

L' ONTOLOGIA DELLA "DIFFERENZA" E LA GUERRA NEOLIBERISTA CONTRO IL SOCIALE.

Decostruzione e deindustrializzazione. [2001]

Ars sine scientia nihil
[L'arte senza la scienza è nulla]

Era il 1971. Eravamo all'inizio dei nostri 20 anni ed eravamo furibondi. Dopo avere appena vissuto attraverso l'apparente preludio all'apocalisse, chi mai, a quel tempo, avrebbe creduto che fossimo all'inizio di tre decenni (e del conteggio) in cui, almeno negli Stati Uniti, i movimenti di massa non avrebbero fatto altro che svanire tutti dalle strade? Anche oggi, l'evanescenza dello stato d'animo mondiale del "1968" sembra un po' incredibile. La fiffa del 1971 ha illuminato Wordsworth nella sua testa: "*terribile essere vivo in quel tramonto, ma essere giovane era in se stesso l'inferno*". Gli "anni sessanta", nel loro impulso positivo, sono finiti. Negli Stati Uniti, il movimento di massa nelle strade degli anni 1965-1969 stava entrando rapidamente in coma. L'ultra stalinista Progressive Labour Party (PLP) bloccò lo SDS (Studenti per una Società Democratica, ma catturando soltanto un cadavere composto unicamente dei suoi stessi membri in rapida diminuzione. La borsa si arrestò, la Penn Central andò in fallimento ed i mercati finanziari fecero man bassa in una crisi generale di liquidità (non sarebbe stata l'ultima). Non molti, fra il popolo della "nuova sinistra" degli anni 60, prestarono allora molta attenzione a questi sviluppi economici e meno ancora capirono che essi segnavano la fine del boom postbellico. Ma una sensazione della conclusione di qualcosa era nell'aria. Il concerto dei Rolling Stones di Altamont del dicembre 1969 andò a finir male, quando gli *Hell's Angels* [Angeli dell'inferno] a guardia del palco picchiarono a morte un giovane uomo nero con le mazze da biliardo. La polizia di Chicago assassinò nel sonno la *pantera nera* Fred Hampton. La setta di Charles Manson aveva precedentemente assassinato l'attrice incinta Sharon Tate ed altri della comitiva sulle colline di Hollywood, lasciando una forcilla nello stomaco della Tate e i Weathermen trasformarono la forcilla in un simbolo di lotta al loro congresso seguente. Alcuni Weathermen, a loro volta, si fecero saltare da un attico del Greenwich Village, anche se Bernardine Dohrn e gli altri avrebbero continuato in seguito a piazzare più bombe e a pubblicare per un certo tempo i loro deliranti manifesti. Gli operai delle poste scioperarono compatti, e il governo delegò – inutilmente – la Guardia nazionale a consegnare la posta prima che potesse cedere allo sciopero. Nixon e gli Stati Uniti invasero militarmente la Cambogia; i trasportatori fecero sciopero a gatto selvaggio a Cleveland e altrove; il reparto della guardia nazionale che si era scontrato con i trasportatori passò all'università di Kent State con poco sonno e ammazzò quattro studenti pacifisti. Ne nacque un moto studentesco nazionale, ma (significativamente) fu diretto in molti posti, per la prima volta in quegli anni, dai liberali di sinistra che provarono a dirottare la sua energia verso la politica liberaldemocratica per la sconfitta elettorale del 1970. Huey Newton, testa del Partito della Pantera Nera (BPP), rilasciata dalla prigione nell'estate 1970, annunciava alla successiva conferenza stampa la propria intenzione di "portare la lotta popolare ad una conclusione vittoriosa", apparentemente ignaro (dopo aver scontato 2 anni e mezzo con accusa di omicidio per l'uccisione di un poliziotto a Oakland) che "la lotta popolare" negli Stati Uniti, per il prossimo futuro, andava ripiegando le tende. Lo squalore e la putrefazione della conclusione degli anni '60 non erano uno spettacolo edificante: Tim Leary, l'artefice dell'LSD P.T. Barnum, fu tenuto prigioniero dalla frazione staccata Eldridge Cleaver del BPP a Algeri; i tanti *freaks* bruciati mentre mendicavano parti di ricambio; la bieca determinazione, negli austeri ambienti della Nuova Sinistra, a "fracassare" tutto ciò che fosse borghese.

Più diffusamente, ma con più di un futuro (almeno nelle classi medie professionali), "i nuovi movimenti sociali" stavano acquistando velocità: la donna rifiutò i suoi ruoli di seconda classe dappertutto nella società, (compreso nella Nuova Sinistra degli anni '60); i *gays* andarono a ingrossare la spinta dei tumulti di Stonewall del 1969; una significativa minoranza di neri e ispani entrò nelle classi medie con programmi di azione affermativi, il rapporto del Club di Roma *Sui limiti allo sviluppo* e la tesi della fondazione Rockefeller sullo "*Sviluppo zero della popolazione*" generarono nei movimenti ecologisti e ambientalisti (e, più diffusamente, in una buona parte della società), il programma malthusiano di cui mai si erano realmente sbarazzati.

I saggi che seguono sono stati scritti nel corso di più di due decenni, tuttavia formano una sintesi completa, anche se si tratta di un'unità emersa completamente soltanto col tempo. Sono stati scritti in "contro tendenza" rispetto a gran parte delle ideologie dei 50 anni trascorsi, soprattutto nelle sue mode "di sinistra" e di "estrema sinistra", che potrebbero essere ricapitolate con il termine "radicalismo della classe media". Mentre molto del radicalismo della classe media può sembrare, nel corso del XX secolo, coincidere con il progetto marxiano di comunismo, essi sono opposti in definitiva come Stirner e Bakunin da una parte e Marx e Luxemburg dall'altra. Uno ha potuto usare il termine hegeliano "negazione della negazione" per descrivere quel che precede, e il termine di Feuerbach "auto sussistenza positiva" per descrivere quel che segue. La "linea di demarcazione" fra una e l'altra è precisamente la ricollocazione di Marx dell' "atto creativo di trasformazione" (che le "*Tesi su Feuerbach*" chiamano "*sinnliche unwälzende Taetigkeit*" ossia "attività trasformatrice sensibile") all'interno del rapporto dell'uomo con la natura.

La linea di demarcazione è inoltre fra la visione di Hegel della natura come regno della "ripetizione", come "noia", e il punto di vista di Marx sulla storia umana e sulla storia dell'uomo nella trasformazione della natura, come trasformazione delle stesse leggi della natura, come nella sua critica alla teoria della popolazione di Malthus. Nella concezione successiva, la natura e le leggi naturali diventano esse stesse storiche. "*Un animale riproduce soltanto la sua propria natura,*" ha scritto Marx nel 1844, "*ma l'umanità riproduce tutta la natura*". Un animale è un attrezzo; un essere umano utilizza gli attrezzi. Hegel compendì la concezione della storia del "funzionamento statale", con la sua idea che il monarca prussiano ed i suoi burocrati incarnassero il lavoro universale, mentre Marx trasferisce precisamente l'idea del lavoro universale, cioè la creatività, all'attività sensibile dell'uomo all'interno della natura, un'estensione della storia naturale. Questo "lavoro universale", naturalmente, esiste soltanto frammentariamente e astrattamente all'interno del capitalismo, sparso fra gli strati differenti della classe operaia (produttiva) ed alcune parti degli strati scientifici e tecnici. Ma questi frammenti, con altri della vita intellettuale e culturale, sono parti indispensabili di una

futura “attività come onnilaterale nella sua produzione come nel suo consumo” che Marx, nei *Grundrisse*, vede come superamento dell’antinomia capitalista tempo di lavoro/tempo libero nel comunismo.

Proseguendo sulla stessa via, si potrebbe solo schematicamente contrapporre il radicalismo della classe media e il socialismo marxiano come segue: il radicalismo della classe media immagina la libertà come “trasgressione”, come infrazione delle leggi, “rifiuto di tutti i vincoli”, come l’Internazionale Situazionista poneva il problema più di 30 anni fa, mentre il progetto marxiano del comunismo concepisce la libertà come la soluzione pratica di una problematica che si è evoluta teoricamente da Spinoza e Leibniz a Kant, Hegel e Feuerbach come la trasformazione delle leggi, fino a includervi anche le leggi fisiche dell’universo, unica capacità “prometeica” dell’uomo. Più di 150 anni fa, nella sua critica del radicalismo della classe media dei giovani hegeliani, Marx disse che per Bauer, Hess e Stirner, la scienza, la tecnologia e la storia dell’attività pratica umana nella natura, erano soltanto “massa, pura massa” (per usare il gergo di allora), e si può davvero dire che per la maggior parte della sinistra occidentale, l’estrema sinistra ed ultra sinistra emersa dagli anni ‘60, questi fenomeni hanno congelato la formula magica della Scuola di Francoforte (ed essenzialmente weberiana): “dominazione, dominazione pura”. Per la classe media radicale, punto di vista della “negazione della negazione”, i problemi sono “gerarchia”, “autorità”, “dominazione” e “potere”; per la concezione comunista marxiana, i problemi sono il progetto dell’abolizione del valore, la produzione mercantile, il lavoro salariato, e il proletariato (l’ultima forma mercificata della forza-lavoro nel capitalismo). Per i marxisti, la problematica della “negazione della negazione” è rimaneggiata interamente, riformata e sostituita, e la sua pesante incrostazione ideologica borghese – libertà concepita senza la trasformazione della necessità – abbandonata.

Quel che oggi è veramente spaventoso, in larghi strati della sinistra e estrema sinistra in occidente, è l’ostinato analfabetismo nella critica dell’economia politica. Forse ancor più terribile, e strettamente collegata, è l’ignoranza ostinata, la noia e l’ostilità laddove sono implicate la scienza e la natura. È certamente vero che la “critica dell’economia politica” può a volte essere quasi noiosa quanto l’economia politica in se, meglio nota oggi sotto il suo appellativo contemporaneo ancora più ideologico di “economia”. Ricordiamo Marx che scriveva ad Engels (nel 1857 !) dicendo che sperava di farla finita in capo a 1-2 anni con la “merda economica”. Io stesso ho studiato “le questioni economiche” per anni ed inoltre ho sperato anni nel recupero dalla novocaina, ceneri nella bocca sensibilizzata procuratami tramite esposizione eccessiva alla “*dismal science*”⁴ o anche alla sua critica.

Ma ciò è qualcosa piuttosto differente da certa “moda” dei 35 anni scorsi, una moda il cui culmine fin qui è la scena di “studi culturali”, che ha colmato fino all’orlo le librerie del suo giocare nichilista con le parole⁵, la sua teoria della storia “machi-bianchi- mai- fatto- qualcosa- ma- violenza- saccheggio- bottino”, ed il suo pensiero ignorante (“tutto e tutti sono corrotti”) che rivela proiezioni su tutto e su ognuno in una certa nozione preconfezionata in scatola della “tradizione” occidentale. Questa è la visione del mondo della gente della classe-medio-alta demoralizzata, rannicchiata nelle università alla moda, in gran parte ignara della storia reale della sconfitta (fino ad oggi) del progetto comunista per una più alta organizzazione della società, convinta che il ristagno storico ed intellettuale che li inghiotte sia il prodotto finale della storia umana.

Tutto questo può essere criticato e rifiutato nei suoi stessi termini. Esso procede man mano con uno “stato d’animo” mai approfondito che asserisce che non ci fu mai storicamente qualcosa di progressivo ri-guardante il capitalismo, uno stato d’animo così pervasivo che non si preoccupa neppure di discutere il caso, poiché rifiuta inavvertitamente l’i-dea di progresso, lineare, non lineare, o al contrario, e quindi la domanda è preclusa persino prima che emerga. Una volta che è stata rinnegata l’idea di un’organizzazione della società superiore al capitalismo, al postmoderno il capitalismo stesso sembra smettere di essere problematico, proprio come accade per il resto dell’ideologia borghese. Mentre qualche postmoderno potrebbe arrestarsi bruscamente (anche se dio sa perché) per invito di un heideggeriano francese a “introdurre l’inumano nei terreni comunali” (“*donner droit de cité à l’inhumain*” [dare diritto di cittadinanza all’inumano]), la loro sottostante prospettiva del mondo si muove facilmente verso lo stesso ripudio dell’esausto termine “umanesimo”. Questa contrapposizione è emersa nelle polemiche del 1987-88 su Heidegger e De Man⁶ in formulazioni come “Il nazismo è un umanesimo?” (“*Le Nazisme est-il un Humanisme?*”)⁷. La discussione era posta in questi termini: l’umanesimo fu la metafisica occidentale “del soggetto”, culminante in Hegel e rimodellata da Marx. Intrapolato all’interno e impastato dalla metafisica della “presenza”, la riduzione di tutto ad una “rappresentazione” (immagine), l’umanesimo era l’ideologia della sottomissione (il postmoderno naturalmente scriverebbe [subject]ion) del mondo intero alla “rappresentazione”, in cui Heidegger ha fatto entrare il dominio mondiale del “nichilismo tecnologico” (Nietzsche era già arrivato ad anticipazioni importanti di questa analisi). Per un certo Heidegger “post-1945”, il nazismo aveva portato a termine questa spinta al “nichilismo tecnologico”. (Quando era un nazista, fino a 1945, Heidegger aveva sostenuto che culmine del “nichilismo tecnologico” era il capitalismo liberale). Gli heideggeriani francesi sostennero così che il nazismo nel suo impulso a completare il “nichilismo tecnologico” era un umanesimo e che l’Heidegger apparentemente nazista, tentando di “decostruire” l’umanesimo occidentale, stava in questo modo “sovertendo” il nazismo. Nel frattempo, naturalmente, gli avversari del nazismo, di qualunque banda politica, sono stati imbrigliati nell’“umanesimo” e quindi sono stati bloccati sul terreno del nazismo, facilitando analogamente la vittoria mondiale del “nichilismo tecnologico”. Qualcuno potrebbe presumibilmente considerare come tale una vecchia umanista come Rosa Luxemburg, (se non fosse stata assassinata nel 1919 dai proto nazisti, incoraggiati dai socialdemocratici) come qualcun altro confusamente intrappolato nel “nichilismo tecnologico” e che morì un po’ troppo presto per apprezzare Heidegger come l’avversario reale del nazismo.

È importante, di passata, provare a ricostruire lo stato d’animo della decompressione profonda in ogni parte del mondo capitalista avanzato, circa il 1972, per capire come le cose sono giunte al loro stato attuale.

⁴ [‘brutta scienza’, sinonimo di economia politica. Nota editoriale.]

⁵ “*Mi sembra di essere condannato ad un’eternità di giochi viziosi*” come scrisse candidamente Nietzsche in uno degli ultimi suoi telegrammi a Jacob Burckhardt nel 1889, brevemente dopo l’attacco della sua pazzia. Comunque egli spianò loro molto la strada, Nietzsche non aveva niente della compiacenza autosoddisfatta senza fondo dei postmoderni.

⁶ Nel 1987, Victor Farias, un ex studente cileno di Heidegger, pubblicò un libro che screditava la “storia ufficiale” che Heidegger avrebbe rotto con il nazismo nel 1934, e procurò la documentazione dei suoi affiliati fino alla fine del 1945. Brevemente quindi, uno studente laureato super zelante rintraccia dozzine di articoli, alcuni dei quali antisemiti, nel quotidiano belga filo-nazista *Le Soir*, scritti da un professore di Yale (Sterling Professor of Scienze Umane (Sterling Professor of the Humanities per essere esatti), Paul De Man.

⁷ Questo titolo fu, beninteso, un gioco sull’articolo di Sartre del 1950 *L’existentialisme est-il un Humanisme?*.

Una svolta fondamentale, che oggi è stata quasi completamente dimenticata, è la scomparsa del clima associato, in meglio o in peggio, alla parola “esistenzialismo”, che dominò dall’inizio degli anni ‘40 al 1965 ca. Questo stato d’animo si è articolato in opere di autori che per la maggior parte sono andati appassendo: Kierkegaard, Nietzsche, Sartre, Camus, Merleau-Ponty, Dostojevskij, Heidegger, Jaspers, Unamuno, Maritain. (Il perché oggi, di tutte queste figure, soltanto Nietzsche e Heidegger sono ancora ampiamente letti, diventerà chiaro in un momento). L’“esistenzialismo”, durante quegli anni, sembrò coincidere, o essere su una linea di continuità, con le varie “avanguardie contemporanee del periodo 1945-1965, comprendenti i *beats* [vagabondi] americani, gli “*Angry Young Men*” [giovani arrabbiati] inglesi, i night clubs sotterranei del Quartiere Latino di Parigi, *bebop* e *free jazz*, la musica di serie, i film di registi come Bergman, Antonioni, Godard, il teatro di Pinter, di Beckett e di Ionesco. Le parole d’ordine volgarizzate dell’“esistenzialismo” erano, Angst, morte, disperazione, nausea, assurdit , mancanza di senso, alienazione. Dappertutto, il futuro del pianeta sembrava essere il dominio della tecnocrazia amante della modernit , materializzata nell’austera architettura dello stile internazionale che aveva trionfato negli anni ‘30 e nei giganteschi progetti industriali ed infrastrutturali partoriti dal blocco “socialista” o dal Terzo Mondo (acciaierie, dighe, intere citt  come Brasilia del Niemeyer o le sue sedi parigine ugualmente sinistre del Partito Comunista Francese) e sostenuto dal mito economico della “societ  affluente”, “stabilizzatori incorporati” e le politiche economiche di statisti a prova di depressione. L’esistenzialismo influenz  il clima auto-indulgente delle classi medie nell’occidente, che aveva assunto questa tendenza come un presupposto basilare permanente ed espresso l’atteggiamento di chi   arrogato, come individuo solitario, per il quale l’azione collettiva non   mai esistita o che ha fiutato troppo violentemente il frontismo stalin-popolare degli anni ‘30. Durante quegli anni, (quando i seguaci della fede “esistenzialista”, all’occasione, rivolsero momentaneamente i loro pensieri alla politica) sintomatica del pensiero politico al di fuori della corrente principale, era l’eccessivo discettare se l’utopia negativa di *1984* di George Orwell o *Brave New World* [nuovo mondo bravo] di Aldous Huxley avesse colto meglio il futuro.

La seconda met  degli anni ‘60 spazz  via dalle fondamenta questo stato d’animo, ma per vie confusionarie e conflittuali. La classe media mondiale della “nuova sinistra” ebbe definitivamente per esso una dimensione “esistenzialista”. C’era dappertutto la percezione che la rivolta culturale dei 20-25 anni precedenti (cominciata, almeno negli Stati Uniti, nei primi anni ‘40 con figure quali Kerouac, Ginsberg, Cassady e Burroughs) in qualche modo si era mescolata ineffabilmente nei movimenti di massa nelle strade dopo il 1965 (“abbiamo scavato il primo foro per l’odierno underground”, come si esprime un esponente della *beat generation* che invecchiava nel 1971. “Il modernismo nelle strade” era lo slogan di Daniel Bell). 20.000 individui vagavano intorno all’aria aperta alla stregua di formicai di adolescenza perpetua come Berkeley, California, ciascuno immaginando se stesso o se stessa come fosse *Steppenwolf* [il lupo della steppa] di Hermann Hesse. Tutto questo   continuato fino al suo parossismo, 1969 ca, con la costituzione dell’esercito dei “100.000 François Villon” come il meschino Saul Bellow l’ha denominato.

Dal 1971, era chiaro che tutta questa cultura dei trenta anni precedenti andava via via sbiadendosi. Nei bastioni della Nuova Sinistra come Berkeley, le persone che, soltanto 1-2 anni prima, avevano desiderato di essere dei “rivoluzionari di professione”, ora si stavano riciclando per essere sul serio dei “professionisti”: avvocati, medici, accademici, ma naturalmente “in un senso interamente nuovo”⁸.

Fu in questo clima sociale e culturale di decompressione del radicalismo della classe media che “il nuovo Nietzsche” e “il tardo Heidegger”, seguiti da vicino da Foucault e da Derrida, introdussero una nuova svolta completa, altrettanto epocale quanto qualunque cosa dei tre decenni precedenti, ponendovi il fondamento per quello che si sarebbe trasformato nel “postmodernismo” (inoltre non avevamo ancora udito parole come “*yuppie*” o “*gentrification*”). Questi “nuovo Nietzsche” e “tardo Heidegger” successivo al 1945, emersero da quasi tutta l’altra scoria “esistenzialista” del periodo 1945-1970 con un futuro tremendo davanti a s . Furono dimenticate le parole d’ordine esistenzialiste e i problemi di “disperazione” e di “Angst” e di “timori”, cos  ovviamente rimpiazzati nel 1968 nell’euforia del ritorno della rivoluzione. E siccome la crisi petrolifera del 1973 e la recessione mondiale del 1973-75 non erano ancora arrivate (liquidando tutti i miti economici dei tre decenni precedenti, dalla societ  “affluente” dei liberali allo “stato cibernetico assistenziale” dei situazionisti) questa emersione avvenne quando sembrava a molti che la battaglia fosse ancora contro la “tecnocrazia”, il “terrore consumista” o il “mondo amministrato”. Il “caos”, o la minaccia di esso, non si era ancora trasformato in ideologia dominante; era piuttosto ancora lo spettro degli orizzonti del cemento, del *béton brut* del Corbusier, e delle prospettive senz’alberi degli appartamenti che crescevano in altezza e delle costruzioni per ufficio, autostrade senza pedaggio trasformate nelle ore di punta in paraurti contro paraurti di viaggiatori abbonati, l’onnipresente calmo ronzio dei dispositivi elettronici e la monotonia e la noia profonde che ossessionavano le fantasie della classe media. Non stavamo “ricordando” i futuri del Libano, Somalia, Etiopia, Angola, Mozambico, Ruanda, Sierra Leone, Liberia, Chechenia, Afghanistan, la guerra Iran-Iraq, ex-Iugoslavia, il Bronx del sud o Los Angeles Centro Sud, ma piuttosto il sole sempre pallido gessoso e spiragli di nubi del cielo di Mallarm  aperto verso un futuro eternamente vuoto, l’“entropologia” che Claude Lévi-Strauss ha evocato alla conclusione di *Tristes Tropiques*.

Questo cielo di Mallarm  ha stimolato alcuni a guardare indietro, attraverso gli occhi di Nietzsche e le interpretazioni heideggeriane dei presocratici, alla Grecia arcaica, dove (cos    sembrato) la *al theia* (non-nascondimento) aveva cominciato il suo travaso di significato nella *veritas*, dove *Sein* (l’essere) aveva ceduto significato in *das Seiende* (entit ), quando la “metafisica occidentale”, con Parmenide e Zenone, aveva “interpretato” l’essere come “presenza”, come rappresentazione ed aveva cominciato la propria carriera di conquista del mondo come il *Geschick* (“destino” o “senso della realt ”) dell’occidente. Nessuno di noi, allora, aveva mai rivolto un pensiero all’antico Egitto, o all’antico Israele, o all’Iran [Persia], o alla Spagna islamica come fonti importanti del nostro mondo; abbiamo vissuto nell’era del “dominio della tecnica”, e un po’ prima di una preconcfezionata interpretazione positivista della rivoluzione scientifica e di una concezione voltairiana del XVIII secolo, apparvero in tutta la loro importanza reale. Se mai riflettessimo sul Rinascimento e sulla Riforma dei secoli XVI e XVII, essi nascevano soltanto come rispettivi momenti proto-razionalisti della secolare “rinascita pagana” e dell’etica protestante di Max Weber. Abbiamo visto nella Grecia antica e nella sua filosofia – la caduta nell’interpretazione dell’essere in atto come “presenza” e le origini della metafisica – principalmente come un lontano precursore del mondo tecnocratico e amministrato. Tali civilt  quali l’iraniana [persiana], l’indiana, la cinese, per non accennare i mondi dell’Africa, della Polinesia o degli Amerindi, a mala pena sono esistite per noi; era cos  evidente che esse avevano dovuto soltanto soccombere tutte, come noi stessi, prima del pallido sole infinito di Mallarm 

⁸ Cfr. l’opera di Thomas Frank, *One Market Under God*, New York 2000, sul riciclaggio degli atteggiamenti degli anni sessanta nell’ideologia del *business*.

all'“apogeo” della “modernità”, nel mondo in cui (come si è espresso Vaneigem) “la garanzia di non morire di fame è stata sostituita dalla garanzia di morire di noia”.

Quegli anni, 1971-73, facevano paura. Sembrava che tutte le sommosse dei tre decenni precedenti si fossero dileguate via con notevole velocità, lasciandosi dietro soltanto i “nuovi movimenti sociali” delle donne, dei neri, degli ispanici, dei gays e degli ecologisti, essenzialmente a rivendicare il loro ruolo nell'ordine costituito. Decompressione: tutto il fondo scuro, tutto il “represso”, tutto l'“illecito” degli ambienti che precedentemente si erano chiusi nel chiostro dell'opposizione culturale del primo periodo (“*underground*” era la parola battuta, molto abusata del giorno), emerse violentemente per diventare lecito ed esplicito e andava trovando il suo posto nell'ordine dominante. Molto prima che Francis Fukuyama la trasformasse in una moda, stavamo esaminando a fondo l'*Introduzione alla lettura della filosofia di Hegel* del Kojève, che sembrava echeggiare il nostro senso dell'essere in atto alla conclusione di qualcosa, se non esattamente “la conclusione della storia”.

In questa atmosfera, alcuni si rivolsero a Foucault, la cui idea di “*epistème*” (in *L'ordine delle cose*) sembrò essersi sollevata (e probabilmente lo era) dalla nozione di “*Geschick*” di Heidegger: il “destino” o “senso della realtà” sotto la coscienza complessiva o l'azione di una cultura che all'occasione è sparita misteriosamente come era venuta. (Per l'occidente questa *Geschick* era la metafisica della “presenza”, ossia l'essere che si immobilizza, si delimita e riduce a “rappresentazione”). Era un'opinione diffusa allora, resa popolare soprattutto nella teoria delle rivoluzioni scientifiche del Kuhn, che, di fatto, alla base, le epoche storiche fossero sorrette, che venissero ritrattate, che possedessero presupposti condivisi (Kuhn li chiamava *paradigmi*), ma che il passaggio dall'una all'altra non potrebbe essere chiamato “progresso” verso alcun genere di “verità” fuori da tali paradigmi e certamente non potrebbero collegarsi a qualcosa come l'accumulazione capitalista. Mentre, dopo gli anni '60, il fumo andava diradandosi, eravamo trascinati, volenti o nolenti, nella fede “postmoderna” secondo la quale conoscibili sarebbero soltanto i “*signifiers*” [significanti] e forse alla credenza che ci fossero soltanto significanti. Pochi riconobbero allora (come pochi riconoscono oggi) che tali idee erano i pensieri notturni del capitale durante gli stessi anni, dal momento in cui ha accelerato la propria trasformazione nella sua forma fittizia, apparentemente svincolata da ogni rapporto con la produzione o la riproduzione.

Il grido di guerra era il “rovesciamento della metafisica”, nel senso che la metafisica era cominciata dopo Eraclito. Fummo presi alla sprovvista e rimanemmo incuriositi dal fatto che le due opposte concezioni, di Hegel e di Heidegger, avevano attinto dallo stesso frammento eracliteo, così gli elementi della “realizzazione della metafisica” come il “rovesciamento della metafisica”, visitati al completo, si somigliavano l'un l'altro, e ciononostante erano come navi che passano nella notte.

Per Nietzsche, la “metafisica” era il mondo platonico delle idee che nella tarda antichità si era fuso con l'universalità giudeo-cristiana, la “menzogna sulla vita” eretta “al di sopra” della “realtà”, da cui la vita doveva essere giudicata e dichiarata difettosa. “La logica in quanto migliore della vita” era la concezione ereditata da Parmenide e da Zenone e attaccata da Nietzsche nella sua prima opera *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, e questa concezione di un “concetto” sopra-temporale e sopra-spaziale che si librava sopra la “vita” è rimasta dappertutto una costante del suo atto d'accusa contro il “nichilismo occidentale”. La tradizione occidentale era “nichilista” perché questo “concetto”, questa posizione di vantaggio sopra-spaziale e sopra-temporale era precisamente “niente”, vuoto, una manifestazione diabolicamente intelligente del rancore dei deboli di volontà, escogitata per tirare in giù “il forte” verso il livello del “debole”, che successivamente avrebbe cominciato a trasformarsi nella filosofia del monoteismo cristiano.

Heidegger assunse la direzione di questa problematica e la trasportò molto oltre. Nel suo primo periodo (*Essere e Tempo*, 1927) egli cominciò da dove l'ultimo Nietzsche aveva terminato: con la problematica del superuomo nietzscheano, l'individuo che modella la propria realtà con un'este-tizzata volontà di potenza costretta soltanto dai limiti posti da tali altre volontà. (Heidegger, tuttavia, sviluppò un linguaggio del tutto differente per questa analisi, profondamente contrassegnata da Kierkegaard, dalla fenomenologia husserliana e dalla *Lebensphilosophie* [Filosofia della vita] anteriore al 1914). Ma nel suo stesso periodo più tardo, concluse che tanto Nietzsche quanto la propria opera precedente avevano concluso la metafisica occidentale, culminante in una volontà di potenza planetaria, volta a trasformare ogni realtà in “presenza”, in un'immagine, in una rappresentazione, come si è incarnata nella scienza e nella tecnologia.

Heidegger, come Foucault dopo di lui, stava indirizzando la sua critica direttamente contro il pensiero dialettico, contro la ragione che tende ad assorbire l'altro in sé, che intende ogni “differenza” come alienazione. (Oppure, come disse Marx, “nulla di ciò che è umano mi è estraneo”). Contro questo genere di razionalità, Heidegger provò ad erigere il muro della differenza, differenza che non è stata mediata dialetticamente o superata da alcun processo storico, ma proprio... differenza.

Durante quegli anni 1971-73, questa concezione aveva tutto per piacere. Mentre noi tentavamo di penetrare l'astratto cello-fan in cui il capitalismo stava avvolgendo tutta la realtà sensibile, vedere questa astrazione terribile provenire dai presocratici era tutto troppo intrigante. Naturalmente abbiamo compreso ugualmente che questo fenomeno si è sviluppato a partire dall'astrazione del prodotto, benché prestassimo meno attenzione alle analisi marxiste (Cornforth, Sohn-Rethel) che mostravano esattamente i presocratici in quel contesto.

Ma qualcuno ha mai notato che Friedrich Nietzsche è emerso negli anni 1870 contemporaneamente all'economia neo-classica? Qualcuno lo ha mai considerato in rapporto alla fase intensiva di accumulazione del capitale che, in primo luogo negli Stati Uniti ed in Germania, si è definita in quel decennio?

La nascita dell'economia neoclassica (Jevons, Menger, Walras) ha sostituito la produzione con il consumo e le “preferenze” individuali in quanto prospettiva borghese sull'“economia” (come si è arrivati a denominare la sostituzione dell'economia politica). (Contemporanei della scuola austriaca, un decennio o due dopo, l'hanno denominata esplicitamente la “soggettivizzazione” dell'economia). Chunque sa che questo spostamento ha comportato la sepoltura della teoria premarxista del valore lavoro come era culminata in Ricardo e nei socialisti ricardiani degli anni 1840. La maggior parte dei commenti ha messo a fuoco il collegamento fra l'“economia” post-1870 e il sorgere del movimento operaio socialista dalle rivoluzioni del 1848 e dalla Comune di Parigi; nel nuovo clima, era necessario scartare quasi due secoli dei tentativi ripetutamente rivolti a indicare che il lavoro era la fonte di ogni ricchezza. Ma minore attenzione è stata dedicata alla variazione nell'accumulazione mondiale dalla produzione al consumo di merci, molto strettamente legata al mercato agricolo mondiale e alla depressione agricola mondiale post-1873. Questa è la realtà che ha prodotto Nietzsche e successivamente Heidegger. Il “mettere tra parentesi la verità” della verità per Nietzsche, l'idea che la “verità” fosse una creazione estetica imposta al caos dalla volontà di potenza del superuomo, dunque l'estrema, astratta, “alta” teorizzazione dell'inizio dell'epoca in cui era cominciata l'accumulazione mondiale, soprattutto in Inghilterra (a quel tempo e fino a molti decenni a venire ancora centro del sistema), include una dimensione in cui il

capitale è mutato nella sua fase rentier/ fittizia, ed è sembrato così inquadrare allo stesso modo tutto il concreto rapporto con la produzione e con la riproduzione.

Ma c'è di più: la posizione profondamente anti dialettica di Heidegger e di Nietzsche, mirata contro Hegel ma di rimbalzo contro Marx, è un attacco diretto alla teoria di Marx della forza-lavoro.

La nascita del movimento comunista nel 1848 (le giornate di giugno a Parigi, il Manifesto), “tagliò la storia in due”, proprio come Nietzsche stesso rivendicò di fare alcuni decenni più tardi. Come è stato teorizzato da Marx, l'apparire del comunismo ha posto nella pratica la realizzazione ed il superamento di tutta la filosofia, l'economia politica e la cultura precedentemente esistenti. Il comunismo ha in effetti affermato che tutte le forme culturali precedenti erano espressioni di ciò che la società (cioè le forze umane) non può fare; erano compensazioni e consolazioni per il fatto che il progresso sociale si è realizzato a scapito dell'individuo. La distanza fra un Napoleone e un Napoleone III (Luigi Bonaparte) come ritratto nel *Diciotto Brumaio* di Marx è precisamente questa distanza fra i due periodi. Tutta la cultura borghese dopo il 1850, ne fosse o non cosciente, era una risposta alla sfida proposta dal comunismo, un tentativo di conservare il punto di vista individuale in cui era sempre più chiaro ciò che la società può fare dopo il 1848 e svilupparsi in armonia con lo sviluppo degli individui.

Siccome la teoria di Marx della forza-lavoro fu esattamente la ricollocazione dello spirito del mondo di Hegel nella “individualità in quanto onnipotente nella propria produzione e nel proprio consumo” (*Grundrisse*), essa fu una teoria della autoriflessività della prassi globale (*sinnliche unwälzende Tätigkeit*), una teoria dell'attività in cui l'oggetto era al tempo stesso l'attore. L'uomo comunista “andrà a caccia al mattino, a pesca al pomeriggio e farà il critico critico la sera”, il che significa che vorrà essere non uno specifico predicato ma un rapporto con una serie di predicati specifici, e dunque tale rapporto non è altro che un rapporto con se medesimo, e “la moltiplicazione delle sue capacità umane non è che è la realizzazione delle proprie capacità”. Questa è l'espressione sociale dell'infinito in atto di Nicola Cusano, ed è contro questo rapporto che collega sé a sé stesso (*sich-selbst-verhaltendes-Verhältnis*) che tutto il pensiero borghese, capeggiato da Nietzsche e da Heidegger, semioscioscientemente o coscientemente, è stato diretto. Ed è in questo attacco contro la forza lavoro produttiva che i postmoderni terribilmente radicali assumono completamente la direzione.

Può essere una forzatura vedere il tentativo di Nietzsche e soprattutto di Heidegger di trovare un'irriducibile, antidialettica differenza (in seguito Derrida la chiamò “différance”) come l'anticipazione teoretica della piccola impresa flessibile, del mercato segmentato, del consumo di nicchia, e dei metodi “post-fordisti” di produzione (benché sia esattamente giusto vederli in relazione all'economia neoclassica post 1870). L'ineffabile senso di ostilità alla “grandezza”, sotto forma di “burocrazia”, i “grandi schemi narrativi” della storia, la produzione e i servizi sociali su grande scala, cioè tutto ciò che fosse marchio di garanzia, nella forma burocratica, dei regimi stalinisti socialdemocratici, stalinisti e del Terzo Mondo dei primi tre decenni dopo la II guerra mondiale, ha avuto appena bisogno di tali teorie esoteriche, specialmente negli Stati Uniti. Ma non è affatto un'esagerazione sostenere che queste teorie hanno invaso il mondo, a cominciare dall'inizio degli anni '70, come componente di una guerra generale contro il sociale ad ogni livello, che era la risposta capitalista alla rivolta del 1968 ed alle sue conseguenze. E dietro gli attacchi ai “grandi schemi narrativi” e alla “burocrazia” tutto-troppo-facile, i capitalisti e i loro ideologi, i teorici della “differenza”, si nascondeva lo scontro reale della classe operaia “soggetto” unitario che li aveva seriamente terrorizzati dal 1968 al 1973.

La polverizzazione di tutto ciò che avrebbe potuto essere interpretato come un “interesse generale”, la dispersione delle grandi “fortezze operaie” di Detroit, di Manchester, di Billancourt e di Torino, il sommovimento che, da un capo all'altro dell'occidente, dopo 1968, ha fatto vacillare le tendenze del primo dopoguerra ad aumenti fortemente ugualitari del reddito, le “politiche di identità” di vari gruppi che asserivano di non avere niente in comune con chiunque altro, la capacità apparentemente illimitata del capitale di attaccare, spostare e abbattere senza incontrare alcuna “contraddizione” in grado di insidiarlo, tutto ciò alimentò il clima per la derisione postmoderna di tale “fondazionismo”, per la loro “eternità di brutti scherzi”, mentre la speranza di una più alta organizzazione della società superiore al capitalismo sembrava dissolversi via di giorno in giorno. Questo era il mondo sociale e ideologico delle classi medie radicalizzate agli inizi degli anni '70. Quella che stava concludendosi in quel momento era la traiettoria storica mondiale della “negazione”, teorizzata per la storia moderna dalla filosofia del funzionario di Hegel, il funzionario senza rapporto con la trasformazione della natura.

La “negazione” cominciò fondamentalmente con i Greci nella cosmologia punto-linea-piano-cubo derivata dalla “divisione della natura” elaborata dalla metafisica dell'infinitesimo di Zenone e di Parmenide, l'idea dell'infinito come un avanzamento asintotico (come nei paradossi di Zenone) sia nello spazio che nel tempo verso un obiettivo che non si sarebbe mai raggiunto. Da allora in poi, per la concezione occidentale della natura, l'“infinito” fu concepito come un “infinitesimo”, sia nello spazio (il punto) che nel tempo (l'istante), che all'inizio dell'età moderna si materializzò nella fisica di Newton e fu reso generale da allora a un'intera “ontologia” potenzialmente in tutti i campi della scienza e della cultura.

Questo momento fu l'inizio sociale ed epistemologico della “natura morta” che sembrò dominare ovunque negli anni 1950 e 1960. La natura era lineare, come erano lineari le linee dell'alta tecnocrazia modernista e della sua architettura.

Ma dall'epoca delle rivoluzioni borghesi in Inghilterra, in America e soprattutto in Francia, la cultura occidentale è stata invasa per la prima volta da una coscienza della storia come dimensione di realizzazione, come fu alla fine teorizzato nel lavoro di G.F.W. Hegel. Il pensiero occidentale, compreso il pensiero occidentale sulla natura, fu “invaso” da tempo. Per la prima volta si è capito che la realtà della gente nella società è stata definita non da qualche ideale statico sovratemporale dell'Uomo ma da ciò che poteva diventare la loro traiettoria storica in termini di classi sociali. Questo e solo questo, è il significato dell'affermazione di Hegel secondo la quale “il reale è razionale”, la “negazione della quercia” da parte della “ghian-da”, comunque siano state usate molte formulazioni, in un'interpretazione completamente riduzionista, o intese come apologia di questo o quello *status quo*.

Oggi, dopo oltre tre decenni di ecologismo e di ambientalismo, è più difficile ricordarsi della misura in cui la cultura moderna, dalle rivoluzioni borghesi dei secoli XVII e XVIII agli anni '60, è evoluta con l'accantonamento crescente della “natura morta”. La rinascita di Hegel degli anni '50 e '60, così essenziale per il marxismo della Nuova Sinistra (in combinazione con la decantazione di molti degli scritti precedentemente sconosciuti di Marx, sia dagli anni 1840 sia fino ai suoi scritti sulla comune russa e sui *Taccuini etnologici*), è stato forse il punto culminante di questa tendenza. Tuttavia, dietro la rinascita di Hegel nel marxismo, c'era il recupero (elaborato da Bloch, da Kolakowski e da altri) delle fonti neoplatoniche più generali della dialettica marxiana, in Plotino, in Eriugena, in Eckhardt, in Cusano, in Bruno ed in Böhme; della concezione della natura come “natura naturans” della medesima tradizione e, parallelamente con quella, l'idea dell'infinito in atto, articolata in primo luogo da Cusano e Bruno e, passando per Spinoza

e Leibniz, in Hegel e in Marx. Gli ultimi due sono componenti di una concezione interamente differente della natura e della scienza. E tuttavia fu esattamente degli ultimi due, e di una tale concezione alternativa della natura e della scienza, che la Nuova Sinistra (in compagnia del resto della società) restò assolutamente ignara negli anni '60. Tale ignoranza fu resa possibile e fu sostenuta dalla concezione reificata della storia ereditata dall'illuminismo del XVIII secolo, che ha generato una retrospettiva preconfezionata in cui questa intera stirpe, profondamente intrecciata con la religione ed il misticismo, rimase in gran parte invisibile, o, nel migliore dei casi, una serie di tributari secondari, rendendo possibile la concezione della "metafisica" contro la quale Nietzsche e Heidegger assunsero la direzione del campo.

La contrapposizione "Heidegger contro Hegel" potrebbe emergere soltanto in un mondo che ha osservato, con le lenti positiviste, "dritto dritto" il periodo 1450-1650 della rivoluzione scientifica che culmina in Newton, e la "rinascita del paganesimo" che ha condotto all'illuminismo, un mondo che non ha prestato attenzione a Plotino, Eriugena, Nicola Cusano, Bruno, Keplero, Böhme, Leibniz, Spinoza sulle questioni dell' "infinito in atto" e della "natura naturans". Heidegger non era possibile che come antagonista di una "tradizione" che aveva dimenticato queste realtà. Quasi nessuno, ad esclusione di Bloch, Kolakowski ed alcuni altri, riconobbe che Marx aveva trasposto la tradizione neoplatonica in una concezione materialista della società e della natura. Soltanto alcuni, ancora oggi, lo riconoscono. Per la cultura degli anni '60 (e il "postmodernismo" e gli "studi culturali" ancora oggi si nutrono degli anni '60, o più precisamente della disfatta degli anni '60), non si può capire senza un riconoscimento di come è stato troncato il proprio senso storico. Non era soltanto "eurocentrico" (e, con tutto il patriottismo invertito e dirigendo la claque per i Vietcong, le guerriglie guevariste, e la Cina di Mao, "eurocentrico" in un senso molto speciale); era cieco a tutto quello che nella storia dell'occidente stesso non ha condotto al mondo "controllato" tecnocratico e scientifico che ha preteso di abitare. Come il regno di "Urizen" contro il quale Blake metteva in guardia, la cultura modernista ha presupposto l'"infame" trinità di Locke, Newton e Voltaire come l'indiscutibile (anche se spesso ignorata) fondatrice del loro mondo. Ha accettato quella separazione di "Spirito" e "Natura" del XVI-XVII secolo che non poteva esistere per un Bruno o un Keplero; se ne è nutrita; non è riuscita a "vedere", se non come anticaglia, l'astrologia, l'alchimia, la cabbala e il neoplatonismo del Rinascimento; non è riuscita a "vedere" le molteplici edizioni delle opere del mistico tedesco Jacob Böhme pubblicate al culmine della rivoluzione inglese degli anni 1640. Le rivoluzioni, scientifiche o politiche, erano affari secolari e anti-religiosi, ed in modo tale che il "passato significativo" era rigorosamente secolare ed anti-religioso anch'esso.

La critica dell'illuminismo, implicita o esplicita nel recupero, da parte di Bloch, Kolakowski ed altri, delle fonti neoplatoniche della dialettica marxiana (come provano alcuni dei seguenti saggi) non ha niente a che fare con la maggior parte delle stupide critiche dell'illuminismo oggi strombazzate da accademici ignoranti per i quali la storia sarebbe cominciata con le traduzioni post-1968 della scuola di Francoforte e di Foucault. Si tratta piuttosto di critiche sul trionfo della visione del mondo di Newton-Locke-Voltaire dalla posizione di vantaggio della "strada non battuta", rappresentata tramite la corrente dell' "infinito in atto" e della "natura naturans" di Cusano-Bruno-Keplero-Böhme-Spinoza-Leibniz, e nell'ottica di una scienza unitaria. Invece dello sviluppo di questa "corrente", che postula una teoria unitaria comprendente sia la società che la natura ("conosciamo soltanto una scienza, la scienza della storia" come Marx ed Engels scrissero nell'*Ideologia Tedesca*), oggi abbiamo schiere di persone con un'infarinatura di conoscenza risultante da risme di libri colmi di parole ronzanti che potrebbero essere (e sono) prodotte da un programma di computer e potrebbero essere (e sono) orecchiate in alcuni mesi nella chiacchiera del parlatorio del gruppo alla pari al programma più vicino di studi umanistici o alla conferenza accademica. Tutto ciò e tutti quelli che non piacciono a questa gente sono irrigiditi in un'"immagine fissa"; ognuno "costituisce" la propria "identità" col "discorso"; ai "grandi schemi narrativi" retrogradi che parlano di certi argomenti indelicati come l'accumulazione mondiale questa gente contrappone "pastiche" e "bricolage", l'idea stessa di essere in qualche modo sistematico puzza di "totalitarismo"; si è presupposto allegramente che ognuno, ad eccezione dei maschi bianchi eterosessuali, ora e in ogni tempo, sia stato "sovversivo" (ci si domanda perché stiamo vivendo ancora sotto il capitalismo); agli scolari di Joyce sono sostituiti gli scolari di Howdy Doody, che naturalmente guardano con sospetto il "privilegiare" qualunque genere particolare di "scrittura"; la popolazione americana, che passa una media di sei ore al giorno guardando la televisione e tre ore al giorno in passeggiate agli shopping, sta quindi "resistendo" e "sovertendo" la cultura del consumatore; un relativismo paralizzante la rende in qualche modo "imperiale" nel criticare le decapitazioni pubbliche in Arabia Saudita o il taglio del clitoride esercitato sulle bambine di cinque anni nel Sudan; (non è questa un'imposizione autoritaria di modelli dall'esterno?). La rivoluzione francese fu un tentativo di imporre nuovamente il controllo sopra le donne, o fu un "rituale" teatrale inventato dal XIX secolo, e in effetti non è accaduto; per Baudrillard, la Guerra di Golfo non è neanche avvenuta; non sappiamo se il genocidio degli ebrei avvenisse perché abbiamo soltanto "descrizioni" differenti su di esso (e tutto è naturalmente soltanto una descrizione e nessuna è definitiva). Alle conferenze internazionali, le donne musulmane e fondamentaliste indu passano sopra la critica dei loro movimenti regressivi con le citazioni da Foucault e da Derrida; i programmi di scienza popolare nei paesi del Terzo Mondo sono attaccati selvaggiamente come "imperialisti" con analoghe citazioni. I relativisti postmoderni hanno escogitato i loro punti di vista con in mente l'imperialismo occidentale, e non hanno troppe parole quando si confrontano con gli atavismi barbarici dalle culture "subalterne", le cui prime vittime sono coloro che sono rimasti intrappolati in questo o in quel gruppo parrocchiale da una tale demagogia.
