirahas non si orientano in funzione della destra e della sinistra, ma in funzione del fiume, presso il quale vivono. Essi si situano in rapporto al topos, il che segnala un altro processo di conoscenza, che fu forse originario per le diverse etnie.

mento ad altri, la ricerca di riconoscimento sono i motivi essenziali del comportamento degli attori — e l'economia della visibilità ne sarebbe un'illustrazione privilegiata.<sup>98</sup>

Così scrivendo, Nathalie Heinich definisce ciò che Giorgio Cesarano alcuni anni fa aveva chiamato l'economia dell'interiorità<sup>99</sup> e che è l'interiorizzazione dell'«economia normale», un dato fondamentale della domesticazione e come un riflesso dell'antropomorfosi del capitale.

Di seguito:

L'idolo, certo, è fabbricato da mano umana, ma ciò non importa un gran che (è il motivo per cui nessuno dei critici della «fabbricazione» delle stars ha effetto sui loro ammiratori), poiché ciò che fa l'idolo non è la sua «fabbricazione» ma «il suo investimento come il guardabile, come ciò che colmerà uno sguardo. Ciò che qualifica l'idolo, è lo sguardo. Esso abbaglia di visibilità solo fintanto che lo sguardo lo guarda.

98 *De la visibilité*, che ha come sottotitolo *excellence et singularité en régime médiatique*, Ed. Gallimard, p. 300. ¶ A completamento citerò questa: «Perché quindi è così importante prendere sul serio questa questione apparentemente triviale della dissimmetria [nel riconoscimento, N.d.R.]? È che essa crea un differenziale di risorse tra persone conosciute e sconosciute — ciò che Chamford chiamava un «vantaggio» quando parlava del «vantaggio di essere conosciuto». Ora, questo differenziale può assimilarsi a un vero e proprio *capitale*.» p. 43. ¶ In effetti tutto ciò che è atto a produrre un incremento, in qualsiasi ambito, costituisce ciò che K. Marx chiamava capitale formale (vedi nota 53). Aggiungo che la dissimmetria è il proprio della relazione tra la creatura e il suo creatore, tra l'individuo e dio. E che, quindi, il marketing permette di rimettere in gioco [*rejouer*] comportamenti molto antichi e perennizzare in tal modo la dinamica della repressione con tutto ciò che ne deriva.

99 Cfr. Giorgio Cesarano, *Critica dell'utopia Capitale*, Ed Colibri 1993.

Così «solo lo sguardo fa l'idolo», ma questo sguardo è esso stesso mediato dall'icona, immagine che «suscita uno sguardo infinito» dato che essa

tenta di *rendere visibile l'invisibile come tale*, vale a dire di fare che il visibile non cessi di rimandare ad un altro da lui stesso, senza che questo altro venga tuttavia mai riprodotto.

Se la teologia, decisamente, ha delle cose da dirci sul culto delle celebrità, quest'ultimo a sua volta ci permette di comprendere un tipo di rapporto al divino divenuto, oggi, molto meno familiare.<sup>100</sup>

La credenza in dio diventa sempre più evanescente, ma la funzione che gli era affidata rimane, e suscita l'insorgere di nuovi supporti per la sua realizzazione, la quale genera il riconoscimento. Si può dire anche che è questa funzione, assolutamente necessaria alla specie speciosata, a limitare l'evanescenza della credenza.

Infine un'ultima citazione:

È a proposito di quest'ultima che Françoise Gaillard ha descritto questo sentimento, poco glorioso ma umano, di una «giustizia immanente» e di un debito saldato con l'infelicità: «Anch'essi hanno il loro destino! Poiché, riconosciamolo, con il loro lusso insolente, risultano supportabili solo se li si può compiangere. Quanto alla loro felicità, gliela si perdona solo se, condividendola con loro, ci fa sognare... e perché si sa che è fragile. Eccoli

<sup>100</sup> Idem, pp. 456-457. Le citazioni riportate dall'autore sono di Jean-Luc Marion, *Ce que nous montre l'idole*. ¶ Lo sguardo fa l'idolo, non è sempre così. Spesso colui che è posto al vertice della gerarchia, il capo, non deve essere guardato. In certi casi ciò era in relazione con il tabù alimentare, non lo si poteva vedere mentre mangiava.

dunque condannati a rifornirci di sogni o di infelicità: un matrimonio in carrozza dorata a Westminster Abbey, un crash in Mercedes nera in un sotterraneo parigino. [...] La morte della principessa di Galles [...] fu sentita come un destino tragico perché Diana era una celebrità. Per questo solo fatto lei ci doveva questa tragedia. Era il risarcimento del suo debito nei nostri confronti, a noi che l'avevamo resa celebre.»<sup>101</sup>

È la somma dei riconoscimenti che è stata accordata (dono) a Diana che costituisce il suo debito (contro dono). I suoi fans si pongono in quanto genitori e quindi, inconsciamente, riattualizzano, positivamente (nel senso che sono essi che operano e non sono passivi) il debito originale, quello contratto per il fatto di esistere, e compensano in tal modo quello che fu loro inflitto.

In definitiva la visibilità si presenta come la patologia della presenza e dell'affermazione, la cui radice risiede nel non riconoscimento in rapporto con la rottura di continuità. Essere visibile è essere riconosciuto e la grande quantità di gente che riconosce, fondando la celebrità, traduce l'ampiezza del surrogato [*ersatz*] di continuità. Ma l'insoddisfazione rimane, poiché solo la totalità può rappresentarla pienamente. In definitiva ciò che viene riconosciuto non è la naturalità dell'essere divenuto celebre; di conseguenza la dinamica del riconoscimento non viene disinnescata.

Visibile e invisibile sono in rapporto con il consumo, con il mercato immateriale dei sentimenti e delle emozioni

<sup>101</sup> Ibid. pp. 556-557. Ricordo che questo libro contiene un gran numero di analisi molto interessanti e che ne ho estratto solo alcuni elementi necessari a fondare il mio approccio teorico a causa di una certa «convergenza», ma non ne voglio in alcun modo limitare l'importanza.

in continuità con quello del capitale e delle merci. Ora, la tendenza inerente al movimento del capitale è di ridurre il tempo di circolazione — complementare a quella di occultare [*escamoter*] il processo di produzione — che ha come supporto il mercato, i mercati, il che genera l'idea aberrante di una accelerazione del tempo. Il concreto della produzione e della circolazione svanisce, mentre si generalizza l'obsolescenza di tutto. Resta soltanto il movimento per il movimento.<sup>102</sup>

**I**L consumo necessita di denaro. Per acquisirlo occorre ottenere un impiego che garantisca una certa remunerazione. Tutto ciò che abbiamo osservato sul branding opera nella fase di circolazione dei prodotti-merci, ma può essere utilizzato da qualsiasi individuo che, da lí in avanti, si pone come impresa, in particolare nel momento in cui cerca un impiego e diviene il suo proprio prodotto; il che è una forma di interiorizzazione dell'oggettualizzazione. Ma è possibile concepirlo come una separazione, nell'individuo reificato, tra un soggetto postulato come libero e la sua dimensione reificata, che prende una forma compatibile con l'attività imposta dalle esigenze economiche del mercato, ipostasi per significare la circolazione di tutti i «prodotti»-merci, concreti, immateriali o virtuali, generati nel seno di questa società-comunità in dissoluzione, così come del luogo, che può essere uno spazio concreto o virtuale in cui essa si può manifestare. La sua esistenza implica quella del marketing, anche se poco evoluto negli stadi iniziali della circolazione semplice delle merci. Al momento attuale esso ha bi-

<sup>102</sup> Questo divenire al movimento per il movimento è già incluso nella definizione del capitale in quanto valore in processo. Ritourneremo su questo argomento nel capitolo *Il movimento del capitale*.

sogno, per operare, che uomini e donne si riducano a delle forme senza contenuto, e che ciò che esso dà loro sia fatto di immagini, di illusioni, che realizzino una sorta di ionizzazione che permette di orientare gli individui.<sup>103</sup> Essi diventano delle marche, e gli si impone una dinamica contraddittoria, già esposta, di marcarsi e di smarcarsi al fine di essere riconoscibili. E tutto ciò si collega all'idea che è la volontà dei diversi operatori ed operatrici che fonda il movimento invisibile del mercato. Il che simultaneamente permette la libertà di ciascuno, di ciascuna, e l'affermazione di un meccanismo infernale (nel senso che è impossibile sfuggirgli) risultante in definitiva dalle loro diverse attività.

Il mercato, luogo assieme afferrabile e inafferrabile, autentica metafora del topos in cui deve svolgersi l'utopia, è quello in cui viene ripartito e circola ciò che è stato generato dalla produzione (il gesto) mentre la circolazione, come si vede con la pubblicità, si rifà alla parola, al racconto. E questo racconto è scritto dalla mano invisibile, dal meccanismo infernale, mentre dovrebbe essere retto dalla giustizia, la *dike*<sup>104</sup> che governa la giusta ripartizione.

Nella sua ricerca di un impiego, e quindi nel suo uso del branding, l'individuo, come avviene con le marche (e i loro difensori), incontra l'insicurezza e la paura della perdita di identità che, qui, si afferma come originalità, distin-

<sup>103</sup> Il concetto di ionizzazione è stato utilizzato da A. Bordiga per indicare che in un periodo di ripresa rivoluzionaria gli individui risultano orientati dal campo rivoluzionario, laddove invece in un periodo di calma sociale, essi si comportano come particelle neutre.

<sup>104</sup> «La *Diké*, scrive Heidegger, designa la fatalità che dispone e incatena essenzialmente tutti gli enti. In quanto tale, il sapere concernente la *Diké*, così come le leggi della fatalità dell'Essere dell'essente, costituiscono la filosofia stessa». Wikipedia

guo, variante del logo. Egli è atteso al varco dalla depressione, che si apparenta ad una forma di entropia. Egli è alla ricerca di un impiego durevole, mentre gli si propone di esistere nella modalità della fluidificazione, esistere tramite il movimento per il movimento.

Quindi oggi essere riconosciuto è essere impiegato, reso visibile a un qualsiasi livello, e con un'ampiezza variabile. Ma la cosa va oltre: essere riconosciuto è avere la garanzia di poter essere impiegato.

Il contratto psicologico tra chi assume e chi è assunto, è nettamente cambiato. L'espressione giusta, è ora di garantire l'«impiegabilità», ma non «l'impiego».<sup>105</sup>

Quindi, dopo essere stato gettato (allo stesso modo di una lametta o di un fazzolettino), dopo aver servito, l'individuo ha la garanzia della possibilità di poter essere reimpiegato, e quindi di essere riconosciuto. Esiste solo nella modalità del possibile, e il possibile diviene un supporto di incertezza.<sup>106</sup> Quest'ultima traspare chiaramente nei discorsi sempre più frequenti su «l'assicurazione di un percorso professionale» che si rivela come l'organizzazione di un'insicurezza permanente che invade tutto il campo di vita dell'individuo e in particolare della sua *psyché*. Ora, è per sfuggire all'insicurezza che uomini e donne si lanciarono in una dinamica di fuoriuscita dalla natura e nell'edificazione di un mondo artificiale, che si compie al giorno d'oggi.

<sup>105</sup> Charles Handy, citato da Naomi Klein in *No Logo*, p. 412.

<sup>106</sup> Riprendendo la tematica leibniziana si può dire: il mondo, ed anche il cosmo, conglomerati di possibili, sono compatibili con la fluidità, la dissoluzione della specie. Essi formano dei compostibili che integrano l'incertezza.

La realtà del meccanismo infernale si manifesta nel fatto che tutti sono degli impiegati, in effetti degli impiegabili; l'uomo è posto, lo ripeto, simultaneamente come soggetto e oggetto, (oggettualizzazione), come è stato colto da G. Anders, al servizio della società-comunità, del conglomerato di imprese che lottano per controllarla, organizzarla, vale a dire per gestire la sua dissoluzione. Va notato che questo nome è il passivo del verbo impiegare, ciò che rende bene la dipendenza, l'assoggettamento, con la possibilità di poter essere re-impiegati e quindi essere riconosciuti. Si esiste solo nella modalità del possibile. Precisiamo: l'individuo non fa, ma viene impiegato a fare, a effettuare, in un qualsiasi campo. La divisione tra quelli che vengono assunti e quelli che assumono rimane, ma anche questi ultimi sono in effetti impiegati, impiegabili. Tuttavia la loro realtà di essere impiegati resta mascherata nell'immediato dal fatto stesso che essi assumono, e dalle coperture [*recouvrements*] che vengono loro offerte. Essi devono giocare al datore di lavoro per non percepire la loro passività reale, dato che sono mossi dal meccanismo infernale. Più la loro obsolescenza in quanto datori di lavoro diventa palese, più essi cercano di mascherarla, che si tratti di capi di Stato, di dirigenti di istituzioni finanziarie, di congregazioni religiose, di stars dello sport o dello spettacolo, e ciò sfocia nell'aumento della violenza e della confusione. Usando termini passati la cosa si può esprimere così: l'alienazione è generalizzata e riguarda l'insieme degli uomini e delle donne. Siamo stati portati dianzi a una tale conclusione, già esposta nella *Sacra Famiglia* di K. Marx e F. Engels, che ci ha condotto a teorizzare, momentaneamente, la classe universale — come anch'essi vi erano stati condotti. Ma il fondamento dell'alienazione, la

speciosi-ontosi, non era stato ancora svelato: il meccanismo infernale derivante dalla dinamica di uscita dalla natura e dalla repressione.

Sarebbe interessante cogliere il «contratto psicologico» tra chi viene assunto e chi assume: in definitiva, secondo me, il meccanismo infernale. È importante notare che tutti sono repressi, ma ciò si opera su scala sociale grazie alla divisione tra repressori (carnefici) e repressi (vittime), il che fa sí che un certo numero di individui credano di sfuggire alla repressione, cosí come all'impiegabilità, dato che si trovano al vertice della gerarchia che comanda la dipendenza.

Ma in definitiva essere impiegato è essere consumato dall'organismo sociale, dalla «megamacchina», mentre essere disimpiegato (non avere piú impiego), che equivale a messo fuori servizio, diventato obsolecente, è essere espulso dal consumo. Da qui: essere riconosciuto è essere consumato, non esserlo è essere gettato come un rifiuto. Questo esser messo tra gli scarti va al di là della depressione e della derelizione. Ciò mostra a che punto l'atto di consumo del prodotto, portatore di una data marca, è diventato essenziale. Si può generalizzare. Dato che, per produrre, la specie consuma ciò che la terra produce, ciò che è stato generato nel corso di milioni di anni, tutta la sua attività appare come un'immensa predazione, senza alcuna compensazione, che conduce all'esaurimento della terra, contenuto della catastrofe in corso. Inoltre, essere consumato mentre si consuma diviene un atto di produzione dei rapporti fondamentali della società-comunità in via di dissoluzione, e di riproduzione del meccanismo infernale.

Infine al giorno d'oggi l'impiego diviene una forma di assistentato.

Consumare è ricoprire, da cui la straordinaria importanza dei diversi gadgets, tanto materiali quanto immateriali. Gadgets che sono dei supporti per esprimere le «escrescenze» individuali, le insoddisfazioni, le proiezioni.

Naomi Klein mostra che per lottare contro i marchi, i partigiani del «no logo» ricorrono in effetti a una dinamica simile a quella degli adepti del marketing. È un'ennesima prova che occorre uscire effettivamente da questo mondo.

**R**IPRENDEDO la tematica della fine della storia, possiamo dire che essa non si impone nel momento in cui tutti saranno riconosciuti, ma quando tutti saranno asserviti,<sup>107</sup> e percepiranno a diversi gradi il proprio asservimento, eufemismo di schiavitù. Ora, tutti tendono a rendersi conto di essere al servizio di, o sottoposti alla dipendenza di qualche cosa che li sovrasta, e ciò, insisto, è vero per chiunque nella società-comunità. Di conseguenza, per uscirne bisognerà fare fronte comune, da cui la teorizzazione della democrazia partecipativa, ma conservando i ruoli di dominanti e di dominati. E questo si esprime chiaramente nel concetto di governance, che si può definire come gestione della schiavitù: gestire i disastri (che causano la derelizione, una forma di messa in schiavitù) e, a questo scopo, crearli. Affermare questo non implica l'accettazione di una teoria del complotto, poiché le cose si fanno apertamente. Ogni complotto si rivela inutile. La governance viene presentata da certuni come la fine della politica, l'indebolimento dello Stato, che rende necessaria così la gestione della

<sup>107</sup> Una certa analogia con ciò che avviene alla fine del mondo antico con il trionfo del cristianesimo: tutti furono asserviti a dio. Si comprende che F. Nietzsche abbia potuto affermare che il cristianesimo è una religione di schiavi.

schiavitù generalizzata. È esso stesso asservito a delle istanze superiori, come le agenzie di rating.

Lo stesso contenuto si può esprimere dicendo che la fine della storia ha luogo quando tutti diventano impiegabili, poiché essere impiegato implica l'asservimento e la messa in insicurezza, la quale si può considerare come una sicurezza costantemente minacciata. A partire da qui possiamo riformulare la nostra affermazione sulla fine della storia, dicendo che essa si impone quando tutti sono minacciati e spuntano il rischio di estinzione e la perdita di sicurezza, che accrescono la dipendenza. Per sfuggire alla minaccia e quindi alla dipendenza ci si slancia verso un divenire sempre più artificiale, basato sul «ciò che è possibile si deve fare» (G. Anders). Il possibile non è più vissuto come componente della pienezza del fenomeno vita, o del cosmo, come supporto di un godimento intenso, espressione di un'immaginazione della natura della quale quella della specie è una conferma.

L'obsolescenza dell'Uomo, che abbiamo ampiamente illustrata, è in connessione totale con la sua superfluità. L'una e l'altra designano in effetti un solo e medesimo fenomeno. La seconda costituisce uno dei leitmotivs del libro di Hannah Arendt, *Le origini del totalitarismo* [ed. Quarto/Gallimard, 2002 — ed. it. Torino: Einaudi 2004].

Il tentativo totalitario di rendere gli uomini superflui riflette l'esperienza che le masse moderne fanno della loro superfluità su una terra sovrappopolata. È il mondo del morire, nel quale si insegna agli uomini che sono superflui [...]. (pp. 808–809).

Un altro leitmotiv è la *loneliness* che io traduco con derelizione anziché desolazione.

La solitudine può diventare derelizione; ciò si produce quando, proprio a me stesso, il mio me mi abbandona. Gli uomini solitari hanno sempre corso il pericolo di cadere nella derelizione, quando non trovano più la grazia redentrica dell'amicizia che li salva dalla dualità, dall'equivoco e dal dubbio. (p. 835)

Detto altrimenti, lo stato di insicurezza permanente, la guerra di tutti contro tutti, la necessità del nemico, l'insoddisfazione, la percezione di un'incompiutezza per il fatto di essere bloccati, rinchiusi, tutto ciò ci conduce a stabilire che in definitiva si ritrova la situazione iniziale, quella che precede l'attuazione di tutte le coperture [*recouvrements*] necessarie a mascherare, occultare [*escamoter*] la derelizione.

Prima di proseguire segnaliamo la posizione di G. Anders, che mette in rapporto il fatto di essere impiegato e quello di consumare, il che rafforza ancor più l'idea di dipendenza con una dimensione dell'essere dediti-a.

In certo qual modo tutti sono impiegati e occupati quali *lavoratori a domicilio*. Si tratta, va da sé, di lavoratori a domicilio di un genere del tutto inconsueto. Perché essi prestano la loro opera, la trasformazione di sé stessi in uomini di massa, consumando la merce di massa, dunque mediante il loro *otium*.<sup>108</sup>

Grazie al consumo, in definitiva, non c'è più una differenza reale tra tempo libero e lavoro; nello stesso tempo il significato profondo di quest'ultimo appare nettamente in rapporto con la repressione: l'attività che trasforma l'uo-

108 *L'uomo è antiquato*, cit., p. 108.

mo, la donna, in essere addomesticato, e la *domus* non si riduce al domicilio di cui parla G. Anders, è tutta la società. Ora, l'essere addomesticato è un essere assistito.

L'assistentato generalizzato presuppone delle protesi, e quindi uno sviluppo enorme della tecnica, il che induce l'obsolescenza dell'Uomo. Ciò permette anche, grazie alla combinatoria degli elementi risultanti dalla frammentazione, nel corso di migliaia di anni, dell'antica comunità, la riforma mistificata di quest'ultima, che non può avere nessuna stabilità poiché, sempre rimessa in discussione, essa è fluida e la sua realtà sfugge costantemente, si disfa continuamente. In effetti la fine della storia non si realizza solo quando tutti sono assistiti, ma soprattutto quando, in modo mistificato, tende a ristabilirsi la comunità originale che caratterizzò *Homo sapiens* al momento del suo emergere in seno al fenomeno vita. Abbiamo già molte volte indicato che, a causa dell'essere prematuro [*prématuration*] del piccolo umano la forma comunitaria delle relazioni tra i componenti della specie aveva un'importanza primordiale, fondatrice, una forma della quale la continuità è in qualche modo la sostanza. La mistificazione può essere realizzata solo con l'aiuto di uno sviluppo enorme della tecnica per mettere a punto le diverse protesi. Inoltre assistiamo all'affermazione, in seno al mondo discontinuo, di molteplici messe in continuità, espressioni allo stesso tempo della dissoluzione della società comunità attuale e dell'emergenza possibile di un altro modo di vivere, ma anche supporti di una grande confusione.

Per concludere conviene notare il fondamento irrazionale di questa tematica della fine della storia, considerata come il racconto di un divenire che alla fine deporrà l'uomo,

lo farà accedere a un altro modo di vita. Ora, quando si vuole indicare che un fenomeno è compiuto e non sembra più avere un rapporto con il mondo attuale, si dice che è storico, fu operante ma non lo è più. Così è del movimento proletario che scompare nel corso del periodo 1950-1980. Evocare questo periodo è mettersi in rapporto con un mondo che ci appare estraneo. La prospettiva della rivoluzione e quella dell'accesso al comunismo si sono dissolte. Secondo K. Marx siamo rimasti nella preistoria. Così, tanto la storia finisce, quanto non è neppure cominciata. Tuttavia, in quest'ultimo caso si trattava di una storia cosciente. Ora, si può dire che ogni storia è cosciente nel senso che gli storici che la producono lo fanno coscientemente; anche se dei dati inconsapevoli possono essere alla base del discorso storico, ciò che non lo è è l'attività degli uomini che dà luogo a degli avvenimenti il cui racconto, anche solo in quanto raccolta di tutte le memorie di ciò che fu, costituisce la storia.

Ma non c'è più il problema del senso della storia e della sua fine, poiché sono gli agenti del marketing che creano il senso, lo danno, e sostituiscono una narrazione alla storia. Tuttavia la paura della fine del mondo persiste e coesiste con il suo scongiuramento da parte del marketing.

Da quel momento si vive un irrazionale, elemento fondamentale della repressione: l'imposizione di un senso.

Tuttavia una dinamica della fine è ben presente al cuore di questo mondo: fine della natura, dell'uscita da essa, delle coperture [*recouvrement*], del movimento economico, del patriarcato, della specie, e occultamento [*escamotage*] della repressione parentale, come di quella sociale.

Ci si incammina verso la fine della dialettica signore-schiavo con «l'autodomesticazione» e la coazione a ripetere

[*rejouement*]: la specie pensava di essere sfuggita al «signore», alla natura, a dio, ma è il meccanismo infernale di cui essa è la «produttrice» che opera da «signore», che ha bisogno dei suoi schiavi per perdurare. Nello stesso tempo si mantiene una certa irrazionalità alla quale la specie non sembra poter sfuggire notando che la natura, dio, come anche il destino, o la fatalità, hanno potuto essere i supporti di questo meccanismo.

Il discorso e la pratica del marketing segnalano la fine del dibattito sulla prevalenza tra il gesto e la parola, tra l'attività e la rappresentazione, così come l'evanescenza della discordanza tra ciò che viene affermato e ciò che viene vissuto (teoria e pratica), dato che è la narrazione ad apparire ormai determinante. E ciò ha un fondamento nell'autonomizzazione della forma e nel divenire alla virtualità. Così è la rappresentazione, la moneta, che può apparentarsi ad un immenso racconto, che predomina attualmente, e non l'attività degli uomini, delle donne, il lavoro come veniva esposto da K. Marx nel *Capitale*. Si potrebbe dire che egli ha prodotto una narrazione per scongiurare un divenire che rifiutava: quello dell'irrazionalità e dell'eliminazione degli uomini e delle donne. Si comprende l'importanza attuale della moneta concepita come fenomeno originale e perenne, e ciò può essere in rapporto anche con il fatto che se la moneta si presenta come l'analogon della fiducia, essa opera allo stesso tempo come supporto di espressione della violenza e dell'inimicizia, poiché la continuità che essa offre è artificiale e generatrice di discontinuità. Se possiede della moneta, l'individuo è in continuità con questo mondo, altrimenti ne è separato.

**L**A lettura congiunta di *No Logo* di Naomi Klein e di un numero di *Science et Avenir* consacrato a «Qu'est-ce que l'Homme?» [Che cos'è l'uomo?] contenente la risposta di cento scienziati che si occupano del proprio dell'uomo<sup>109</sup> (e io trovo che queste tre parole compongono un sintagma tipicamente stirneriano), mi ha condotto alla seguente conclusione: Homo sapiens è in realtà Homo logo, colui che è omologato e che si pensa anche inalterabile, imperituro, poiché non «mettibile fuori moda», (superato, sorpassato), eminentemente reperibile. Questo nella dinamica positiva, ma esiste anche una dinamica negativa in rapporto all'odio di sé della specie; il logo esprime allora questa negatività. In entrambi i casi esso serve da supporto per un accesso.

Homo logo deriva anche da Homo logos, poiché il logos è la parola esplicativa e giustificatrice; quella che è meglio in grado di esprimere il discernimento, la separazione, di catalogare, di classificare, attività preliminari a quella di collezionare.<sup>110</sup> Homo logo si dedica ad una logomachia gra-

<sup>109</sup> Cfr. *Le propre de l'homme* che costituisce il tomo 2 di *Aux origines de l'homme* in cui viene affrontata la questione che si potrebbe così intestare: qual è il logo della specie? Con il logo si ha l'affermazione de *l'Unico e della sua proprietà*.

<sup>110</sup> Diverse caratterizzazioni della specie potrebbero operare come suo logos. Così: «L'Uomo? L'uomo è un collezionista». risponde la lupa Fiamma Nera ai suoi piccoli. *L'œil du loup* di Daniel Pennac, Ed. Juniors-Pocket, p. 29 [ed. it *L'occhio del lupo*, Salani 2008, N.d.T.]. Ed è perfettamente giusto, come il suo racconto dimostra, mettendo a nudo la realtà di diversi sradicamenti. Gli animali più o meno sterminati in Africa vengono collezionati al giardino zoologico di Londra, dove ritrovano Africa, il bambino interlocutore di Lupo Blu, anche lui in qualche modo collezionato, assieme alla sua famiglia adottiva africana cacciata dal suo paese. Il collezionismo riguarda il passato, ma avrà

zie alla parola, al dire fondatore di racconti prodotti, realizzati con l'aiuto di diversi supporti. Egli tende, in molte maniere, a fondare e a giustificare il suo essere logo.<sup>III</sup>

Sarebbe interessante analizzare il contributo di ciascuno scienziato; ciò ci permetterebbe di mettere in evidenza diversi aspetti dell'ontosi. Mi limiterò a quattro contributi in rapporto con i temi che trattiamo.

Eric Boëda considera l'Uomo «Un inventore che fa evolvere senza posa le sue invenzioni», ed afferma: «Uno dei paradossi della specie umana è la sua capacità di creare degli oggetti che essa impiegherà per renderli obsoleti». Il che implica che l'innovazione comporta l'obsolescenza, supporto possibile per segnalare l'inanità dell'azione. Ora egli afferma:

le generazioni di oggetti si susseguono nel tempo, ogni nuova generazione rispondente ad un bisogno societario che la precedente non permetteva di soddisfare. Si tratta di un fenomeno ciclico. Questo ciclo di evoluzione è indipendente dall'Uomo, ma quest'ultimo lo accompagna e gli dà il suo senso storico. Ed è questo paradosso che definisce l'Uomo.

Ciò che quindi si impone è una forma del meccanismo infernale al quale l'Uomo, per fondarsi, dà un senso, il che ci

effetti sul futuro. Esso sfocia in un'altra forma di oggettualizzazione. L'avarizia può essere considerata come una forma patologica del collezionismo. In entrambi i casi si ha la reclusione di ciò che viene collezionato e del soggetto che colleziona. Si può considerare che il logo può iscriversi nel corpo, e così un pene circonciso può svolgere le funzioni del logo.

III Fanno ugualmente parte del racconto i pettegolezzi, le dicerie, le maldicenze.

presenta la stessa problematica della storia. Egli espone in un certo modo l'oggettualizzazione.

Che cosa ci dice tutto ciò dell'Inventore? [...] Esso è ciclico. Deve far evolvere gli oggetti per la sua instabilità (che non posso spiegare), li manipola incessantemente e li conduce al cambiamento.

Sarebbe l'instabilità che, ritengo, è psichica, a causa della dipendenza dell'Uomo nei confronti degli oggetti. Ora, questa instabilità è una componente della schizofrenia. L'importanza determinante degli oggetti traspare luminosamente nella conclusione dell'articolo: «Perché, secondo me, gli artefatti [utensili preistorici, N.d.R.] non sono morti». L'autore vuol dire che è grazie agli oggetti che la specie potrebbe compensare la sua instabilità, ma essa si condanna a ripetere [*rejoue*] dal momento che li rende obsoleti.

Alla fine del suo contributo, Jean Guilaine dichiara:

In un improbabile soprassalto di sopravvivenza, questo prigioniero delle sue proprie derive sarà capace di ritrovare il cammino della saggezza, in una parola di ridiventare *sapiens*?

Con il che pone la constatazione di un'erranza e la necessità di una ripartenza da zero. È analogo a ciò che propongono certi difensori del capitalismo, che considerano che esso si è deviato e che bisogna ritornare alla sua purezza originaria. Ma è nella dinamica stessa del *sapiens*, come in quella del capitale, che risiede lo sviamento. Aggiungiamo che il logo qui sarebbe la deriva.

Per Jean-Gabriel Ganascia: «La questione oggi verte non sull'assimilazione dell'Uomo a una macchina, ma sul-

la natura di questa macchina.» Qui l'oggettualizzazione è compiuta. Ciò richiama l'affermazione di Alain Turing secondo la quale la macchina può pensare. E io ho percepito, in funzione dei dati della sua biografia, che egli fu trattato in effetti come una macchina e che il modo migliore di sopravvivere al non riconoscimento del suo essere, era di assumere questo statuto di macchina, ma affermando la sua qualità di uomo, che gli viene rifiutata, poiché è grazie al pensiero che egli poté assicurare una tale autonomizzazione meccanica.

Le citazioni che seguono, di Daniel Kaplan, illustrano l'instabilità e l'insicurezza della specie:

Ma negli anni a venire, due questioni ontologiche si porranno in modo imperioso, alle quali bisognerà ben fornire, insieme, delle risposte operative. La prima concerne l'Umanità, il destino comune degli Uomini; la seconda, le frontiere dell'umano.<sup>112</sup> ¶ Bisognerà dire dove comincia e dove si ferma l'Uomo.

Si ritrova costantemente il problema dei limiti, supporti delle crisi della presenza. Inoltre, in certo modo, l'affermazione (dispotica) è stata fatta già da molto tempo. Fu compito dello Stato di definire l'Uomo.

Tutto ciò è, precisamente, umano: fintanto che ci manterremo capaci di discuterne [dei limiti dell'uomo, N.-d.R.] nella più grande confusione, sapremo, senza per forza comprendere perché, che siamo degli uomini.<sup>113</sup>

<sup>112</sup> Ciò mi fa pensare alla riflessione di una bambina piccola, a proposito del suo fratellino (8 mesi): «Papà, bisognerà dirgli che è un essere umano».

<sup>113</sup> Queste citazioni, tratte dal numero 169, gennaio/febbraio 2012, di *Sciences-Avenir*: «Qu'est-ce l'Homme? 100 scientifiques répondent»,

In conclusione il logo, qui, è l'incertezza. Per G. Anders sarebbe l'artificio: «L'artificio è la natura dell'uomo»<sup>114</sup>

La non accettazione della natura, in quanto tale, ha condotto la specie a trasformarla e a porsi come architetto paesaggista (come *Le Nôtre* nel XVII secolo), contraltare inevitabile del chirurgo estetico nei confronti del corpo dell'individuo, del suo dato naturale.

La specie si isola dal resto della natura, ma ha paura di essere riassorbita, di essere assimilata da essa, minaccia sempre presente. Per inibire questo fenomeno, essa ha fatto ricorso al dispotismo — riproposto [*rejoué*] in seno a diverse nazioni, in forme piú o meno intense e in diversi momenti storici — che si esprime molto bene, tanto all'interno del suo processo di conoscenza quanto nel cuore della sua pratica. Di conseguenza, spontaneità e naturalità formano dei supporti per rivivere questa minaccia. L'autorità si impone per mantenere la separazione e fare ostacolo alla spontaneità.

La sete di essere riconosciuto in definitiva dal resto della natura spinge quindi *Homo sapiens* a trasformarsi in logo, a pubblicizzarsi, a lasciare un'impronta dappertutto nella natura, che egli riduce a un supporto per il suo marchio (la sua impronta), il suo logo (dinamica del branding). E, siccome ciò non è sufficiente — altrimenti sarebbe soddisfatto — egli tenta di andare a fare la stessa cosa su altri corpi celesti. È la conquista chimerica dello spazio grazie al marketing. Questo desiderio sfrenato di riconoscimento è forse in rapporto con il sentimento di essere stato, all'origine, come rifiutato, negato.

si trovano alle pagine 27, 32, 105 e 107.

114 *L'uomo è antiquato*, cit., p. 303.

La specie ha tanto piú bisogno di un logo dal momento che subisce una grande obsolescenza (cosí essa è troppo lenta per i processi ai quali si integra), una dissoluzione, una liquefazione. Non c'è piú un contenuto, solamente una forma determinata, non da un contenuto poiché non ce n'è piú, ma dal supporto sul quale ciò si vende. Essa si fa portare fino in fondo. Ciò che conferma bene che il non riconoscimento priva l'individuo della sua forma. Essa scongiura tutto ciò grazie al discorso ricavato dal marketing, che riguarda la durevolezza.

Il riconoscimento a livello della specie attraverso il proprio dell'Uomo, che pone Homo logo, il che lo rassicura sulla sua esistenza, completa il tema spesso dibattuto della condizione umana. Inoltre il logo può servire come un principio di stigmatizzazione: condanna di colui o di colei che non corrisponde al logo. Esso sostituisce lo Stato che definiva l'Uomo. Ciò gli permette di camuffare anche il problema dell'origine che lo attanaglia. Grazie al logo, la specie accede a una certa certezza. Qui, ancora, l'oggetto è un vettore per raggiungere ciò che è stato perduto.

Ma niente è risolto. La natura distrutta in quanto tutto, sussiste a brandelli, non c'è piú alcun nemico. Da chi egli può essere riconosciuto? Deve quindi trasferire la sua ricerca di riconoscimento verso il cosmo, almeno la sua porzione piú accessibile, raggiungibile. Ma sorge una difficoltà perché qui, a differenza che con la natura, c'è una certa eterogeneità. Ora, per essere riconosciuto, l'altro deve avere qualche cosa in comune. Da lí in avanti resta solo la virtualità e, divenendo virtuali, farsi riconoscere tramite dei sostituti [*ersatz*].

Inoltre, in seguito alla necessità di una liberazione<sup>115</sup> spesso non percepita coscientemente, si effettua una regressione, nel senso del ritorno ad uno stato anteriore, iniziale, al fine di rivivere i traumi fondatori, verso la comunità, verso l'attuazione del linguaggio, quella della sessualità, etc. che va ad interferire con i dati sopra indicati, e ad oscurare il divenire attuale.

La regressione si esprime non solo con la formazione di una *neolingua* [*novlangue*]<sup>116</sup> ma con un nuovo coinvolgi-

115 Questo bisogno di liberazione è quello dell'essere naturale in ogni individuo, come è esposto anche da H. Searles: «Così limitata, essa non rende giustizia allo sforzo incessante dell'essere umano, sia a livello cosciente che incosciente, per spingere più avanti la sua crescita psichica e la sua maturazione affettiva. L'individuo non abbandona mai veramente un tale sforzo, per quanto profonda o prolungata sia la malattia mentale che lo ostacola». Op. cit., p. 229. In effetti la malattia stessa testimonia di questo sforzo. Ispirandosi a Henri F. Ellenberger si può dire che essa opera, in misura più o meno grande, come malattia rivelatrice. ¶ La grande difficoltà a liberarsi si trova alla base dei mali della specie. Marie Balmory afferma: «Che dunque farebbe il male se fosse pienamente sé stesso». *L'homme aux statues. Freud et la faute cachée du père*, Ed. Grasset, p. 291 [ed. it. *L'uomo delle statue. Freud e la colpa nascosta del padre*, ed. Borla 2002, N.d.T.]. Si può essere pienamente sé stessi solo se si riesce a cogliersi, vale a dire a cogliere la propria naturalità.

116 «Una *neolingua* [*novlangue*] non è fatta per essere compresa, ma per essere *accettata* senza discussione: la sua funzione è di *intimidire* e di *assoggettare*. Più in profondità, essa discredita la lingua che gli uomini ancora parlano, e abitua ciascuno a praticare l'assenza di senso. Si finisce impercettibilmente per pensare come si parla, perché c'è una profonda intimità tra parlare e pensare». Bernard Tournoud, testo comunicato da sua moglie. ¶ Cito ancora quanto segue, che riveste una grande importanza: «Peggio ancora: l'istituzione scolastica fa *violenza* al bambino, imponendogli, fin dalla scuola primaria, di *costruire sé stesso, il suo sapere*, con le sue sole risorse. In tal modo, si pone il bambino come un *individuo* che deve sviluppare e capitalizzare, con i

mento della scrittura e della lettura, e perfino del linguaggio verbale con l'ipertrofia delle icone, e attraverso le pratiche permesse dal telefono portatile con la lingua abbreviata, quasi ridotta a delle onomatopée degli SMS (*Short Message Service*) o textos. Il telefono portatile è l'oggetto politecnico per eccellenza che permette l'accesso a tutto, potendo suggerire un'onnipotenza a causa della vasta possibilità di copertura [*recouvrement*] che esso offre, ma che non abolisce l'isolamento dell'individuo, il quale resta separato. È il gadget che permette di sopportare l'isolamento, la solitudine. Esso esprime il trionfo della manipolazione necessaria per degli esseri manipolati, condizionati. Una specie di prêt-à-porter della sopravvivenza.

**G.** ANDERS ha affrontato questo fenomeno fin dal 1956:

Effettivamente non c'è nulla che ci alieni a noi stessi e al mondo in maniera tanto nefasta, quanto la nostra abitudine di passare la vita quasi di continuo in compagnia di quei falsi intimi [...] perché, anche quando potremmo procurarci una compagnia reale continuiamo e preferiamo restare in compagnia dei nostri *portable chums*, i nostri compagni portatili, perché in loro non sentiamo più i sostituti di uomini reali, ma i nostri veri amici.<sup>117</sup>

suoi soli mezzi, le capacità di cui dispone». ¶ «La violenza iniziale inflitta al bambino e confermata in seguito dai metodi che vengono impiegati per accompagnarlo nel suo percorso di combattente». ¶ «Questa violenza fatta al bambino si conserva ancora in questo che, fin dalla più giovane età, egli viene consegnato senza difese all'autorità del gruppo generazionale al quale appartiene».

<sup>117</sup> *L'uomo è antiquato*, cit., p. 129. La presenza quasi ossessiva dell'obsolescenza in G. Anders mi conduce a chiedermi: è egli stato ossessio-

La tendenza a rendere tutto portatile, sopportabile, non poteva non amplificarsi. Un'altra lunga citazione va a confermare quanto precede. G. Anders indica le conseguenze che derivano dal fatto che con la radio e la televisione non siamo piú noi che andiamo verso il mondo, ma è lui che viene da noi:

1. Se il mondo viene a noi e non siamo noi ad andare a lui, allora non siamo piú «nel mondo», ma soltanto consumatori di esso, degni del paese della cuccagna.
2. Se il mondo viene a noi, ma soltanto sotto forma di immagine, è per metà presente, per metà assente, dunque ha carattere di fantasma.
3. Se possiamo evocarlo in qualsiasi momento (non già governarlo, ma farlo apparire e sparire), siamo i detentori di un potere simile a quello divino.
4. Se il mondo ci rivolge la parola senza che noi possiamo rivolgerla a lui, siamo condannati ad essere interdetti, dunque asserviti.
5. Se lo possiamo percepire, ma soltanto percepire e non maneggiare, siamo trasformati in voyeurs e origliatori.
6. Se un avvenimento che accade in un luogo determinato può venir trasmesso e può esser fatto comparire in qualsiasi altro luogo in forma di «trasmissione», esso si tramuta in un bene mobile, anzi quasi onnipresente e perde il «*principium individuationis*» che proviene dalla localizzazione nello spazio.
7. Se è mobile e compare virtualmente in esemplari innumerevoli, diviene un tipo di oggetto che va catalogato dall'idea di vivere invano?

to tra i prodotti in serie; se si paga per la fornitura del prodotto in serie, l'avvenimento è una merce.

8. Se acquista importanza sociale soltanto nella sua forma riprodotta, cioè quando è immagine, la distinzione tra essere e apparire, tra realtà e immagine, risulta annullata.

9. Se l'avvenimento acquista maggiore importanza sociale nella sua forma riprodotta che non nella sua forma originale, l'originale deve conformarsi alla riproduzione, dunque l'avvenimento deve diventare la semplice matrice della sua riproduzione.

10. Se la vigente esperienza del mondo si nutre di tali prodotti in serie, il concetto di «mondo» (se per «mondo» si intende ancora quello *in cui* siamo) viene abolito, il mondo va perso e l'atteggiamento dell'uomo, creato dalle trasmissioni, viene reso «idealistico». <sup>118</sup>

Così qui il mondo, considerato soprattutto in quanto insieme di avvenimenti, diviene una sorta di copertura [*recouvrement*], quella che conserva, che fonda un occultamento, che si accresce a dismisura grazie allo sviluppo dell'innovazione, il che implica una maggiore repressione, sempre invisibile, di ciò da cui ci si è separati, da cui ci si separa. Non ci vengono più proposti dei progetti. Questi ci vengono recati e noi dobbiamo lavorarci per adattarci alla dinamica del progetto globale messo in atto. Non esiste più fuga in avanti perché è il futuro che ci viene incontro. Il tempo in quanto prigione si perfeziona, così come lo diviene il mondo ricoprente. La repressione camuffata [*escamotée*], occultata dal discorso scientifico, si trova in effetti ac-

118 Idem, p. 131. [*L'uomo è antiquato*, cit., pp. 115-116, N.d.T.].

cresciuta. Essa diventa sempre piú impersonale in seguito all'insufficienza della repressione parentale causata dall'obsolescenza dei ruoli, delle funzioni e, piú in profondità, da quella degli uomini e delle donne. Non esiste alcuna scienza dalla quale si potrebbe ricavare una terapia per risolvere le immense difficoltà della specie. Poiché in quanto prodotto della separazione, essa non può cancellare la discontinuità specie-natura, né le discontinuità all'interno della specie.

È la lingua dell'economia che esprime al meglio la *psyché* dell'essere specio-ontosato: insoddisfazione, dismisura, depressione, mania, colpevolizzazione etc., ed è attraverso l'attività economica necessitante di un enorme sviluppo della tecnica, che la specie ha in gran parte cercato di risolvere i suoi problemi. Ma ciò non ha fatto che contribuire ad accrescerli e a provocare una frattura paleonto-geologica, che ha avviato ciò che alcuni chiamano l'antropocene, in rapporto alla distruzione delle specie, dei suoli, alla rimessa in discussione di un fenomeno costitutivo di una gran parte del mondo vivente: la sessualità.

A questo proposito ci si impone la necessità di precisare che la sessualità, come anche la tecnica, non sono gli agenti iniziali dei disturbi, della patologia della specie. Sono dei supporti con cui essa esprime la sua speciosi prodotta e rivelantesi nel corso dell'erranza. Di conseguenza ci troviamo in profondo disaccordo con S. Freud, il quale ha posto la sessualità come la funzione perturbatrice per eccellenza, e così anche con la sua teorizzazione al riguardo di una sessualità infantile, che egli ha messo a punto per puntellare la sua concezione della sessualità e del suo ruolo nelle patologie psichiche e nella vita «normale» degli uomini e

delle donne.<sup>119</sup> Lo stesso vale per G. Anders, come anche per un buon numero di teorici che considerano la tecnica come incarnazione del male albergante nella specie, male che essa subisce e male che essa infligge. La tecnica è necessaria per la realizzazione della speciosi, adattamento della specie alla dinamica di separazione dalla natura.

Da un punto di vista psichico l'attività economica mira a ricoprire e a svelare, vale a dire a tentare di trovare qualche cosa di nascosto, per esempio in seno al fenomeno del debito o in seno alla produzione, con il fenomeno dello sfruttamento e della produzione di plusvalore.

**R**ITORNIAMO al nostro tema principale. Abbiamo visto che non essere riconosciuto equivale per l'individuo a essere incompiuto, senza forma, indistinto. Da cui, da una parte, l'insoddisfazione, l'inappagamento, l'insaziabilità, il disprezzo e l'odio di sé, ma anche la collera e la violenza e soprattutto la vergogna; dall'altra parte la volontà di perfezionarsi, di realizzarsi, di modificarsi, di andare al di là di sé, di scappare nella trascendenza e infine di fondarsi al di fuori della specie e della natura, ciò che implica anche la violenza, la distruzione creatrice.<sup>120</sup> Tutto questo vale allo stesso modo per la specie.

119 Tutto ciò che ci espone A. Janov nel suo libro, estremamente interessante, *Sexualité et subconscient, — Perversions et déviations de la libido*, Ed. du Rocher, 2006, mette bene in evidenza che la sessualità si impone come supporto per esprimere tutte le affezioni [*affektations*] indotte dai traumi originari. Tuttavia egli non perviene nettamente e precisamente a una tale conclusione.

120 Quest'ultima non si esprime nella pratica della body art? La disperazione e il terrore dell'essere non riconosciuto ci viene segnalata in modo profondamente angosciante da Blaise Pascal: «Il silenzio di questi spazi infiniti mi terrorizza».

È possibile che la lotta — il conflitto — sia stato costantemente presente fin dall'inizio con la tendenza alla dominazione, allo schiavismo, ma allo stesso tempo si è affermato in seno alla specie il desiderio di un altro modo di vita, come nei racconti sull'età dell'oro, quelli di vari poeti o filosofi o semplicemente di uomini e donne, che cercano di rivelare un modo di vita in armonia con la natura. Non è possibile considerare semplicemente gli orrori commessi come rivelatori di una condizione umana, del tragico della specie, e che la guerra sia costitutiva del suo comportamento.

Di conseguenza ci si impone in primo luogo, in rapporto a tutta la corrente portatrice di questo desiderio, corrente che si conclude, per quanto ci riguarda, con la Sinistra italiana e le formazioni che la precedettero, di aprirci alle insufficienze, inconseguenze, contraddizioni, incluse in seno alle opere di quelli che nel corso dei secoli si trovarono in questa corrente, non per condannare, lamentarci o incupirci nell'odio di noi stessi per avervi partecipato, ma per non rimettere piú in gioco [*rejouer*], non reiterare tutto ciò e poter effettuare un'effettiva inversione. In secondo luogo, anche se questo si può fare simultaneamente, noi dobbiamo operare anche faccia a faccia con quelli che nel corso dell'erranza umana hanno difeso l'ordine costituito, esercitando una dominazione, espressione piú o meno esacerbata della repressione sociale, effettuando massacri e ogni sorta di orrori. Poiché comportarsi così dava loro la possibilità di non percepire la repressione parentale subita e quindi la sofferenza inflitta al loro essere originale. Operare in un altro modo vorrebbe dire negarla e quindi negare una dimensione della specie, e confermarli nella dinamica dell'inimicizia e in quella di reprimere per il bene di quelli che essi

assoggettano in diversi modi. Inoltre, attualmente, è non rendersi conto pienamente del meccanismo infernale che, in modo sempre più evidente, assoggetta anch'essi.

Se occorre aprirsi alle insufficienze, inconseguenze, contraddizioni degli uomini e delle donne che ci hanno preceduti, conviene anche occuparsi del loro vissuto reale camuffato dalla storia ufficiale che si occupa solo dei dominanti, al punto tale che gli oppressi sembrano non aver contribuito per niente al divenire umano. A questa dinamica Carlo Ginzburg apporta un potente contributo. In *Il formaggio e i vermi* egli mette in evidenza una conoscenza contadina millenaria, irriducibile al cristianesimo, dimostrando che la cultura dominante domina, certo, ma non pone obbligatoriamente i dominati in una dipendenza cognitiva. «Con una terminologia impregnata di cristianesimo, di materialismo elementare, istintivo, di generazioni e generazioni di contadini». La conoscenza si impone in maniera spontanea e autoctona e subisce una torsione a causa dell'ambiente dominato dalla repressione che tende a rendere invisibile, come si può dedurre dalla bella citazione di Louis Ferdinand Céline, fatta dall'autore in esergo del primo capitolo del suo libro: «Tutto ciò che è interessante accade nell'ombra. Non si sa niente della vera storia degli uomini». Citiamo ancora:

Ci sarebbe quindi dicotomia culturale, ma anche scambi circolari e influenze reciproche, particolarmente intense nella prima metà del XV secolo, tra cultura subalterna e cultura egemonica.<sup>121</sup>

<sup>121</sup> . *Le fromage et les vers*, Ed. Aubier, traduit par Monique Aymard, p. 103 puis page 11 [ed. it. *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, Torino: Einaudi 1976, N.d.T.]. Questa messa in evidenza di

A mio avviso, è stato sempre così, in seguito ad un intreccio di sviamenti [*détournements*] reciproci inconsapevoli, e di recuperi da parte dei dominanti.

Aggiungo, a proposito delle contraddizioni, in particolare tra la teoria e la pratica che, sul piano tanto individuale quanto collettivo, non si vuole stare al gioco [*déjouer*] e fare come gli altri, ma la dinamica del meccanismo infernale conduce, piú o meno insidiosamente, a fare il contrario di quello che si è dichiarato. Da qui deriva che non ci si può occupare solamente delle azioni, ma si deve tenere conto anche delle intenzioni affermate nei discorsi, altrimenti la percezione e la messa in evidenza di questo meccanismo si riveleranno sempre impossibili. Nessuna inversione potrà mai avviarsi.

Puntualizzo e insisto: è assolutamente necessario comprendere fino a che punto il percorso di vita di Homo sapiens è seminato di orrori, e che la corrente che ha tentato di sfuggirne ne fu nondimeno affetta.<sup>122</sup> In effetti i di-

un pensiero ai margini si ritrova in un'opera precedente: *Les batailles actuelles. Sorcellerie et rituels agraires au Frioul, XVI-XVII*, Verdier Edit, Lagrasse, 1980 [ed. it. *I benandanti, stregoneria e culti agrari tra '500 e '600*, Torino: Einaudi 1966, N.d.T.]. ¶ L'opera fondamentale di Edward P. Thompson *La formation de la classe ouvrière anglaise*, tradotta dall'inglese a cura di Gilles Dauvé, Mireille Golaszewski et Marie-Noëlle Thibault, Ed. Le Seuil, mette pure in evidenza una cultura popolare intensa e un'attitudine a pensare spesso negata ai lavoratori e alle lavoratrici, anche se non si limita a questo, ed espone una quantità di temi essenziali per la storia del movimento operaio. Cf. anche la nota 23.

<sup>122</sup> A. Bordiga fu molto consapevole di questo fenomeno e volle frenarlo preconizzando la formazione di un cordone sanitario attorno al partito. ¶ Da alcuni anni tento di mettere in evidenza tutto ciò che è inaccettabile in quello che venne affermato in seno alla corrente alla quale ho appartenuto. «È solamente cercando di prendere coscienza dei

versi tentativi di liberazione, di sfuggire al meccanismo infernale, si accompagnarono al riproporre [*rejoisement*] il ricorso alla violenza e furono degli scacchi e dei massacri. Da qui l'urgenza dell'inversione-disvelamento. Nessun'altra alternativa si pone, perché l'estinzione della specie che si profila è come programmata nella catastrofe in corso. In seno al divenire della specie si imposero due comportamenti, uno legato al vicolo cieco [*impasse*], percepito confusamente, che generò un blocco e un'incoazione, l'altra è quella di dedicarsi allo sviluppo ad ogni costo con lo scopo di uscire dalla dipendenza e affrancarsi del tutto, all'innovazione costante, al movimento per il movimento che permette di mascherare tutto, in particolare la stagnazione della specie. È per questo che viene vivamente rivendicata la conquista spaziale, che ha come corollario un forte aumento della popolazione. «La terra è la culla dell'umanità. Si può passare la propria intera vita in una culla?»<sup>123</sup> Dobbiamo uscire dalla nostra nicchia, servirci

fenomeni che, all'origine, l'hanno condotta ad uscire dal resto della natura, a rigettare la natura in sé stessa, che è possibile intraprendere un'altra dinamica di vita. Poiché è tramite questo che si può comprendere come si articola la negazione della natura e la repressione che deve essere rinnovata ad ogni generazione allo scopo che vi sia adattamento alla via adottata dalla specie. Ciò che Marx non ha compreso e che noi siamo costretti a fare.» «Forme, Réalité, Effectivité, Virtualité», *Invariance série V*, n° 1, p. 95, sul sito Internet.

<sup>123</sup> Frase di «Constantin Tsiolkovski, uno dei precursori della scuola cosmica russa» che «pubblicò nel 1903; *L'exploration de l'espace cosmique par des engins à réaction*», da cui è tratta. Cfr. «Un monde sans la City ni Wall Street», nel giornale *Nouvelle solidarité* che porta come sottotitolo una frase di Lazare Carnot: «Elevare alla dignità di uomini tutti gli individui della specie umana», che fa eco al desiderio di riconoscimento hegeliano. L'autore dell'articolo, Jacques Cheminade, è un sostenitore dell'accrescimento continuo della popolazione umana, di

della tecnica, della scienza per conquistare altri spazi, per poter negare la catastrofe e l'estinzione possibile che fonda l'oscurantismo scientifico. Si può sostenere perfino che si tratta di servirsi della scienza per negare il pensiero in quanto espressione della naturalità della specie, rientrando in totale contraddizione con quella che fu considerata come la sua dimensione liberatrice. In effetti c'è la tendenza a servirsi della scienza per mettere a punto delle tecniche di evasione che sono una forma estrema della copertura [*recouvrement*] nella fuga, e per negare i dati ricoperti, così come il pensiero che in qualche modo ad essa sfugge.

Detto altrimenti, il blocco nel quale la specie si è posta, risultante dall'evanescenza dei supporti, si trova mascherato, scotomizzato dalla dinamica del movimento per il movimento, che è un tentativo mistificato di ritrovare la continuità — il cui surrogato [*ersatz*] è l'autonomizzazione della forma capitale in coppia con l'esplosione della virtualità. Grazie al digitale tutto diventa virtuale. Virtualità e copertura sono legate. La ricomposizione del continuum si opera grazie al digitale, ma non ci sono delle discontinuità infinitesimali che provocano a lungo termine un malessere in cui l'individuo non può sentirsi in sintonia con il «continuum» che gli si propone? La virtualità con la digitalizzazione rende forse possibile influire a distanza sullo psichismo degli uomini, delle donne: guerra psichica e non più solamente psicologica.

La digitalizzazione si rifà ad una lunga storia. Si dice che sia stato Archita di Taranto, contemporaneo di Platone, il primo a considerare l'«uno» come un numero. Il che

uno sviluppo accelerato dell'energia nucleare, della colonizzazione della luna, che servirà da trampolino per la conquista di Marte, etc...

può essere interpretato dicendo che l'individuo era, fin da allora, potenzialmente digitalizzato, espressione del suo carattere discreto, quantitativo, a motivo del suo essere separato. Per diventarlo effettivamente fu necessario un lungo processo. In effetti l'Uno, nella sua ambiguità di essere allo stesso tempo il tutto, rifletteva una separazione non ancora pienamente vissuta, possedeva una sorta di trascendenza, e lo rendeva difficilmente riducibile. Il fenomeno del valore, e poi quello del capitale, lo fecero entrare nell'immanenza, come lo zero, entrambi supporti fondamentali per esprimere, ora, l'informazione.

Per l'uomo e per la donna, ridotti a un'entità, ogni sorta di protesi assicureranno il processo di vita, senza che egli, ella, abbia la pena di vivere; lui, lei, saranno solo un supporto. Saranno degli esseri formali esprimenti la virtualità e insieme garantendola, in quanto adeguati al continuum virtuale. Il virtuale, come la plastica, tende a sostituire e a ricoprire tutto. Con la sua plasticità costitutiva, per il fatto di risultare da un numero infinito di elementi discontinui che possono giocare gli uni in rapporto agli altri, esso permette una grande flessibilità che facilita la fluidità.<sup>124</sup> In un certo senso il mondo virtuale è un'espansione

<sup>124</sup> In *Capital et Gemeinwesen* ho insistito sul fatto che per principio [*d'entrée*] il capitale ricerca la fluidità. Attualmente questo concetto viene molto utilizzato da Zygmunt Bauman per caratterizzare i rapporti sociali, i rapporti tra uomini e donne, etc. Cf. per esempio: *La vie en miettes. Expérience postmoderne et moralité; L'amour liquide. De la fragilité des liens entre les hommes* [ed. it. *Amore liquido*: Roma-Bari: Laterza 2006, N.d.T.]. Da quest'ultima opera citerò: «La sconcertante fragilità dei legami tra gli uomini, il sentimento di insicurezza che essa ispira, così come i desideri contraddittori che questo sentimento provoca per rinsaldare — ma non troppo — i legami, è ciò che la presente opera tenterà di chiarire, di raccontare, di comprende-

del mondo plastico. Scrivendo ciò tengo presente la dinamica della speciosi, che ha bisogno di coperture [*recouvrements*] e di sostituzioni.

Così dobbiamo vivere il fondo dell'impasse *nella sua attualità* che è allo stesso tempo la via regia all'estinzione, il punto finale dell'erranza, l'immensa catastrofe nella quale ci troviamo, e percepire in cosa consiste l'inversione necessaria e il disvelamento, scoprire dei loro segni nel comportamento degli uomini e delle donne qui e ora.

La frase di Günther Anders che citeremo, che allude all'undicesima tesi di K. Marx su L. Feuerbach, esprime bene il vicolo cieco [*l'impasse*] nel quale si trovano quelli che ebbero (o hanno) parte nel movimento rivoluzionario che si dispiegò a partire dalla rivoluzione francese:

Cambiare il mondo non basta. Noi lo facciamo comunque. E, in larga misura, questo cambiamento avviene persino senza la nostra collaborazione. Nostro compito è anche di interpretarlo. E ciò, precisamente, per cambiare il cambiamento. Affinché il mondo non continui a cambiare senza di noi. E, alla fine, non si cambi in un mondo senza di noi.<sup>125</sup>

re.» Ed. Pluriel, p. 5. Sí, ma l'insicurezza non è da sola, c'è anche la paura dell'altro. Da cui si impone la possibilità di fuggire, ciò che si realizza se non si viene *attaccati*. A proposito della fluidità segnaliamo anche: *Le présent liquide. Peurs sociales et obsession sécuritaire e La vie liquide* [ed. it. *Vita liquida*, Roma-Bari: Laterza 2006, N.d.T.], che non ho letti.

<sup>125</sup> *L'uomo è antiquato*, cit. I testi di questo tomo [vol. II (*N.d.T.*)] sono stati scritti tra il 1955 e il 1979, e il tutto fu edito nel 1980. Questa frase, posta all'inizio del libro, prima della prefazione, opera secondo me come un avvertimento ai lettori. Il termine «*obsolescence*» traduce il tedesco «*Antiquiertheit*» che indica l'accesso in qualche modo allo stato dell'antiquato, che non ha più corso. Tuttavia nella sua esposizione

Anzitutto alcune domande riguardanti questa citazione. Il primo *noi* a chi si riferisce, all'insieme degli uomini? Il secondo *noi* è della stessa natura? Cosa implica interpretare? G. Anders ci propone in definitiva uno stornamento [*détournement*], dato che il cambiamento del mondo si effettuerà comunque secondo una necessità che può apparire come una fatalità, ma che è di fatto quella del meccanismo infernale, poiché egli ci dice che noi lo cambiamo in ogni caso, il che implica una grande dimensione incosciente che viene sottolineata dall'indicazione che esso cambia in gran parte senza di noi, ciò che suona come una parafrasi di quanto affermato da K. Marx a proposito dell'attività incosciente degli uomini e delle donne. Lo stornamento [*détournement*] consisterà in un'interpretazione che cambia di oggetto, non più il mondo ma il suo cambiamento, dinamica che K. Marx rifiutava. Lo stornamento [*détournement*] deriva in effetti dalla ripetizione coatta [*rejouement*]. Qui, esso si imporrà in maniera raddoppiata come quello della dipendenza. La minaccia che bisognava impedire di realizzarsi potrà allora essere eseguita: l'apparizione di un mondo senza uomini, senza donne. Infine, interpretare deriva ancora dal narrato, una narrazione ermeneutica che può risolversi in un racconto dello scongiuro.

ne l'autore va più lontano e pensa alla scomparsa stessa della specie e, prolungando il suo pensiero, si può suggerire che, in seguito, essa possa accedere al rango di fossile, il che implicherebbe l'attuarsi di una vasta discontinuità nel nostro divenire, ciò che non è impossibile. L'undicesima tesi di K. Marx su L. Feuerbach recita: «I filosofi hanno soltanto *interpretato* in diversi modi il mondo, ma si tratta di *trasformarlo*». Essa indica la necessità di passare dal racconto all'azione. Si può consultare anche Fulvio Torretti, *Lo sviluppo capitalista come autodistruzione della specie umana*, testo compreso nella raccolta *Macchine e utopia*, a cura di Marco Melotti, Ed. Dedalo, Bari, 1986.

**P**ER concludere sul tema della distruzione della natura e sull'occultamento sempre piú grande della naturalità di tutti e di ciascuno, ciascuna, mi riferirò ad un testo di M. Eliade<sup>126</sup> che riguarda, detto in sintesi, il rapporto della nostalgia, quello del momento che precede la separazione, con l'utopia, la riunificazione degli opposti, la fusione delle contraddizioni. Questo testo è interessante in sé stesso ma anche a motivo del fatto che fu scritto nel 1958, prima del grande sconvolgimento dovuto al movimento del Maggio-Giugno 1968 e quello conseguente alla rivoluzione innovatrice che ha attivato il movimento per il movimento, il quale permette di camuffare [*escamoter*] tutto.

Esso data quindi degli anni durante i quali si situa il momento determinante molto particolare del quale abbiamo parlato, e si presenta come una fenomenologia della speciosi. Vi si parla del trauma originario, di minaccia, di occultamento dei possibili, di dinamica dei contrari (contraddizioni) di cui quelli fondamentali, bene e male (il ciò che accade con i suoi effetti positivi o negativi), separazione e lacerazione.

Che cosa ci rivelano tutti questi miti e questi simboli, tutti questi riti e queste tecniche mistiche, queste leggende e queste credenze che implicano piú o meno chiaramente la *coincidentia oppositorum*, la riunione dei contrari, la totalizzazione dei frammenti? Anzitutto, una profonda insoddisfazione dell'uomo per la sua situazione attuale, per quella che viene chiamata la condizione umana.

<sup>126</sup>Si tratta di «Signification de la coincidentia oppositorum» che si trova in *Méphistophélès et l'androgynie*, Ed. Idées/Gallimard, pp. 176-178 [ed. it *Mefistofele e l'androgino*, Roma: Ed. Mediterranee 1971, N.d.T.], che ho citato negli *Scolies* di «Surgissement de l'ontose», *Invariance*, serie V, n° 4. Su Internet vedere Scolii 1.

L'uomo si sente lacerato e separato. Gli è difficile rendersi sempre perfettamente conto della natura di questa separazione, dato che a volte si sente separato da «qualche cosa» *di potente*, di totalmente *altro* da lui stesso; e altre volte si sente separato da uno «stato» indefinibile, atemporale, di cui non ha alcun ricordo preciso, ma del quale serba tuttavia memoria nel più profondo del suo essere: uno stato primordiale di cui godeva prima del Tempo, prima della storia. Questa separazione si è costituita come una rottura, tanto in lui stesso quanto nel Mondo. È stata una «caduta», non necessariamente nel senso giudeo-cristiano del termine, ma nondimeno una caduta, perché si è tradotta in una catastrofe fatale per il genere umano e assieme in un cambiamento ontologico nella struttura del Mondo. Da un certo punto di vista, si può dire che una quantità di credenze implicanti la *coincidentia oppositorum* tradiscono la nostalgia di un Paradiso perduto; la nostalgia di uno stato paradossale nel quale i contrari coesistevano senza ciò nonostante affrontarsi e in cui le molteplicità compongono gli aspetti di una misteriosa Unità. ¶ In fin dei conti, è il desiderio di recuperare questa Unità perduta, che ha costretto l'uomo a concepire gli opposti come gli aspetti complementari di una realtà unica. È a partire da tali esperienze esistenziali, scatenate dalla necessità di trascendere i contrari, che si sono articolate le prime speculazioni teologiche e filosofiche. Prima di diventare i concetti filosofici per eccellenza, l'Uno, l'Unità, la Totalità costituivano delle nostalgie che si rivelavano nei miti e nelle credenze, e si innalzavano nei riti e nelle tecniche mistiche. A livello del pensiero presistemico, il mistero della totalità traduce lo sforzo dell'uomo per accedere ad una prospettiva nella quale i contrari si annullano, lo Spirito del Male si rivela incitatore del Bene, i Demoni appaiono come

l'aspetto notturno degli Déi. Il fatto che questi temi e questi motivi arcaici sopravvivano ancora nel folklore e sorgano continuamente nei mondi onirico ed immaginario prova che *il mistero della totalità fa parte integrante del dramma umano*. Esso ritorna sotto aspetti molteplici e a tutti i livelli della vita culturale — altrettanto nella teologia mistica come nella filosofia, nelle mitologie e nel folklore universali; nei sogni e nelle fantasie dei moderni e anche nelle creazioni artistiche.

Mircea Eliade considera l'uomo attuale come quello di epoche molto remote e constata che è insoddisfatto, ciò che lo caratterizza sui generis. Questa insoddisfazione sembra sovrapposta alla percezione di una lacerazione e di una separazione. Ora, quest'ultima è in effetti la causa profonda dell'insoddisfazione. Egli è separato da qualche cosa, ciò che risuona in lui sotto forma di una lacerazione. La difficoltà di pervenire ad una percezione pienamente cosciente è dovuta ad una colpevolezza e alla sua rimozione, soprattutto della sofferenza che indusse la necessità di separarsi dalla natura. Poiché è da essa che egli si è separato. Essa è il supporto del numinoso soprattutto quando viene posta in continuità con la sovrannatura, ciò che non è accessibile con i sensi, ma del quale si intuisce più o meno profondamente la realtà. Il numinoso, come ha mostrato Rudolf Otto, affascina e spaventa, il che contribuisce ancora a velare la percezione di ciò in cui consiste la separazione. Questo numinoso proviene in effetti da una rottura di continuità tra natura e sovrannatura, il che fonda la sua esteriorità e allo stesso tempo la sua capacità di generare l'attrazione, l'aspirazione che esso esercita su uomini e donne: fascinazione e spavento. È il supporto di ogni divinità o entità spirituale.

È in rapporto a questo altro che egli si pone e col quale aspira a identificarsi, a imitarlo, a mimarlo. Al giorno d'oggi, secondo G. Anders, questo totalmente altro viene percepito nella macchina che egli desidera mimare, ma che suscita in lui la vergogna di non essere compiuto, una forma acuta di insoddisfazione, di fascinazione, di spavento dovuto alla percezione della minaccia di perdersi.

*Lo stato primordiale* è quello che precede la separazione, che corrisponde alla fase occultata, prima della decadenza, con il passaggio dall'eternità al tempo, che ha indotto nell'Uomo la necessità di dire ciò che gli accade in un racconto apotropaico, la storia. Due momenti si imposero quindi: quello che precede la messa in moto della rottura, e quello in cui essa si realizza effettivamente. Ora, quest'ultima, eccettuati dei momenti di accelerazione del fenomeno, si produce quasi insidiosamente rendendola pressoché incosciente. Da lí in poi, è solo in seguito a certe effettuazioni che ciò diviene cosciente e il trauma della separazione si riattualizza. Da cui le immense crisi che si producono quando si verificano delle discontinuità piú o meno profonde, fino a che, in quella che può apparire come una volontà di sfuggire al tempo, egli si fonda, si crea per cosí dire, grazie all'innovazione, in funzione del futuro, poiché questo, secondo Sant'Agostino, è all'origine del tempo. Ciò di cui l'uomo si sovviene è il suo essere originario, fortemente ricercato da diversi uomini e donne, come negli gnostici. Questo sta alla base di tutte le ricerche mistiche piú o meno integrate nelle diverse religioni. La mistica comporta attesa (rapporto con il futuro) e trascendenza che, a un dato momento, permette di accedere ad un im-

mediato, ciò a cui si aspira, il nume, che abolisca per ciò stesso la rottura tra natura e sovrannatura.

La rottura nell'uomo e nel mondo viene rivissuta periodicamente attraverso quella che Ernesto De Martino chiama crisi della presenza, la quale si presenta come un'immensa depressione in cui tutto svanisce, e dalla quale si esce grazie ad una sorta di creazione che può essere avvicinata ad una rinascita, e il tutto ad una malattia rivelatrice.

Ciò che fu occultato costituisce il supporto della nostalgia, di ciò che non si coglie ma che ossessiona. Nostalgia della comunità e della continuità tra uomini e donne e con la natura. Mircea Eliade parla di unità perduta, mentre si tratta di unione perduta. L'unità evoca il fare uno, divenire uno, e quindi l'esaltazione di un Uno che risulta in effetti dalla fusione (confusione) dell'Uno (unità) e della totalità, come quella ontologicamente ricercata tra la madre, supporto dell'insieme natura-sovrannatura, e il bambino (l'uomo, la donna in stato di derelizione). Questo divenire della perdita ha indotto un processo di conoscenza che fa intervenire la totalità (o l'Uno), la molteplicità e l'unità, il che è una riduzione. In un processo di conoscenza che non è più dominato dalla separazione, la comunità (Gemeinwesen) ingloba il tutto permettendo alla totalità, alla molteplicità e all'unità di partecipare. A livello della specie l'unità si afferma da lí in avanti come individualità-Gemeinwesen.

In realtà occorre comprendere come ciò che formava un tutto venne diviso e produsse dei contrari, quindi come si effettuò un acquisto che si pose dopo di allora come dato naturale. La fondazione dei sessi ne è un esempio probante. L'elemento unitario fondamentale della specie è la diade uomo-donna; la separazione in seno alle comunità ha poi

installato la nozione di sesso. L'uomo e la donna vengono separati (sostanza della parola sesso) poiché essi differiscono in quanto non hanno un sesso identico. Noi siamo d'accordo con M. Eliade: l'androgino rappresenta il fantasma dell'unione (e non dell'unità) perduta. È una fusione di due esseri e la fusione è l'espressione dell'ontosi, della volontà di sfuggire alla dipendenza annichilendosi in un tutto. Stessa dinamica per tutte le contraddizioni. Sesso, è una parola che racchiude una tautologia: essa designa e ratifica la separazione. Ma il mito dell'androgino esprime bene che la funzione del mito non è solamente di riattualizzare ciò che fu in illo tempore, come dice M. Eliade, ma di integrare ogni avvenimento ulteriore, come ha fatto in seguito ogni narrazione e anche la storia, che ha fortemente influito sulla specie, come fu anche il caso dell'omosessualità che si manifesta in un certo senso come una violazione dell'interdetto dell'incesto, della grande prossimità, e anche come una salvaguardia della continuità, dal momento che l'individuo non può più accedere all'«altro» in quanto tale ricostituendo artificialmente la diade.

Il mito, riattualizzazione, grazie al rito che gli è costitutivo, di un avvenimento in illo tempore, è necessario per sfuggire alla storia, così come i Guaraní utilizzano la violenza per impedire l'autonomizzazione del potere. Questa via di fuga [*échappement*] viene operata integrando, assorbendo il fatto nuovo, in una sorta di *Aufhebung* hegeliana; c'è il tentativo di frenare o persino di abolire la storia. Questo fenomeno si riattualizza anche quando il mito, in quanto narrazione predominante, è scomparso. In definitiva i miti, attraverso i riti, riattualizzano l'orrore iniziale, il rischio di estinzione, e tendono a integrare delle condotte

miranti a sfuggire ad essa. In seguito si è imposta una grande contraddizione e i riti non poterono più rappresentarla. Da cui il loro venir meno e poi la loro scomparsa e la trasformazione del mito in narrazione: favola, racconto, epopea, poesia lirica, romanzo, ma anche storia.

L'affermazione di un mito richiede irresistibilmente un rito che lo attualizzi, almeno simbolicamente, provocando l'effettuazione di una costrizione che impone il compimento di una gestalt.

**L**E narrazioni attuali, eredi del mito, inducono vaste rimesse in gioco [*rejouements*] e dei riti al fine di concretizzarle. Così nel XVIII secolo, momento di un'intensa fase di separazione, il mito della natura indusse il «rito» del «ritorno» ad essa; quello del buon selvaggio il primitivismo. Esso operò anche come tentativo di includere l'accaduto, il che causa l'ambiguità di numerose narrazioni che esaltano un ritorno alla natura, tanto più che molto spesso quest'ultima figura come un concetto che permette di giustificare l'accaduto della dominazione. Al giorno d'oggi lo sport, come l'arte, sono dei tali «riti», che devono mettere in evidenza la necessità dell'oltrepassamento, della produzione di un incremento, concretizzando il mito del progresso, mito del capitale e dell'Uomo capitalizzato. La letteratura e la filosofia operano piuttosto come racconti-miti. Il teatro, come anche il cinema e la televisione, si presentano come integrazioni del racconto e del rito, e quindi in quanto miti nel senso originario che non ci mettono più in rapporto con una realtà primordiale, ma con l'accaduto che tende a essere trasfigurato.

Si può dire analogamente che il desiderio dell'unione era quello di ristabilire una continuità tra la realtà attuale e

quella irrimediabilmente perduta, poiché divenuta inaccessibile. Questo desiderio ha condotto all'attuazione di diversi compromessi che si sono posti come balsami alla terribile ferita della rottura.

La confusione dell'Uno e del Tutto, riassorbendo i contrari, fonda le contraddizioni sorte nel corso dell'erranza, realizza un simile compromesso e opera come una copertura [*recouvrement*] che camuffa [*escamote*] la sofferenza della rottura. Essa ha operato, come ci indica M. Eliade, con la religione come con la filosofia e l'arte, ma viene portata avanti altrettanto grazie alla scienza, così che persiste il mistero della totalità, a volte designata anche come realtà, mentre con quest'ultima, sotto forma di cosmo, siamo in presenza di un'evidenza, dal momento in cui non siamo più nella separazione.

L'affermazione secondo la quale il «desiderio di recuperare questa Unità — perduta», «costringe l'uomo a concepire gli opposti come gli aspetti complementari di un'unica realtà» occulta [*escamote*] tutto un divenire: è la separazione dalla natura e quella in seno alla comunità, che fonda la dinamica dell'inimicizia e quindi l'insorgere dei contrari. Porre l'unità dei contrari e quindi ritrovare l'unione primordiale, l'unità perduta, torna a occultare [*escamoter*] tutta la dinamica del conflitto presente nel divenire dell'erranza. Il nemico è il supporto dell'altro e reciprocamente. L'uomo è alla ricerca del «totalmente *altro* da lui stesso» al fine di potersi confrontare con lui in una dinamica che G.W.F. Hegel ha descritto come quella del riconoscimento. Per essere riconosciuto egli ha sempre bisogno di trovare un nemico potente, e se non lo trova se lo inventa. L'uomo in quanto maschio ha inventato la donna come suo altro costitutivo e co-

stituente, e l'ha posta come un nemico che si odia e che si ama (ciò che è il supporto di ogni nemico), permettendogli di esaltare la sua virilità, proprietà inventata, per quanto fondata su un dato naturale, il che porta, e ciò persiste anche oggi, alla messa in atto di orrori di ogni sorta. Ora, questa inimicizia è per così dire un'inimicizia ricoprente, che maschera quella fondamentale, fintanto che persiste la repressione parentale, nei confronti della madre. In altri termini, la ricerca di un nemico implica spesso un occultamento, un mascheramento e quindi una mistificazione.

La nostalgia è quella «di uno stato paradossale» in rapporto a qualcosa che è stato perduto, ma anche quella di un topos supporto del paradiso. Da cui, nel corso di un lungo periodo, il suo rapporto con la preponderanza della proprietà fondiaria, quindi con la terra, la natura. Essa persiste durante il periodo di sviluppo del fenomeno valore nella sua fase verticale, e la realizzazione dell'unità superiore può apparire come la mistificazione di quella dell'unità perduta, in particolare in Cina. A livello dell'individuo, la nostalgia si accompagna con l'attivazione, più o meno pronunciata, di uno stato ipnoide.

Poi, con il decollo del movimento del valore nella sua fase orizzontale, in particolare con il denaro in quanto moneta universale, comincia ad affermarsi la ricerca dell'utopia, in cui la proprietà fondiaria, attraverso la nozione di topos, è ancora importante. Con la fase di dominio formale del capitale nel processo di produzione immediato, è quella della rivoluzione, che include il desiderio di un ritorno ad uno stato anteriore e quindi l'importanza del passato, ma è il futuro che viene privilegiato. Tuttavia utopia e rivoluzione sono gravate di nostalgia. Va notato che qui si è in

rapporto non solamente con il valore e il capitale, ma con il lavoro e la sua antropomorfosi.

Nella fase del dominio reale del capitale nel processo di produzione totale, la separazione si impone ancor piú. La proprietà fondiaria e quindi la natura, scompaiono e cosí pure il lavoro; il legame con il passato tende a svanire, da cui la scomparsa della nostalgia. Essa può reimporci durante delle «crisi» come nel giugno 1848 o nel maggio '68. L'antropomorfosi del capitale è correlativa al predominio del futuro: la formazione di una nuova società o la realizzazione della comunità umana ne fanno parte. Si può dire che vi è stata produzione di un'utopia, quella del capitale come ha affermato G. Cesarano.<sup>127</sup> In compenso le distopie come *1984* di G. Orwell o *Nous autres* di Zamjatin [ed. it. *Noi*, presso diversi editori, N.d.T.], si presentano come modi di scongiurare ciò che avviene o che dovrà avvenire. Esse segnalano che il topos della realizzazione è ormai conosciuto, è il nostro mondo, come nel caso anche dell'utopia capitale. Da lí in avanti la nostalgia e l'utopia perdono un elemento che avevano in comune, l'inafferrabilità del topos, correlativa a un certo ancoraggio della specie nella sua erranza, che designa forse, con ciò, il suo punto d'arrivo.

A dispetto dell'inflazione nell'utilizzare il termine, la rivoluzione subisce un'eclissi totale e cede il posto all'innovazione. La separazione è compiuta. Ciò che conta è ciò che viene fatto, che si realizza, che si innova. La dissociazione dei contrari viene occultata [*escamotée*] e si impone un tentativo di fondare un divenire unilineare per uno sviluppo continuo, durevole, grazie ad una moltitudine di protesi, con una specie fuori natura che cerca cosí di risolvere il problema

127 Giorgio Cesarano, opera citata.

della sua insaziabilità senza potervi mettere fine, di compensare, di nascondere [*recouvrir*] il suo complesso d'inferiorità. In questo senso si ha la fine della storia, non perché qualcosa si sarebbe realizzato, un obiettivo raggiunto, ma a causa della discontinuità con la narrazione — la sua forma e il suo contenuto — così come essa si è imposta fino a adesso. Ora, la narrazione proviene in gran parte dagli oppressi,<sup>128</sup> presso i quali l'insoddisfazione è più appariscente e affermata; con l'innovazione sono piuttosto i dominanti — quelli che hanno più mezzi per nascondere [*recouvrir*] e che integrano al meglio il divenire di separazione sul quale essi si fondano — che elaborano la narrazione (il marketing).

Il «tutto è possibile» del sogno utopico si impone grazie alla combinatoria e all'innovazione che genera insieme la moltiplicazione delle discontinuità riassorbite in seguito da quest'ultima, e la loro cancellazione nella misura in cui esse fanno ostacolo alla realizzazione dei possibili. Da cui la moltiplicazione dei sessi e la combinatoria sessuale, e allo stesso tempo la cancellazione delle loro differenze. La volontà di realizzare il desiderio di non essere più dipendenti conduce a tirare in ballo un fenomeno di ordine paleonto-geologico: la riproduzione sessuata includente la sessualità, che è un fenomeno di unione (alla base, quella di due nuclei) dapprima tramite una frammentazione, ponendo la riproduzione da un lato e il godimento procurato dalla sessualità dall'altro, frammentando la sessualità in etero, omo e transessualità e cercando di estenderla (aumento dell'ampiezza della combinatoria) ad una sessualità trans-specifica rimuovendo la barriera tra le specie, ad una cybersessualità, ad una sessualità con le macchine. È l'er-

128 Problema della tradizione, della cultura degli oppressi (vedi nota 121).

ranza totale nella quale la specie si perde, scompare, per quanto essa creda di persistere, persino di imporsi nel flusso artificiale. Essa pensa per esempio di utilizzare le macchine per poter uscire dall'insoddisfazione, mentre è lei che diviene il supporto allo sviluppo delle macchine. Si ha l'impressione che con l'aiuto degli scienziati la specie tenda, con una manovra apotropaica, a cancellare la sua origine sessuata, supporto di una minaccia.

**C**I troviamo ormai in un al di là del fenomeno della rivoluzione che si è imposto a partire dal periodo del dominio formale del capitale nel processo di produzione immediato. La rivoluzione è stata in rapporto con il movimento di quest'ultimo, presentandosi dapprima come politica con un contenuto sociale, poi tecnica al momento dell'accesso al dominio reale del capitale, e si è parecchie volte riproposta. Il capitale ha progredito tramite rivoluzioni. Il movimento operaio ha cercato di deviare [*détourner*] la rivoluzione trasformandola in rivoluzione sociale, così come ha cercato di deviare [*détourner*] il capitale.<sup>129</sup> Questo al di là si è imposto a partire dalle rivendicazioni del movimento di Maggio-Giugno 1968 che pose il «tutto è possibile» e la necessità di realizzare tutti i desideri. Schematicamente si può dire che il movimento del capitale prende alla lettera le rivendicazioni di allora e, grazie all'innovazione, tende a realizzare la Grande resurrezione di Alamut, e il tentativo simile di rendere effettivo il paradiso sulla terra degli eretici cristiani della Bohème del XIV secolo. È il complemento al sedicente allunaggio del 1969, che mirava a recuperare l'immaginazione.

<sup>129</sup> Questa affermazione verrà esplicitata nel capitolo *Le mouvement du capital*.

Il nostro divenire si situa al di fuori di ogni rivoluzione poiché noi non abbiamo nemici e operiamo fuori dalla nostalgia e dall'utopia.

Se il mito mirava alla riconciliazione dei contrari, esso si realizza attualmente in un'immensa logorrea che ripete instancabilmente la volontà della specie di distinguersi, quando invece essa svanisce, diviene obsoleta, inutile, estremamente nociva.

Tutto quello che era dell'Uomo si perde. Come reazione si cerca di insegnarlo (a un'età la più bassa possibile) e di simularlo, da cui di nuovo l'inflazione della logorrea. Lo sradicamento è totale. Non ci può più essere utopia, più nessuna ricerca di un luogo ove sfuggire alla minaccia. Il tempo stesso perde di consistenza, non essendo più il supporto del denaro, e l'ucronia svanisce. Restano solo delle informazioni che è lecito manipolare.

Homo sapiens dice la sua obsolescenza attraverso tutte le sue produzioni materiali e immateriali, e il discorso autonomizzato dell'economia dà forma a tutte queste produzioni, e anche al rapporto tra gli uomini e le donne e degli uni e delle altre con i resti della natura. È il regno della virtualizzazione, nel quale una realtà è come in sospensione, celata, ed è grazie alle diverse tecniche che si tende a renderla tangibile, e in cui i supporti divengono sempre più immateriali, mentre la concretezza resta inghiottita sotto la massa delle mediazioni. L'essere naturale della specie, come di ciascuno dei suoi membri, può manifestarsi solo attraverso degli atti violenti, il che è in contraddizione con la sua realtà e mantiene un'immensa confusione, ripetizione coatta [*rejouement*] di quella originale.

Certo, questo è uno schema di quello che è avvenuto, dato che in effetti tutto coesiste ancora grazie alla combinatoria, con l'innovazione che prevale su tutto ed orienta anche questa.

Ma il passato è tenace e si può vedere fino a che punto esso si impone sempre tramite, per esempio, il mito del debito, che implica il rito del riscatto o dell'estinzione, per ricominciare tutto. Esso ha implicato anche il rito del sacrificio. L'autodistruzione della specie può costituirne uno.

Le ripetizioni coatte [*rejouements*] che la colpiscono assieme ai suoi componenti, reimpongono il passato. È quindi possibile cogliere ciò che si è prodotto insidiosamente nel corso dei millenni condensandolo in qualche modo per dargli forma e consistenza al fine di potersene liberare, più esattamente al fine di liberarsi dagli effetti che esso ha generato in noi. In nessun caso deve imporsi la sacralizzazione, tanto più che l'illo tempore viene caricato di un interdetto, quello della rimessa in discussione. Ogni volta che una credenza, per esempio, deve essere sottratta ai dubbi, il suo fondamento viene radicato in una data origine. Così nella religione cristiana, i dati del dogma e l'esistenza dei miracoli vengono messi al sicuro nell'origine e, ora, questi ultimi non hanno più luogo. In definitiva la vita della specie si è svolta tra la nostalgia, espressione di un blocco e fonte di depressione, e l'utopia, espressione di una uscita dal blocco e fonte di mania, di megalomania. Ormai nostalgia e utopia sono sorpassate e, grazie all'innovazione, un'immensa copertura [*recouvrement*] si impone occultando [*escamotant*] la distruzione della natura, l'obsolescenza dell'Uomo e il fatto che niente è stato risolto. Allo stesso modo viene aggirata [*esca-*

*motée*] la questione di cosa fare. La specie vive l'inerzia di un divenire che essa non padroneggia in alcun modo.

Tale è la situazione che impone l'inversione.

**È** ORA possibile abbozzare come si presenta la dinamica di inversione/disvelamento<sup>130</sup> — che si può designare anche come inversione ed emergenza, potendo questa essere considerata come il contenuto del disvelamento — che necessita di un cammino/processo [*cheminement*], preparato da quello di abbandonare questo mondo, che deve permetterci di renderci atti a cogliere e a percepire la naturalità e nel corso del quale si produrrà l'emergenza di un nuovo essere. Questa inversione, ricordiamolo, si impone in seguito ad un disvelamento conseguente alla percezione profonda di un vicolo cieco [*impasse*], di un blocco, che forza l'individuo a trovare una soluzione fuori dal campo di ciò che egli ha vissuto fino ad allora e, a partire da lí, diversi disvelamenti si opereranno rivelandogli i possibili mascherati abitualmente dalla copertura [*recouvrement*] e dalla riduzione che egli ha subito da bambino, così come quelli degli uomini e delle donne suoi contemporanei e contemporanee, conducendolo ad accedere alla dimensione individualità-Gemeinwesen. Ciò è altrettanto vero a livello dei gruppi, delle collettività.

130 Ciò che segue può essere solo l'avvio di uno studio, anzi un semplice enunciato delle diverse questioni che intervengono nella dinamica di inversione. Esse sono di grandissima ampiezza e necessitano, per essere esposte sostanzialmente, di una maturazione nel corso del cammino/processo [*cheminement*]. La loro esposizione risulterà da un'unione di gesto e parola, di pratica e teoria, attività, narrazione; quanto meno è ciò che sarà ricercato.

Camminare/procedere [*cheminer*] fuori da questo mondo non è piú sufficiente poiché conviene operare come se esso non esistesse piú per il fatto stesso che ha perduto il suo significato, la sua necessità. Si possono solo indicare i fondamenti del nuovo comportamento necessario per questo altro modo di camminare/procedere [*cheminer*], la cui base essenziale è la cessazione di ogni forma di repressione, parentale o sociale.

Come si può inquadrare una dinamica di vita nella quale la repressione non si imponga piú, dal momento che si è percepita la sua immensa nocività e i suoi fondamenti originari? Qui sta il punto determinante, dato che la repressione fonda il nostro psichismo e il nostro mondo circostante, il nostro ambiente, poiché c'è repressione della natura. Repressi, noi evolviamo in un mondo represso e in una natura repressa. Per invertire il nostro comportamento occorre invertire tutte le relazioni tra gli uomini e le donne e tra la specie e la natura. Lo psichismo nel suo senso piú ampio è ciò che ci presentifica e ci permette di attuarci, di renderci effettivi in ogni momento, nel mentre che siamo in grado di registrare gli effetti impressi in noi dall'ambiente in cui evolviamo, che non si limita al nostro mondo circostante immediato. L'inversione permetterà il disvelamento dell'individualità-Gemeinwesen e di Homo Gemeinwesen e, nell'immediato, essa consiste nella dinamica di determinarsi in rapporto alla loro emergenza e non in rapporto alla catastrofe, e all'estinzione possibile.

Camminare/procedere [*cheminer*] affermando la propria potenza di vivere e il proprio amore, che non si limita a uno o ad alcuni esseri particolari. Perciò non si pone in al-

cun modo la questione della presa del potere e quella della seduzione.

La dinamica essenziale mira a ritrovare la continuità e a mettere fine alla separazione, risultante dalla repressione, che opera attualmente a tutti i livelli, all'interno come all'esterno degli uomini e delle donne. Non si tratta di una semplice inversione, per esempio di riunire ciò che è stato separato e di fare il contrario di ciò che è avvenuto, poiché si tratta di rivelare ciò che fu occultato [*escamoté*], scotomizzato, lasciato dormiente. Essa si dispiega in un immenso disvelamento irraggiante.

La fine della repressione si opera quando si accetta la naturalità e quindi la spontaneità (anzitutto quella del bambino), la concretezza e l'immediatezza. La messa in continuità diviene possibile poiché essa implica di ritrovare l'immediatezza, l'apertura, e quindi l'accettazione della spontaneità, e di eliminare la riflessività nei campi in cui essa non ha luogo ad essere e in cui si è imposta a causa della repressione. Si accede alla concretezza. I supporti necessari alle mediazioni scompaiono permettendo la partecipazione, che implica l'assenza di costrizioni, con la presa in conto dei dati «esterni». Non si ha bisogno di isolare un elemento, una cosa, un essere, per operare un'indagine. La parte non è separata dal tutto, anche se essa ne è distinta (punto di riferimento); i due vengono vissuti simultaneamente.

Nessun supporto altro dalla naturalità in ciascuno, ciascuna di noi, che si tratta di ritrovare, rivelare, e la natura, che bisogna aiutare a rigenerarsi da quando si è imposta la separazione. Per quanto riguarda la naturalità, essa non si manifesta più a causa dei traumi iniziali subiti, della repressione e di diverse coperture [*recouvrements*] e dei tentativi

di sfuggirla e di elaborarsi nell'artificialità, nella meccanica. Degli shocks, che rimettono in discussione la dinamica attuale, possono favorire la sua emersione, ma perché questo sia efficace è necessario che un minimum di positività si riveli per formare un'«ambientazione» che le procuri basi stabili e conferme.

Essendo tutti i fenomeni specio-ontosici innestati su dei fenomeni naturali, un'inversione del comportamento implica l'ampio disvelamento di quelli che furono stornati [*détournés*]. Così facendo ci è possibile ritrovare la dimensione naturale presso gli uomini e le donne del passato e, tramite ciò, una continuità al di sotto di tutte le coperture [*recouvrements*] e di tutte le escrescenze specio-ontosiche, nel sottofondo delle storie, delle narrazioni, in quanto modi per scongiurare un trauma, a dispetto di tutte le discontinuità che si sono manifestate nel corso dei millenni, e che noi non vogliamo assolutamente nascondere [*escamoter*].

Di conseguenza non si ha di mira una ripartenza da zero, né una dinamica del fare tabula rasa, né un ritorno ad uno stadio anteriore dato, ma ci si disfa di ciò che è stato prodotto per sopravvivere nell'erranza, la speciosi. Non si nega nessuno e, altra forma di espressione della continuità, si afferma il rapporto con il phylum, quello che si caratterizza per il rifiuto della domesticazione. Si opera a partire da ciò che è accaduto e si afferma ciò che si desidera e, da lí, la nostra azione mira a raggiungere lo scopo: la Gemeinwesen, la comunità degli uomini, delle donne con tutti gli esseri viventi. Non si predica il ritorno ad uno stato iniziale, altrimenti si reinstaurerebbe l'irrazionale che si impose allora. Non si crea niente né si innova, ma ci si dedica a svelare ciò che fu camuffato [*escamoté*], scotomizzato, occulta-

to: la naturalità. A partire da lí potrà instaurarsi un altro mondo, e un'altra specie evolversi. Così non si ricercano dei supporti nella società-comunità attuale per raggiungere il nostro obiettivo, ciò che sembrò possibile ai marxisti, per i quali il comunismo doveva in qualche modo nascere in seno alla società capitalista.

Non ripartire da zero significa che ci si apre a tutto il divenire di erranza, e che non si nega tutta la positività affermatasi nel suo stesso seno, ed è importante dare rilievo a tutto ciò che si è acquisito di conoscenza di sé, della specie, della natura, del cosmo, che si rivelerà pienamente, d'altronde, nel corso del cammino/processo [*cheminement*] di inversione.

La messa in continuità è realizzabile solo se noi ritroviamo l'eternità come quadro e sostanza della vita, come dato immediato. Reciprocamente, vivere nell'eternità è vivere la continuità, in continuità, accedere all'evidenza, alla pienezza e alla certezza, perché l'eternità corrisponde all'espressione piú profonda della non separazione.<sup>131</sup>

La dinamica di separazione dal resto della natura ha condotto la specie a vivere e a concepire secondo il separato e, per questo, a inventare il tempo, strumento per investigarlo e allo stesso tempo per ricostituire una totalità.<sup>132</sup> È attraverso la sua attività di essere che si separa, che in una lenta maturazione venne prodotto il tempo, soprattutto in quanto supporto delle diverse lacerazioni legate ai traumi su-

131 La base del nichilismo è l'assenza di continuità, che viene ripetuta [*rejouée*] rompendo, annichilendo.

132 Lo studio condotto da Francis Kaplan nel suo libro *L'irréalité de l'espace et du temps*, Les Éditions du Cerf, 2004, ci conferma nel nostro approccio d'indagine sull'argomento dello spazio e del tempo.

biti, tutti in rapporto alla separazione. Ciò si percepisce molto bene in Sant'Agostino per il quale l'eternità è un eterno presente al quale si accede tramite la morte. Per lui il tempo esprime la dipendenza. Esso proviene dal futuro e questo risulta dall'attesa, mentre il passato dal tempo che si accumula, dal quale non ci si può separare e che incide su di noi costantemente. L'eternità, eterno presente, rivela di essere lo stato in cui lui non è minacciato, poiché non può essere colpito, e in cui accede al godimento più sublime, la contemplazione di dio. Tutto ciò risulta dal suo rivissuto del blocco, dal quale si può dire che egli esce producendo il tempo, strumento manipolabile dalla rappresentazione, e sostituendo l'eternità reale,<sup>133</sup> nella quale tutto è divenire, con un'eternità rappresentata nella quale tutto è fissato. Grazie a questa sostituzione egli sfugge alla minaccia e accede alla sicurezza poiché, insisto, se l'eternità reale si presenta come ciò che non è affetto [*affecté*], essa è costituita da molteplici affezioni [*affectations*] essendo un perpetuo divenire.

Grazie al tempo la specie ha potuto vivere la sua erranza evitando di perdersi, poiché esso fu il supporto per l'attivazione di diversi punti di riferimento.<sup>134</sup>

<sup>133</sup> La disgrazia della specie fu di abbandonare l'eternità separandosi dal resto della natura, dedicandosi ad inventare il tempo, che essa vuole tuttavia costantemente abolire. «Potrei dare un'altra definizione della follia: l'impossibilità di posizionarsi nell'eternità». *Invariance*, serie V, n° 5, p. 56.

<sup>134</sup> Uno studio del tempo e delle diverse sue concezioni fuoriesce dai limiti della nostra esposizione poiché si tratterebbe di riprendere l'indagine sulle differenti comunità successive nei loro rapporti con la natura e il cosmo. Sarebbe interessante mettere in evidenza l'esistenza del tempo, quello ciclico, in seno all'eternità rappresentata come eterno ritorno, e il passaggio allo sfuggire da esso, il tempo lineare, quello che si rapporta con il valore, con il capitale, il tempo degli

Ma ciò avvenne non senza una contropartita mutilante, poiché il tempo e lo spazio si sono imposti come forme a priori del rinchiudersi [*l'enfermement*]. Il tempo è uno strumento divenuto autonomo che pesa in quanto costrizione sugli uomini e le donne.

Vivere l'eternità permette non soltanto di accedere alla certezza, alla partecipazione, alla pienezza, ma di vivere concretamente la continuità a motivo della scomparsa della scissione potere/amore. L'autonomizzazione del potere ha reso possibile una rottura che ha inflitto un'immensa ferita generante il bisogno inestinguibile di consolazione, ma anche quello del perdono. Essa ha prodotto analogamente un'immensa riduzione nella dinamica di affermazione di sé

scienziati. La parentela tra questo tempo e il capitale si rivela attraverso il fenomeno della fuga in avanti [*échappement*]. Ma già era stato detto: «il tempo è denaro». ¶ Infine è difficile separare il tempo dallo spazio, e si comprende la teorizzazione attuale dello spazio-tempo. Per parlare del tempo Sant'Agostino faceva appello all'estensione. Lo studio della sua opera, come di tanti altri teorici, ci permetterà di mettere bene in evidenza non che cos'è il tempo, che è secondario, ma come si è strutturata la speciosità che necessita tanto dei dati materiali reali — supporti in qualche modo dei dati teorici — quanto dei fatti psichici, reali ma immateriali. A questo proposito l'attesa, l'incoazione [*inchoation*], la procrastinazione sono dei fenomeni psichici che intervengono nella produzione del tempo. Essi divengono delle concretizzazioni del tempo, del tempo che è una modalità sofferente del vivere. ¶ L'attesa induce ad astrarsi da tutto per porsi nella dinamica dell'ottenimento di qualche cosa, posta nel futuro. Tutto svanisce; non resta che la linearità tra questo momento e quello a venire. Tutto si svuota, resta solo il tempo che diventa una prigioniera. Tuttavia l'attesa può essere un momento di godimento di ciò che dovrà accadere, ma allora essa si afferma soprattutto in quanto anticipazione, essa stessa riflesso possibile di un'impazienza. Teniamo soprattutto conto della sua trasformazione ontologica che interviene nella genesi del tempo.

in rapporto allo spossamento del potere per la maggioranza degli uomini e delle donne.

La certezza, l'aderenza al continuum, all'eternità, non elimina il dubbio in quanto momento di indagine, come una certezza sospesa, un distaccarsi per meglio apprendere, vedere.

Il modo di vivere l'eternità, la continuità, è la partecipazione che implica l'evidenza del vivere e il non rinchiudersi [*enfèrment*], una ricostituzione dell'emergenza in seno al fenomeno vita. Vivere è affermare una presenza, anche per posizionarsi (rapporto con l'essere in situazione). Essere in grado di irraggiare una modalità d'essere affermandosi a partire da un potenziale, quello della naturalità, anche se pervertita, deviata [*détournée*], che cerca periodicamente di imporsi, tale è l'individualità che mira ad affermarsi in quanto Gemeinwesen. Più precisamente, l'individualità si manifesta come attitudine a porsi in quanto momento di emergenza e di unità percepibile del fenomeno vita.<sup>135</sup> Nel mentre che vi è emergenza si effettua un radicamento, tanto nel luogo di nascita quanto in luoghi sempre più vasti a misura del divenire. Metaforicamente l'uomo è un albero ambulante. Non è un logo ma una metafora. Insisto su quest'ultimo termine poiché esso ci segnala, in funzione della sua etimologia, il possibile del portare altrove. La metafora implica la continuità e la partecipazione.

135 «Individualità: Attitudine a porsi in quanto momento di emergenza e di unità percepibile del fenomeno vita. ¶ Per tendere ad evitare qualsiasi riduzione, io parlo di individualità-*Gemeinwesen* per significare che non vi è separazione tra le due, né a fortiori opposizione. L'individualità ha la dimensione Gemeinwesen, per il fatto stesso della sua emergenza, non seguita da una separazione, ma dal mantenimento della partecipazione al fenomeno vita». *Glossaire*

Si tratta di un'emergenza che non implica alcuna separazione. Essa si compie in relazione con i genitori, soprattutto la madre all'inizio, ma ugualmente con tutte le persone vicine. In modo tale che il bambino può accedere alla percezione di sé stesso e del tutto che lo circonda, ciò a cui egli partecipa. Nessuna fusione, né confusione interviene, perché egli è accolto, come direbbe Lucien Lévy-Bruhl, con le sue partecipazioni. Perciò non può più essere questione dei limiti necessari al modo di percezione dell'individuo separato, imposti dalla repressione che per realizzarsi ha bisogno di una delimitazione del suo oggetto.

**L**A madre, in una relazione fusionale, può astrarre il bambino e porlo fuori dall'ambiente in cui è nato, separarlo dalle sue appartenenze. Quest'ultimo, tagliato, separato, sopravvive accettando questa fusione che lo confonde. Egli privilegerà la continuità con sua madre privandosi di quella con il mondo, la natura. Gli sarà difficile entrare in relazione con quello che Harold Searles chiama il contesto ambientale non umano. La fusione è un'appropriazione, una affezione [*affectation*] totale del bambino. Egli è talmente affetto [*affecté*] che non può più essere sé stesso. L'emergenza risulta inceppata e l'essere sarà in qualche modo creato dalla repressione.

Se avviene una rottura troppo dolorosa tra il bambino e i suoi genitori allora la natura, e anche degli elementi inorganici, inerti, operano come supporti d'esistenza, dei fondamenti della sua realtà, permettendogli allo stesso tempo di esprimere perpetuamente ciò che ha subito. Del modo in cui tutto ciò interviene nella schizofrenia abbiamo parlato a proposito dell'oggettualizzazione.

Se il bambino viene considerato con indifferenza, alla stregua di ogni altro elemento che entra nel processo di vita dei genitori, egli viene rinviato ad un indifferenziato che provoca in lui un'insicurezza e un'instabilità del sé. Su cosa si appoggerà per essere riconosciuto? Qui si origina la terribile dinamica del riconoscimento su cui ci ha intrattenuto G.W.F. Hegel, alla quale desidero apportare un'aggiunta. Il riconoscimento si realizza tramite la signoria (il padrone) o tramite la servitù (lo schiavo) perché in entrambi i casi non c'è indifferenza e ciascuno, il signore come il servo, è significato, e il loro antagonismo dà «senso alla loro esistenza».

L'instabilità del sé, l'insicurezza, provoca per compensazione il fanatismo, lo spirito partigiano, il rifiuto dell'altro, il riconoscimento tramite il rifiuto.

Ma la concezione che vorrei esporre va, io credo, più lontana e non è stata ancora formulata, per quanto io ne sappia. Io penso che noi, gli esseri umani, siamo abitati dall'angoscia — generalmente non consapevole o portata alla coscienza da delle circostanze eccezionali — non solo di regredire ontogeneticamente, allo stadio infantile o intra-uterino, per esempio, ma anche più lontano, ad uno stadio animale, vegetale o inorganico. Questa angoscia si fa particolarmente intensa, se devo credere alla mia esperienza, nella nevrosi e nella psicosi e soprattutto in quest'ultima.<sup>136</sup>

<sup>136</sup> Harold Searles, o.c. p. 170. Si può a questo riguardo evocare la coazione a ripetere di S. Freud. Lì il soggetto è per così dire passivo. Tuttavia io penso che intervenga un altro elemento che è in rapporto con il desiderio di vivere la totalità. In questo caso non c'è regressione ma un'integrazione filogenetica o anche cosmica. L'interferenza di questi dati con la regressione di cui parla H. Searles spiega la complessità del fenomeno.

L'angoscia sorge con la rottura della continuità, trauma fondamentale dell'emergenza. H. Searles aggiunge alla pagina seguente:

La tesi di cui ora si tratta potrebbe formularsi così: l'utilizzo abituale, di fronte all'angoscia ricorrente o cronica, di questo particolare mezzo di difesa del sé che consiste in una de-differenziazione, o una regressione ad uno stato di fusione soggettiva con il mondo non umano, interferisce più di altri mezzi di difesa del sé, come l'intellettualizzazione per l'ossessivo o la drammatizzazione per l'isterico, con lo sviluppo e il mantenimento del sentimento di appartenere all'umanità, di avere un'identità di essere umano.<sup>137</sup>

Pertanto non si tratta solo, come egli ha d'altronde affermato, dell'essere umano in rapporto ad altri esseri umani, ma dell'essere umano in rapporto al non umano. Comunque sia, prevalgono sempre un'instabilità, un'incertezza, mentre la regressione è ricerca di supporti di continuità al fine di sopravvivere. Essa può includere anche un'illusione, quella di ripartire da zero.

Per concludere sul fenomeno della regressione, conviene considerare che più si regredisce e più si va incontro all'*Unheimlich*, l'inquietante familiare. In effetti, regredendo si accede a ciò che ci è familiare, la nostra propria emergenza, e si constata che essa è sempre affetta [*affetée*], a diversi gradi, da degli elementi estranei che possono costituire lo straniero in noi.

Dire che l'angoscia è presente in ciascun essere umano, evoca l'osservazione di G. Bateson:

<sup>137</sup> Citato da H. Searles, o.c., p. 40, in nota. Egli indica che è estratto da *Communcation — The social matrix of Psychiatry*.

Sembrerebbe che i fenomeni rilevanti della patologia siano in realtà piú semplici, piú generali e piú ricorrenti di quelli che derivano dalla normalità e dalla buona salute.

Ora, egli ha messo in evidenza, nell'insorgere della schizofrenia, il ruolo del double-bind e del dilemma. L'inceppamento dell'emergenza crea il dilemma: essere umano o non esserlo — espresso da W. Shakespeare con *essere o non essere*, come anche l'ingiunzione paralizzante (*double-bind*): «sii umano»; essa porta alla perdita dell'evidenza. Ricordiamo che per uscire da un dilemma, che pone una dissociazione cognitiva, l'individuo può adottare una pratica totalmente in rottura con quella con la quale aveva finora operato.

L'affermazione, dato immediato e concreto, che esclude ogni dipendenza, è possibile solo se è stata bloccata la dinamica dell'inimicizia derivante dall'impronta [*empreinte*] della minaccia. La dinamica di non avere nemici implica, come complementare, quella di percepire [*ressentir*] il motivo per cui certe persone possono fondarci in quanto supporti di inimicizia. Quest'ultima non può essere imputata unicamente ad una malignità da parte loro, né semplicemente attribuita alla dinamica inconscia di tendere a porre l'altro come nemico. Noi celiamo, inconsciamente, nel nostro comportamento degli elementi atti a suscitare nell'altro un disagio che può operare in quanto supporto per porlo come nemico. Ed è qui che si impone il meccanismo infernale. Così, per esempio, una persona che, detto in breve, è dominata dallo schema di sentirsi minacciata, tenderà a manifestarsi inaccessibile, del tutto invulnerabile, separata dagli altri per non essere affetta [*afféctée*]. Così facendo, essa in definitiva apparirà come totalmente altra, supporto, per l'appunto, per essere considerata come nemi-

ca, permettendo la riattivazione dell'impronta [*empreinte*] della minaccia.

Perciò, con l'abbandono di questa dinamica, si manifesta la fiducia, espressione della messa in continuità, dell'apertura e del non rinchiudersi [*enfermement*] (assenza di solipsismo). Non ci sono più nemici, spesso necessari in quanto supporti del riconoscimento e perché c'è un'assenza, o quanto meno mancanza di certezza di sé, che rende fragile l'essere il quale si sente rapidamente minacciato. Non si ha più bisogno di nemici né di riconoscimento per il fatto stesso che è scomparso il suo substrato, il suo supporto, il movimento economico che si è sviluppato a partire dalla pratica del dono e del *potlâch*.

L'apertura è più che il contrario della repressione, generatrice di riduzione e di negazione, come anche della rimessa in questione (una forma di interrogazione), ed è operatrice contro il nemico esterno e il nemico in noi, la natura. Se non ci sono più nemici, la creazione di un mondo artificiale al fine di proteggersi, diventa inutile. Ma ciò non nega la necessità di proteggersi dai pericoli in relazione ad altri esseri viventi, a fenomeni naturali e cosmici. Si opera secondo il non agire, vale a dire che l'agire avviene in partecipazione con la natura, il cosmo, in maniera tale che l'azione non appare come un intervento intrusivo gravato da una carica [*charge*] di inimicizia. Evidentemente ciò è possibile solo se si verifica simultaneamente una grande diminuzione della popolazione umana, insieme all'accrescimento dell'ambito della natura selvaggia (*Wilderness*), con gli uomini e le donne che andranno a vivere nelle zone sicure, tanto dal punto di vista biologico che geologico.

La messa in continuità permette alla sessualità di realizzare la dinamica di unione e di fiducia e, perciò, di conferma della continuità. È qui che si impone e si realizza pienamente l'unione amore-potere. Il rischio della separazione dei sessi, che li designa come uomini e donne, è impedito, come anche quello della cladizzazione, consistente nella formazione di specie divergenti.<sup>138</sup> Il bambino non è più un segno di potere, né uno strumento di redenzione (il bambino salvatore). Viene vissuto nella sua immediatezza, nella sua spontaneità, nella sua originalità. L'educazione viene sostituita da un vivere partecipativo nel quale ciascuno compie il proprio processo di vita in funzione del suo stadio evolutivo. È fondamentalmente un cammino/processo [*cheminement*] partecipativo ed un accompagnamento nel quale il bambino è attivo.<sup>139</sup>

Le differenti fasi del processo di vita non sono dei supporti di discontinuità, e la forma dell'individualità consiste nel dispiegarsi del suo contenuto, della sua sostanza, della sua naturalità in interazione con gli altri, con la natura, con il cosmo, con l'affermazione di un'invarianza: il godimento di persistere in seno al divenire. Confrontandosi con una totalità non frammentata entro un processo esso stesso non frammentato, essa si sottrae [*échappe*] all'insoddisfazione strutturale, rapportata alla percezione di un non compimento, poiché sono le differenti discontinuità, anche se di debole ampiezza, che inducono questa percezione.

Così come avviene con i supporti, non ci si può immediatamente disfare delle protesi in qualsiasi campo. È qui

<sup>138</sup> Ho affrontato questa questione in *Émergence de Homo Gemeinwesen*.

<sup>139</sup> È un po' quello che accade presso i Pirahas i quali, d'altra parte, non utilizzano un linguaggio infantile per rivolgersi ai più piccoli.

che si pone il problema della tecnica. Essa non è, come molti teorici sostengono, il male, perfino il male assoluto, dato che è la speciosi-ontosi risultante dalla dinamica di separazione che induce la repressione, che fu ed è malefica. Poiché, detto globalmente, è per realizzare una separazione e una protezione, alle quali si mira come definitive, che l'uomo si è dedicato a sviluppare la tecnica in modo ipertelico. Questa è già presente negli animali e permette loro di realizzare al meglio il loro processo di vita in continuità con il resto della natura. Lo stesso deve essere per la specie umana.

In questa prospettiva si può prendere in considerazione un arresto abbastanza rapido dell'addomesticamento degli animali. Per quanto riguarda le piante, ciò dipende dalla riduzione numerica della popolazione e dal potenziamento della natura selvaggia. Per la scomparsa dell'agricoltura ci vorranno probabilmente dei secoli.

In conseguenza della messa in continuità, il processo di conoscenza mira a conoscere il modo di emergere dell'individuo e della specie in seno alla natura, al cosmo, a conoscere questi ultimi al fine di poter partecipare al meglio e di colmarsi di un ampio godimento. Ed esso deriva da un vasto riflettersi in noi di tutto il divenire, come un godimento di un raddoppiamento di continuità in noi, la concretizzazione profonda della presenza in seno alla specie, alla natura, al cosmo. Da qui l'importanza della contemplazione, che non è passività, ma è un atto cognitivo derivante dalla partecipazione e dall'empatia e che è fonte di un intenso godimento. La contemplazione viene vissuta come una riattualizzazione cognitiva del nostro emergere nel cosmo. Così si accrescerà la nostra potenza di pensare.

Ora, è grazie ad un immenso sforzo del pensiero, che l'inversione potrà essere realizzata.

Il godimento deriverà anche dalla percezione del diverso nel suo sorgere con la sua spontaneità. Questo sarà allo stesso tempo il miglior modo di premunirci contro i pericoli inerenti al divenire del pianeta, del cosmo.

La lingua, in quanto espressione di un comportamento, privilegerà l'affermazione nei confronti della negazione e dell'interrogazione, troppo spesso supporti della repressione. La scomparsa di quest'ultima e del rinchiudersi [*l'enfermement*] modificherà il suo enunciato, la sua grammatica, e anche l'importanza dei tropi e dei contrari, spesso supporti per le contraddizioni e quindi, in ultima analisi, per l'inimicizia. Essa condurrà anche a non definirsi più per negazione, una sorta di apofatismo laico e generalizzato. Ora, definire qualcosa tramite l'indicazione di ciò che esso non è, deriva dall'impotenza ad affermare, cosa che avviene all'essere ontosico. Si può estrapolare concludendo che reprimere è oggettivare un'impotenza.

**I**L fenomeno globale dell'inversione si impone come l'uscita da una immensa stagnazione, ancor più da una regressione<sup>140</sup> per vivere in funzione dei nostri dati naturali in

<sup>140</sup> È probabile che l'acquisizione della stazione verticale non si sia pienamente realizzata. Questo non potrà effettuarsi tramite un processo di irrigidimento come quello che si è prodotto e nel quale l'ergersi ha potuto diventare supporto per l'affermazione di una dominazione. La stazione verticale totale e rigida sarebbe causa di grandi difficoltà dell'espressione corporea. Io penso che l'uscita dalla stagnazione sarà accompagnata da un allungamento della durata della vita, in particolare al livello dell'infanzia e dell'adolescenza. Questi due periodi della vita sono attualmente in parte occultati [*escamotée*] a causa di un'accelerazione legata ad una «sessualizzazione eccessiva» che inibi-

continuità con tutto il fenomeno vivente; è come il ri-prendere di un divenire — a conclusione di un'erranza — alla riflessività, allo sbocciare del pensiero, forma di energia elaborata non solo a partire dagli uomini e dalle donne, ma a partire da tutti gli esseri viventi. È un fenomeno di portata geologica che non necessita della creazione di una nuova era.<sup>141</sup> La forma che noi prendiamo preesiste già, quanto meno a livello del phylum; è il contenuto che le corrisponde che viene infine generato. Ormai ci si affermerà simultaneamente in una forma e in un contenuto intimamente legati, poiché è dalla loro dissociazione che si dispiega, inesorabilmente, la dinamica della repressione.

Nel corso del cammino-disvelamento [*cheminement-dévoilement*] la repressione sarà eliminata; così facendo

sce una maturazione profonda, il che costituisce un altro supporto per la teorizzazione aberrante dell'accelerazione del tempo. Adolescenti maschi e femmine non possono vivere la metamorfosi generata dalla montata della libido senza la mediazione sociale e parentale. Essi, esse, subiscono un'altra forma di repressione.

<sup>141</sup> Scrivendo ciò, non nascondo ciò che venne affermato dal padre Teilhard de Chardin in *Le phénomène humain* [ed. it. *Il fenomeno umano*, Milano: Il Saggiatore 1968, N.d.T.] a proposito della formazione di una vasta piega geologica corrispondente all'emergenza della coscienza con Homo sapiens, e la sua idea della formazione di una noosfera. Per quanto riguarda la creazione di una nuova era geologica, l'antropozoico o l'antropocene, ciò corrisponde ancora, secondo me, all'antropocentrismo. Certo, la catastrofe antropica è considerevole, ma essa non sta alla pari, per esempio, con quella della fine del cretaceo, che inaugura la nuova era del terziario. Si potrebbe inserire nell'antropocene la tendenza all'evacuazione della sessualità e «l'obsolescenza dell'uomo». ¶ Jean Clottes afferma, nel numero di *Sciences et Avenir* già citato: «Ciò che rende singolare l'uomo moderno, è la spiritualità». Tale appare per lui il logo della specie. Con ciò egli si avvicina a Teilhard de Chardin.

scomparirà Homo sapiens, per il quale il processo di conoscenza serve a stabilire un logo, l'essere che si separa e che reprime. È la specie che impose la repressione,<sup>142</sup> ed essa fu il supporto di una totalità divenuta unità superiore: lo Stato (prima forma).<sup>143</sup> Più in generale, tutto ciò che si può porre come un tutto unitario è operatore fondamentale di repressione, utilizzando la dinamica dell'«è per il tuo bene». Con, simultaneamente, quella del sacrificio: l'individuo deve sacrificarsi per il bene della totalità, per il bene della specie. E qui si origina contemporaneamente la dinamica dei diritti e dei doveri, con preponderanza fino al XVIII secolo dei secondi sui primi. Così si afferma il dispotismo della totalità, che si ritrova in forma caricaturale e mistificata nella democrazia. La repressione fu un dato inafferrabile a causa, a parte rare eccezioni, della grande difficoltà nel rimettere in discussione la specie, a volte presentata, soprattutto in questi ultimi anni, come racchiudente un paradigma di comportamento, come costituente la garanzia per uno sviluppo armonioso al quale farebbe ostacolo la civilizzazione. Più facile fu attribuire i mali alla natura e con ciò in definitiva accentuare il divenire di separazione: per sfuggire ad essi ci si sarebbe dovuti lanciare nella negazione della naturalità. Dato inafferrabile quindi, come lo fu per quanto riguarda la madre a livello individuale.

Il cambio di specie si impone come un emergere che si effettua a partire da Homo sapiens e da ciò che resta della natura, attraverso un cambio del comportamento, del pro-

142 Ho affrontato questo tema in *Données à intégrer de Emergence de Homo Gemeinwesen*.

143 Cf. 8.5. *La communauté abstraïsée: L'État*.

cesso di conoscenza consistente in un'altra modalità di utilizzazione del pensiero in rapporto al mondo, alla natura, al cosmo, resa possibile a causa di una grande affettività partecipativa che echeggia su tutta la specie emergente, come sull'integralità di ciascuno, di ciascuna dei suoi membri. È l'azione di tutti gli uomini, di tutte le donne che metterà capo, grazie al loro emergere, a quello della specie Homo Gemeinwesen. È d'altronde così che ciò si è prodotto nel corso del divenire paleontologico. Essi, esse, genereranno un'altra comunità in seno alla natura, una comunità in armonia con essa e con i suoi membri costituenti. Così facendo, insisto, la repressione in quanto modo di effettuazione del vivere, sarà eliminata.

Vivere l'emergere permette di vivere in armonia la teoria e la pratica, essendo lo scopo incluso in seno al divenire della nostra vita, l'effettuazione pienamente percepita [*ressentie*] del nostro processo di vita, nella certezza, la pienezza e la gioia.

Dicembre 2012













Der Nie:

mand.