

Per un mondo senza morale

La banquise

1983

Indice

Nota introduttiva alla seconda edizione	3
Nota introduttiva	4
Per un mondo senza morale	5
L'amore	5
L'estasi	8
Il delitto	10

Nota introduttiva alla seconda edizione

Via le catene. Grande progetto, ma poi? Qui le chiacchiere si ergono come tanti fantasmi di un passato non del tutto scomparso. In effetti gli schiavi, vissuti da sempre alla catena, come possono immaginarsi di riuscire a muoversi liberamente? Ci riescono con fatica.

Il campo delle costruzioni utopiche ha ospitato tanti grandi anime in buona fede, ma anche tante animelle in cerca di un rifugio dove andare a nascondere la propria paura di respirare aria libera fuori della tradizionale prigione.

Più facile progettare la rivolta, l'insurrezione e perfino la rivoluzione definitiva, quella che bene o male riusciamo a intravedere anche al di là del fuoco delle distruzioni e degli indispensabili massacri dei responsabili del mondo vecchio costretto, dalla nostra azione collettiva e coraggiosamente diversa, ad andare in frantumi.

Più difficile quello che viene dopo. Dopo ci sono gli orpelli, le sfumature, i distinguo, i ricordi degli antichi fantasmi che ci menavano al guinzaglio, sostituendosi, di tanto in tanto, alla frusta, netta e genuina del torturatore di turno. Le sottigliezze dei metafisici e dei teologi, le grandi idee, i sogni di perfezione, perfino la stessa libertà, adesso concretamente tangibile, deve fare i conti con l'immagine che di essa ci eravamo fatti prima, quando restava un ideale e un sogno per poveri derelitti. In una parola, la morale.

E questo piccolo libro è in tale piaga che mette il dito, e stuzzica tessuti ulcerati che anche con tutta la buona volontà di un inguaribile utopista non si possono immaginare del tutto guariti, taumaturgicamente, dall'evento trasformativo della rivoluzione.

Unico mezzo per non soccombere alla generalizzata richiesta di un "nuovo" controllo repressivo, per rendere inoffensivi i saccheggiatori, i violenti, gli "asociali", i "diversi", in una parola, coloro che non ci stanno, è non creare una nuova polizia.

L'unica punizione possibile contro questi refrattari, che potrebbero avere benissimo nel loro numero anche chi firma queste righe, è fargli patire le difficoltà di non fare parte della nuova comunità liberata. Pena non trascurabile, e in queste righe, di cui suggeriamo vivamente la lettura, essa è sanzionata dagli stessi soggetti che non vogliono accettare la libertà.

Non so se questo suggerimento potrebbe funzionare, nessuno può saperlo. In ogni caso il suggerimento (per il momento teorico, e come potrebbe non essere tale?) è sempre meglio della polizia o delle carceri.

La libertà, dopo tutto, non è una semplice passeggiata, viverla può essere più duro del previsto.

Trieste, 22 novembre 2011

Alfredo M. Bonanno

Nota introduttiva

Questo contributo ad una critica dei costumi deriva da una necessità di chiarimento in vista di un fondamento dell'*antropologia rivoluzionaria*. Quello che segue non è un testo sulla "sessualità" – prodotto culturale storico allo stesso titolo dell'economia e del lavoro. La "sessualità" è nata con questi come sfera specializzata dell'attività umana, perfezionata e teorizzata o "scoperta" sotto il capitalismo del XIX secolo, banalizzata dallo stesso nel XX e superabile un giorno in una totalità di vita comunista. Per le medesime ragioni non si leggerà qui una "critica della vita quotidiana". Quest'ultima non esprime che lo spazio sociale escluso dal lavoro e in concorrenza con esso. I "costumi" inglobano al contrario l'insieme dei rapporti umani sotto i loro aspetti affettivi. Essi non sono estranei alla produzione materiale (per esempio, la morale borghese della famiglia indissociabile dall'etica del lavoro). Il capitalismo, riassume a modo suo il passato umano che l'ha prodotto, quindi non ci sono critiche rivoluzionarie senza critiche dei costumi e dei modi di vita interiori al capitalismo, *così come sono stati integrati da quest'ultimo*.

Per un mondo senza morale

L'amore

Se si deve credere ai *Manoscritti del 1844*, il “rapporto naturale dell'uomo con l'uomo, è il rapporto dell'uomo con la donna”. Questa formula è comprensibile e utilizzabile purché non si dimentichi che la storia degli uomini e quella della loro emancipazione dalla natura attraverso la creazione della sfera economica. L'idea dell'uomo come anti-natura, come totalmente esteriore alla natura è certo un'aberrazione. La natura dell'uomo è nello stesso tempo un puro dato biologico (siamo dei primati), e un'attività che modifica l'uomo stesso e al di fuori il dato naturale.

Essendo nelle due cose, l'uomo non è esteriore alle condizioni naturali. Ma vuole lo stesso conoscerle, ed ha cominciato a giocare con loro. Si può discutere dei meccanismi che hanno condotto a ciò (in quale misura questa decisione è derivata dalle difficoltà di sopravvivenza particolarmente nelle regioni temperate, ecc.?), ma quello che è certo è che trasformando il suo ambiente, per essere a sua volta trasformato da questo, l'uomo si è posto in una posizione che lo distingue radicalmente dagli altri stati conosciuti della materia. Sbarazzata da ogni presupposto metafisico, questa capacità di giocare, in una certa misura, con le leggi della materia, è precisamente la libertà umana. Questa libertà, di cui gli uomini sono stati spossessati man mano che la producevano, poiché è stata essa che ha nutrito l'economia, si tratta di riconquistarla senza farsi illusioni su quello che essa è: né libertà di desideri sfrenati senza ostacoli né libertà di sottomettere ai comandamenti (chi dovrebbe decifrarli?) della Madre Natura. Si tratta così di dare tutta la sua estensione alla libertà di giocare con le leggi della materia: essa è sia quella di stornare un corso d'acqua che quella di usare ai fini sessuali un orifizio che non era stato naturalmente “previsto” per questo uso. Si tratta infine di vedere che solo il rischio garantisce la libertà.

È perché deve lasciare tutto il suo campo di estensione alla libertà umana che la critica dei costumi non può erigere come segno della miseria degli uomini questa pratica piuttosto che l'altra. Si legge per altro che nel mondo moderno la libertà dei costumi non riguarda che una attività masturbatoria (da soli o in due o più). Arrestarsi a questo dato di fatto, significa fraintendere l'essenza della miseria sessuale. È necessario insistere a lungo su questa evidenza? Vi sono seghe solitarie infinitamente meno miserabili di molti abbracci. La lettura di un buon romanzo d'avventure può essere molto più appassionante di un viaggio organizzato. Ciò che è miserabile, è vivere in un mondo in cui non c'è più l'avventura che nei libri. Le fantasie, eventualmente seguite da effetti, che un essere suscita in noi, non sono disgustose. Lo sono invece le condizioni che bisogna mettere insieme per incontrarle. Quando leggiamo in un piccolo annuncio che un barbuto invita una vecchia e il suo cane che abitano al piano di sopra per abbandonarsi a delle capriole sessuali con lui, non è né la barba né la vecchia né la zoofilia che ci disgustano. Ciò che è ripugnante, è che il desiderio del barbuto divenga un argomento di vendita per una merce ideologica particolarmente nauseabonda, cioè che il barbuto faccia uscire il suo annuncio su “Libération”.

Quando, chiusi in una stanza, si redige uno scritto teorico, nella misura in cui questo testo fa presa sulla realtà sociale, si è meno isolati dagli uomini di quando si è nel metrò o al lavoro. L'essenza della miseria sessuale non risiede in un'attività o in un'altra – anche se la predominanza di una fra di esse può essere sintomatica – essa deriva dal fatto che in due o da solo, l'individuo è irrimediabilmente separato dagli altri a causa dei rapporti di concorrenza, della fatica e della noia. Fatica del lavoro, noia dei ruoli. Noia della sessualità come attività separata.

La miseria sessuale è, per prima cosa, la costrizione sociale (costrizione del lavoro salariato e del suo corteggio di miserie psicologiche e fisiologiche, costrizione dei codici sociali) che si esercita su di una sfera presentata dalla cultura dominante e dalla sua versione contestataria come una delle ultime regioni del mondo in cui l'avventura

è ancora possibile. La miseria sessuale è anche uno smarrimento profondo degli uomini (nella misura in cui la civiltà capitalista giudeo-cristiana si è imposta ad essi) davanti a quello che l'Occidente ha fatto della sessualità.

Il cristianesimo ha ripreso dallo stoicismo (dominante nell'impero romano) la doppia idea che: 1) il sesso è alla base dei piaceri, 2) si può e si deve dunque controllarlo. L'Oriente, con una aperta affermazione della sessualità (e non solo nell'arte delle stanze da letto), tende verso un pansessualismo dove la sessualità deve certo essere padroneggiata, ma allo stesso titolo di tutto il resto: non la si privilegia. L'Occidente non comprime la sessualità dimenticandola, ma pensando ad essa. Esso sessualizza tutto. Il fatto più grave non è tanto che il giudeo-cristianesimo abbia represso il sesso, ma che sia stato obnubilato da esso, non che lo abbia rimosso, ma che lo abbia organizzato. L'Occidente fa della sessualità la verità nascosta della coscienza normale, ma anche della follia (isteria). Nel momento in cui la morale entra in crisi, Freud scopre nella sessualità il grande segreto del mondo e di ogni civiltà.

La miseria sessuale è un gioco di equilibrio tra due ordini morali, l'ordine tradizionale e l'ordine moderno che coabitano più o meno nei cervelli e nei glandi dei nostri contemporanei: da un lato, si soffre per le costrizioni della morale e del lavoro che impediscono di raggiungere l'ideale storico di sviluppo sessuale e amoroso; dall'altro, più ci si libera da queste costrizioni (in modo immaginario, in ogni caso) e più questo ideale appare insoddisfacente e vuoto.

Non bisogna prendere una tendenza e la sua messa in spettacolo per la totalità: se la nostra epoca è quella di una relativa liberalizzazione dei costumi, l'ordine morale tradizionale non è scomparso. Provate soltanto ad essere "pedofili" a viso scoperto. L'ordine tradizionale funziona e funzionerà ancora per molto tempo per una buona parte delle popolazioni dei paesi industrializzati. In una grande parte del mondo, è ancora dominante e offensivo: Islam, paesi dell'Est. In Francia anche, i suoi rappresentanti, preti di Roma o di Mosca, sono lungi dall'essere inattivi. Il peso delle sofferenze che rappresentano i loro misfatti grava ancora troppo perché possano impedirvi di denunciarli in nome del fatto che è il capitale che scalza le basi dell'ordine morale tradizionale. Ogni rivolta contro quest'ordine non va necessariamente nel senso di un neo-riformismo, la rivolta può anche essere il grido della creatura oppressa che contiene in germe l'infinita varietà delle pratiche sessuali e sensuali possibili, represses da millenni dalle società oppressive.

Si sarà capito che non siamo contro le "perversioni". Non siamo nemmeno contro la monogamia eterosessuale a vita. Tuttavia, quando degli scrittori o degli artisti (i surrealisti, ad esempio) pretendono di imporci l'*amour fou* come il massimo del desiderabile, bisogna constatare che essi riprendono per proprio conto il grande mito riduttore dell'Occidente moderno. Questo mito è destinato a fornire un supplemento di anima alle coppie, atomi isolati che costituiscono il fondamento migliore dell'economia capitalista. Fra le ricchezze che un'umanità sbarazzata dal capitale farebbe prosperare figurano le innumerevoli variazioni di una sessualità e di una sensualità perverse e polimorfe. Solo quando queste pratiche potranno fiorire l'"amore" come l'intendono André Breton e Harlequin, apparirà per quello che è: una costruzione culturale transitoria.

L'ordine morale tradizionale è oppressivo e come tale merita di essere criticato e combattuto. Ma, se esso è entrato in crisi, non è perché i nostri contemporanei hanno un maggiore gusto della libertà dei nostri antenati, ma perché la morale borghese rivela la sua incapacità di adattarsi alle condizioni moderne di produzione e di circolazione delle merci.

La morale borghese formata in tutta la sua ampiezza nel XIX secolo e trasmessa attraverso il canale religioso o attraverso quello della scuola laica, è nata da un bisogno di sostegno ideologico al dominio del capitale industriale, in una epoca in cui il capitale non dominava ancora totalmente. Morale sessuale, familiare, del lavoro, andavano alla pari. Il capitale si appoggiava sui valori borghesi e piccolo-borghesi: la proprietà frutto del lavoro e del risparmio, il lavoro penoso ma necessario, la vita di famiglia. Nella prima metà del XX secolo, il capitalismo venne ad occupare tutto lo spazio sociale. Si rese indispensabile, inevitabile, il salariato, la sola attività possibile, dato che non ce n'erano altre. È così che, nel momento stesso in cui si impose a tutti, il salariato poté presentarsi come non-costrizione, garanzia di libertà. Essendo diventato tutto merce, ogni elemento della morale diventava caduco. Si accede alla proprietà prima di avere risparmiato grazie al credito. Si lavora perché è utile, non perché è un dovere. La famiglia allargata cede il posto alla famiglia nucleare, essa stessa sconvolta dalle costrizioni del denaro e del lavoro. La scuola, i mezzi di informazione disputano ai genitori l'autorità, l'influenza, l'educazione. Tutto quello che è annunciato dal *Manifesto Comunista* è realizzato dal capitalismo. Con la fine dei luoghi di

vita popolare (caffè...) rimpiazzati dai luoghi del consumo mercantile (negozi, centri commerciali) che non hanno la qualità affettiva, non si domanda più tanto alla famiglia, dal momento che questa ha praticamente quasi nulla da offrire.

Al di sotto della crisi della morale borghese c'è, più profondamente, una crisi della moralità (così come si chiama la socialità) capitalista. C'è una difficoltà a fissare dei "costumi", a trovare modi di relazione tra gli esseri, comportamenti, che superino il fallimento della morale borghese. Quale moralità porta agli uomini il capitalismo moderno? La sottomissione di tutti e di tutto, la sua onnipresenza rende teoricamente superflui i supporti precedenti. Fortunatamente ciò non funziona. Non c'è, non ci sarà mai, una società capitalista pura, integralmente, unicamente capitalista. Da una parte, il capitale non crea niente a partire da niente, trasforma degli esseri e dei rapporti nati al di fuori di esso (contadini venuti in città, piccola borghesia declassata, immigrati) ma resta sempre qualcosa dell'antica socialità, almeno sotto forma di nostalgia. D'altra parte, il funzionamento stesso del capitale non è armonioso, non mantiene le promesse del mondo sognato dalla pubblicità, e suscita una reazione, un ripiegamento verso i valori tradizionali per altro globalmente superati, come la famiglia. Da cui questo fenomeno: ci si continua a sposare, ma un matrimonio su tre o quattro termina con un divorzio. Infine, obbligato a dirigerli, a costringerli, a vessare i suoi salariati, il capitale deve reintrodurre in permanenza dei valori di supporto di autorità e di obbedienza che la sua tappa attuale rende per altro desueti: da qui un impiego costante della vecchia ideologia a fianco della ideologia moderna (partecipazione...).

La nostra epoca è quella della coesistenza delle morali. Della proliferazione dei codici, non della loro sparizione. Alla colpevolezza (ossessione di violare un tabù) si giustappone l'angoscia (sentimento di una mancanza di segni di riferimento davanti alle "scelte" da fare). Alla nevrosi e all'isteria precedenti succedono il narcisismo e la schizofrenia come malattie storiche.

Ciò che regola il comportamento dei nostri contemporanei, è sempre di meno l'insieme dei comandamenti senza appello trasmessi dal pater familias o dal curato, ma sempre di più una forma di morale utilitarista dello sviluppo individuale, servita da una feticizzazione del corpo e da una psicologizzazione forsennata delle relazioni umane, nelle quali la mania interpretativa ha preso il posto del rito della confessione e dell'esame di coscienza.

Sade era in anticipo sui tempi. Egli annunciava semplicemente il nostro: quello della sparizione di tutte le garanzie morali prima che l'uomo sia diventato morale lui stesso. L'intollerabile noia che prende più o meno presto il lettore del monotono catalogo del marchese, si ritrova nei piccoli annunci dove si ripetono all'infinito le figure di un piacere senza comunicazione. Il desiderio sadiano guarda la reificazione assoluta dell'altro, pasta molle dove imprimere i propri fantasmi. Attitudine mortifera: annientare l'alterità, rifiutare di dipendere dal desiderio dell'altro, è la ripetizione del medesimo e della morte. Ma, mentre gli eroi sadiani si dedicano a rompere i freni sociali, l'uomo moderno, nella sua logica di sviluppo individuale, è diventato lui stesso la propria pasta da fantasmi. Non è trasportato dal proprio desiderio, egli "realizza i suoi fantasmi". O, piuttosto, cerca di realizzarli, come fa jogging al posto di correre per il piacere di farlo o perché ha bisogno di andare rapidamente da qualche parte. L'uomo moderno non si perde nell'altro, fa funzionare e sviluppa le sue capacità di godimento, la sua attitudine all'orgasmo. Domatore incapace del proprio corpo, gli dice: "Godi!", "fai meglio!", "corri!", "danza!", ecc.

Per l'uomo moderno l'obbligo del lavoro è rimpiazzato da quello del passatempo riuscito, la costrizione sessuale dalla difficoltà di affermare una identità sessuale. La cultura narcisista cammina di pari passo con il cambiamento di funzione della religione: al posto di evocare una trascendenza, essa diventa un modo per superare alla meno peggio i momenti di crisi della vita (adolescenza, matrimonio, morte). La religione non basta per altro ad aiutare gli uomini ad essere moderni: è necessario per loro fare appello anche alla famiglia! "Una famiglia non più sovra-presente, come nel secolo passato, ma sovra-assente. Essa si definisce non attraverso l'etica del lavoro o la costrizione sessuale, ma attraverso l'etica della sopravvivenza e la promiscuità sessuale". Così parla uno psicologo, C. Lasch.

In seno alla crisi della morale che domina le società occidentali, gli uomini sono meno armati di una volta per risolvere la "questione sessuale". Ed è precisamente il momento in cui essa è posta in tutta la sua crudezza, che ci sono più possibilità di capire che questa "questione" non è una.

L'uomo moderno è indaffarato, perduto davanti alla mercificazione di tutta la vita che si trasferisce nel sesso,

condannato per 2000 anni a risorgere come merce. Ci si rende conto allora che l'esercizio eccessivo dei sensi ("La grande bouffe") nel mondo della merce, isola ancora di più l'individuo, dall'umanità, dai suoi partner e da se stesso. Si ritorna finalmente al cristianesimo, perché si finisce nell'idea della sessualità alienante e mortifera.

L'opera di George Bataille, per esempio, è rivelatrice di questa evoluzione del mondo occidentale dall'inizio del secolo. All'inverso della storia della civilizzazione, Bataille parte dalla sessualità per finire nella religione. Dalla finzione de *L'Oeil* (1928) alla fine della sua vita, passa la sua esistenza a cercare l'implicito de *L'Oeil*. La sua traiettoria incrocia per strada il movimento rivoluzionario e se ne allontana tanto più presto e facilmente quanto più questo movimento scompare quasi del tutto. Egli ebbe comunque il tempo, negli ultimi anni tra le due guerre, di difendere delle posizioni di fronte all'antifascismo e alla minaccia della guerra, che colpiscono spesso per la loro lucidità a confronto delle chiacchiere della grande maggioranza dell'estrema sinistra. È per questo che la sua opera è ambigua. La si può utilizzare come illustrazione degli ostacoli religiosi, dove sbocca l'esperienza limite della sessualità senza limiti:

"Una casa chiusa è una vera chiesa, la sola sufficientemente implacabile". (*Le Coupable*).

Ma se, in ciò che precede, come nella maggior parte della sua opera egli si limita a prendere in contropiede i valori ammessi, a tratteggiare una nuova versione del satanismo, gli accade anche di scrivere frasi che rivelano una intuizione profonda degli aspetti essenziali del comunismo: "prendere la perversione e il crimine non come valori esclusivi ma come qualcosa che deve essere integrato nella totalità umana".

L'estasi

Attraverso le costruzioni culturali ai quali essa ha dato vita (amore greco, amore cortese, sistema della parentela, contratto borghese, ecc.), la vita affettiva e sessuale non ha mai smesso di essere oggetto di interesse, matrice di passioni, zona di contatto di un'altra sfera culturale: il sacro. Nella trance, nell'estasi, nel sentimento di comunione con la natura, si esprime in modo parossistico l'aspirazione a superare i limiti dell'individuo. Stornata verso il cosmo o la divinità questa aspirazione a fondersi nella specie ha fino ad oggi indossato gli stracci prestigiosi del sacro. Le religioni, e singolarmente le religioni monoteiste, si sono dedicate a circoscrivere il sacro e a dargli un ruolo direttivo pur ponendolo come qualcosa di separato dalla vita umana. Al contrario delle società primitive nelle quali il sacro è inseparabile dalla vita quotidiana, le società stataliste lo hanno sempre di più specializzato. La civiltà capitalista non ha liquidato il sacro, lo ha rimosso e i suoi diversi residui e surrogati continuano ad ingombrare la vita sociale. Di fronte ad un mondo in cui coesistono vecchiezze religiose e banalizzazioni mercantili, la critica comunista procede con un doppio movimento: essa deve subito desacralizzare, cioè stanare i vecchi tabù là dove essi si sono rifugiati, e avviare un superamento del sacro, che il capitalismo non ha saputo far altro che degradare.

Dunque, desacralizzazione delle zone in cui si sono rifugiati i vecchi feticci, come per esempio il pube. Contro l'adorazione del pene, contro il suo imperialismo conquistatore, le femministe non hanno trovato niente di meglio che feticizzare il sesso delle donne, con gran rinforzo di pathos e letteratura, per farne il luogo della loro differenza, l'oscura piega dove alloggia il loro essere! Lo stupro diventa allora il crimine dei crimini, un attentato ontologico. Come se infiggere ad una donna la penetrazione di un pene con la violenza sia più disgustante di obbligarla alla schiavitù salariale attraverso la pressione economica! Ma, è vero che nel primo caso, il colpevole è facile da trovare: è un individuo, mentre nel secondo caso, è un rapporto sociale.

Più facile da esorcizzare la propria paura facendo dello stupro un atto blasfemo, l'irruzione nel canto dei santi. Come se la manipolazione pubblicitaria, le innumerevoli aggressioni fisiche del lavoro o la schedatura degli organismi del controllo sociale non costituiscano violenze intime almeno altrettanto profonde del coito imposto!

In fondo, ciò che spinge il somalo a tagliare la clitoride della sua donna e che muove le femministe, procede dalla medesima concezione dell'individualità umana come possibile oggetto di un rapporto di proprietà. Il somalo, è convinto che la sua donna fa parte del suo bestiame, crede suo dovere proteggerla dal desiderio femminile, parassita pericoloso per l'economia del gregge. Ma, facendo ciò, egli raccorcia singolarmente e impoverisce il proprio piacere, il suo proprio desiderio. Nella clitoride della donna, è il desiderio umano che è simbolicamente

centrato, tutti i sessi confusi. Questa donna mutilata, è della umanità che è amputata. La femminista che urla che il suo corpo le appartiene vorrebbe conservare il proprio desiderio per se stessa ma, quando desidera, entra in una comunità dove l'appropriazione si dissolve.

“Il mio corpo è mio”. Questa rivendicazione pretende dare un contenuto concreto ai Diritti dell’Uomo del 1789. Non si era detto che essi concernevano un uomo astratto e non tornavano utili in definitiva che soltanto all’individuo borghese? Si direbbe oggi: borghese, maschio, bianco, adulto. Il neo-riformismo pretende correggere questa lacuna attivandosi per dare un contenuto reale a questo “uomo” fino ad ora astratto. I diritti “reali” dell’uomo “reale”, insomma. Ma l’“uomo reale” non è altro che la donna, l’ebreo, il corso, l’omosessuale, il vietnamita, ecc. “Il mio corpo è mio” nella linea di una rivoluzione borghese che si tenta di completare, di perfezionare indefinitamente invitando la democrazia a cessare di essere “formale”. Si criticano qui degli effetti a nome della loro causa!

L’esigenza di una proprietà sul proprio corpo individuale rinnova la rivendicazione borghese del diritto di proprietà. Per sfuggire all’oppressione secolare delle donne trattate in passato dal proprio marito (e ancora oggi, sotto altre forme) come oggetti di possesso, il femminismo non trova di meglio che elargire il diritto di proprietà. Che la donna divenga a sua volta proprietaria, così sarà protetta: ciascuno a casa sua! Rivendicazione miserabile, dove si riflette l’ossessione della “sicurezza” che i mezzi di informazione e tutti i partiti si sforzano di fare condividere ai nostri contemporanei. Rivendicazione nata davanti ad un orizzonte chiuso all’interno del quale per padroneggiare qualche cosa (qui, il proprio corpo) non si può immaginare altro mezzo che l’appropriazione privata. Il nostro corpo è di quelli che ci amano, e ciò non in virtù di un “diritto” giuridicamente garantito, ma perché, carne ed emozione, noi viviamo e ci muoviamo grazie ad essi. E, nella misura in cui noi sappiamo e possiamo amare la specie umana, il nostro corpo è di quest’ultima.

Nello stesso momento in cui desacralizza, la critica comunista deve denunciare l’utopia capitalista di un mondo in cui non si potrebbe più amare se non morendo, in cui tutto sarebbe appiattito, tutto equivalente e scambiabile. Fare sport, fottere, lavorare, nello stesso tempo quantificato, tagliato come una salsiccia, il tempo industriale. I sessuologi saranno là per guarire ogni cedimento della libido, gli psicoterapeuti per evitare ogni sofferenza psichica e la polizia, sostenuta dalla chimica, per prevenire ogni sconfinamento; in questo mondo, non esistono più delle sfere di attività umana che, diventando oggetto di una sfida, possono far mettere in gioco la propria vita dando un altro ritmo al tempo.

L’illusione antistorica che fonda le pratiche mistiche è pericolosa. Non si esce dalla storia, ma la storia, quella dell’individuo come quella della specie, non è nemmeno il puro svolgimento lineare che il capitalismo cerca di produrre, o di far credere che produca. La storia comporta degli apogei che vanno al di là o al di qua del presente, degli orgasmi che sono una perdita nell’altra, nella società e nella specie.

“Il cristianesimo ha sostanzializzato il sacro, ma la natura del sacro [...] è forse ciò che si produce di più incoglibile fra gli uomini, il sacro non è altro che un momento privilegiato di una unità comunionale, momento di comunicazione convulsiva di quello che ordinariamente è represso”. (G. Bataille, *Le sacré*).

Questo momento di “unità comunionale” lo si ritrova oggi in un concerto, nel panico che prende una folla e, sotto la sua forma più degradata, nei grandi slanci patriottici e altri sussulti dell’*union sacrée*: la sua manipolazione permette ogni sorta di crapula. Si può presumere che nella guerra moderna, a differenza di quel che accade nei paesi capitalisti arretrati come l’Iran, solo una minoranza parteciperebbe mentre il resto si limiterebbe a guardare. Ma niente è sicuro, la manipolazione del sacro ha forse ancora dei bei giorni davanti a sé, perché il sacro è stato fino ad oggi il solo tempo forte offerto alla manifestazione di questo bisogno irrimediabile dell’uomo: essere insieme.

Pur fornendo una nicchia più o meno immaginaria come riparo dalle lotte di classe, le pratiche mistiche sono servite a volte per fomentare delle rivolte, come dimostrano per esempio il ruolo della trance taoista nella resistenza al potere centrale nella Cina antica e il vudù nei sollevamenti degli schiavi spinti dal profetismo millenarista. Se le acquietanti mistiche contemporanee giocano un ruolo contro-rivoluzionario, in quanto non sono altro che le forme di un ripiegamento su se stesso dell’individuo borghese, ciò è in linea con la banalizzazione mercantile di tutti gli aspetti della vita che tende a privare l’esistenza del suo contenuto passionale. Il mondo nel quale viviamo ci propone di amare un insieme di insufficienze individuali. Comparato con le società tradizionali, questo mondo ha perduto una dimensione essenziale di vita umana: i tempi forti dell’unione dell’uomo

e della natura. Siamo condannati a guardare le feste del grano alla televisione.

Ma non sosteniamo un ridicolo passatismo, un ritorno alle gioie di cui la storia ci ha fatto scoprire il carattere ripetitivo, illusorio e limitato. Mentre il capitale cerca di stabilire suo regno esclusivo, cercare altrove e non nella rivoluzione l'“unità comunionale” e la “comunicazione convulsiva”, diventa puramente reazionario. Proprio perché il capitalismo ha tutto banalizzato ci è possibile liberarci di questa sfera specializzata: la sessualità. Noi vogliamo un mondo in cui il trasporto fuori di sé esista come possibilità in tutte le attività umane – un mondo che ci proponga la specie da amare, e individui le cui insufficienze saranno quelle della specie e non più quelle del mondo. Quello che oggi costituisce l'oggetto di una sfida, quello che merita il rischio di morire, che potrebbe dare un altro ritmo al tempo, è il contenuto della vita tutta intera.

Il delitto

“La storia non ha senso, ecco di cosa dobbiamo rallegrarci. Ci tormenteremmo per una felice conclusione, per una festa finale in cui i nostri sudori e i nostri disastri farebbero da soli le spese? Per degli idioti futuri danzanti sulle nostre ceneri? La visione di una conclusione paradisiaca supera, in assurdità, le peggiori divagazioni dello spirito. Tutto quello che si saprebbe trovare come scusante per il Tempo, e che in esso possiamo cogliere momenti più favorevoli di altri, accidenti senza conseguenze in una intollerabile monotonia di perplessità”. (E. M. Cioran, *Précis de décomposition*).

Il comunismo non è una conclusione paradisiaca.

Per prima cosa, identificare il comunismo con un paradiso permette di accettare tutto aspettandolo. In caso di rivoluzione sociale, si ammetterà di non cambiare da cima a fondo la società: una società senza Stato né prigioni, d'accordo, ma più tardi... quando gli uomini saranno perfetti. Da qui a lì, tutto si giustifica: Stato operaio, prigioni popolari, ecc., poiché il comunismo non conviene che a una umanità di dèi.

C'è poi una visione lenificante della società desiderabile che disgusta dal desiderarla. Ogni comunità, quale che sia la sua dimensione, impone ai suoi membri di rinunciare a una parte di se stessi e, se si intendono per desideri positivi quelli la cui realizzazione non comprometterebbe la libertà degli altri, ogni comunità obbliga ciascuno a lasciare insoddisfatti alcuni dei suoi desideri positivi. Per la semplice e buona ragione che questi desideri non sono necessariamente condivisi dall'altro o dagli altri membri. Ciò che rende sopportabile una simile situazione, è la certezza che chiunque decidesse che queste rinunce minacciassero l'integrità stessa della sua persona, avrebbe la possibilità di ritirarsi, la qual cosa non avverrebbe senza sofferenze. Ma il rischio di sofferenza e di morte non è indispensabile alla pienezza del senso della vita?

Che l'umanità, giocando con le leggi della materia, rischi di annientarsi, e con essa ogni vita sul pianeta, non è questo che ci frastorna. L'insopportabile è che essa lo faccia nella più assoluta incoscienza e, per così dire, malgrado se stessa, perché ha creato il capitale che le impone le sue proprie leggi inumane. È però vero che da quando l'uomo ha cominciato a modificare l'ambiente, lo ha fatto a rischio di distruggerlo e di distruggersi, e che questo rischio sussisterà senza dubbio, quali che siano le forme di organizzazione sociale. Si potrebbe anche concepire un'umanità la quale, dopo avere per tanto tempo combattuto, poi addomesticato e amato l'universo, decida di sparire, di reintegrarsi nel seno della natura sotto forma di polvere. In ogni caso, non c'è umanità senza rischio, perché non c'è umanità senza l'altro. Lo si verifica perfettamente nel gioco delle passioni. Se si può facilmente immaginare che una società meno dura darebbe alle donne e agli uomini (agli uomini condannati dopo la rivoluzione borghese a portare solo indumenti da lavoro!) l'occasione di essere più belli, di praticare rapporti di seduzione nello stesso tempo più semplici e più raffinati, non ci si può impedire di sbadigliare davanti all'evocazione di un mondo in cui tutti piacciono a tutti, dove si può fottere come si stringe la mano, senza che ciò impegni per nulla (è per altro questo mondo che ci promette la liberazione dei costumi). Karl continuerà dunque, secondo ogni verosimiglianza, a piacere a Jenny più di Friedrich. Ma sarebbe credere nei miracoli immaginare che non accadrà mai che Friedrich cominci a desiderare Jenny senza che quest'ultima lo desideri. Il comunismo non garantirà per niente l'accordo di tutti i desideri. E la tragedia reale del desiderio non condiviso sembra essere l'indispensabile prezzo da pagare perché il gioco della seduzione resti appassionante. Non in virtù del vecchio adagio “ciò che non si ottiene con pena non ha valore”, ma perché il desiderio include

l'alterità e dunque, la sua possibile negazione. Nessun gioco sociale è umano senza obiettivo e senza rischio! Ecco l'unica norma che sembra insuperabile. A meno che la nostra immaginazione di scimmia rimasta tributaria del vecchio mondo non ci impedisca di capire l'uomo.

Ciò che rende Fourier meno noioso degli altri utopisti è che, oltre a un molto poetico ed esteso sviluppo dei possibili, il suo sistema integra la necessità dei conflitti. Noi sappiamo che la quasi totalità degli casi che il vecchio mondo considera come crimini o delitti non sono altro che cambiamenti bruschi di proprietà (furto), accidenti della concorrenza (uccisione di un cassiere di banca) o il prodotto della miseria dei costumi. Ma, in un mondo senza Stato, non è inimmaginabile che l'esacerbazione delle passioni possa condurre un uomo a fare soffrire o a uccidere un altro uomo. In un simile mondo, la sola garanzia che un uomo non ne torturerà un altro sarà che egli non ne sentirà il bisogno. Ma se lo sente, questo bisogno? Se ciò gli fa piacere? Sbarazzati delle vecchie rappresentazioni del tipo occhio per occhio, dente per dente, prezzo del sangue, ecc., una donna a cui hanno appena ucciso l'amante, un uomo a cui hanno torturato la figlia amata, giudicheranno, malgrado la loro pena, perfettamente stupido uccidere qualcuno, o rinchiuderlo, per compensare fantasmaticamente la perdita subita? – forse... Ma se il desiderio di vendetta l'ha vinta? E se l'altro continua ad uccidere?

Nel movimento operaio gli anarchici sono senza dubbio fra i pochi che si sono posti concretamente il problema di una vita sociale senza Stato. La risposta di Bakunin non è veramente convincente: "Abolizione assoluta di tutte le pene degradanti e crudeli, delle punizioni corporali e della pena di morte, in quanto consacrate ed eseguite dalla legge. Abolizione di tutte le pene a termine indefinito o troppo lunghe che non lasciano alcuna possibilità di riabilitazione: il delitto dovendo essere considerato come una malattia, ecc." Si direbbe di leggere il programma del Partito Socialista, all'epoca in cui non era ancora al potere. Ma il seguito è più interessante: "Ogni individuo, condannato dalle leggi di una qualunque società, comune, provincia o nazione, conserverà il diritto di non sottomettersi per nulla alla pena che gli è stata imposta, dichiarando che non vuole più fare parte di questa società. Ma in questo caso, questa avrà a sua volta il diritto di espellerlo dal suo seno dichiarandolo al di fuori della sua garanzia e della sua protezione. Ricaduto così sotto la legge naturale, occhio per occhio, dente per dente, almeno sul territorio occupato da questa società, il refrattario potrà essere derubato, maltrattato, anche ucciso senza che questa se ne preoccupi. Ognuno potrà disfarsene come di una bestia pericolosa, mai però asservirlo ne impiegarlo come schiavo". (Bakunin, *La liberté*).

Questa soluzione ricorda l'attitudine dei primitivi: l'individuo che ha infranto un tabù non è più preso sul serio, si ride ogni qual volta apre bocca, oppure deve andare nella giungla, o diventare invisibile, ecc. In ogni caso, espulso dalla comunità, gli viene promessa una morte non lontana.

Se si tratta di distruggere le prigioni per ricostruirle più areate e meno dure, che non si conti su di noi. Noi saremo sempre a fianco del refrattario. Perché, che cos'è una pena "troppo lunga"? Non è necessario di essere stati dentro per sapere che il tempo in prigione è, per definizione, sempre troppo lungo. Ma se si tratta di sostituire la prigione con una messa da parte ancora più radicale, che non si conti nemmeno su di noi. Quanto a trattare il delitto come una malattia, è la porta aperta verso il totalitarismo neurologico e verso il discorso psichiatrico.

"È curioso constatare che basta perdere la propria *serietà* (in cui un uomo non molto vecchio saprebbe rivaleggiare col più terribile dei bambini) per trovare simpatiche le peggiori ruberie. L'ordine sociale tende forse ad uno scoppio di riso? [...] La vita non è una crisi di riso affermano non senza la più comica gravità gli educatori e le madri di famiglia indirizzandosi ai fanciulli che se ne meravigliano [...]. Immagino ogni volta che nello sfortunato cervello oscurato da questo misterioso ammaestramento, un paradiso ancora multicolore comincia con un formidabile rumore di piatti rotti [...], il divertimento senza freni dispone di tutti i prodotti del mondo, tutti gli oggetti buttati in aria sono da rompere come giocattoli". (Bataille, *Les Pieds Nickelés*).

Che fare di coloro che rompono i piatti? Oggi è impossibile rispondere a questa domanda, e non è sicuro che anche in una società senza Stato si troverà una risposta soddisfacente a questa stessa domanda. L'uomo che rifiuta il gioco, che rompe i piatti, che è pronto a correre il rischio della sofferenza, o a morire, per il semplice piacere di rompere il legame sociale, questo è il rischio senza dubbio insuperabile contro cui urterebbe una società che rifiutasse di espellerlo dal seno dell'umanità, per quanto asociale sia. I danni che la società subirebbe sarebbero sempre meno gravi di quelli a cui l'esporebbe una emarginazione dell'asociale in quanto mostro. Per salvare la vita di qualcuno, per quanto "innocente" sia, non si può correre il rischio che il comunismo perda la

sua ragione d'essere. Constatiamo che fino ad oggi, le mediazioni concepite per evitare o addolcire i conflitti e mantenere l'ordine interno alla società, hanno provocato una oppressione e una perdita infinitamente più grandi di quelle che queste cercavano di impedire o limitare. Nel comunismo, nessuno Stato di sostituzione, perché sarebbe sempre uno Stato.

“La repressione delle reazioni antisociali è tanto chimerica quanto inaccettabile come principio”. (“Lettera ai medici dei manicomi”, “La Révolution Surréaliste” n. 3, 15 aprile 1925).

Il problema non è ormai importante solo per un lontano avvenire. È anche una sfida in un periodo di disordini sociali. Pensiamo alla sorte riservata ai saccheggiatori e ai ladri durante le sommosse del XIX secolo, all'ordine morale che queste sommosse riproducevano subito in se stesse. Lo stesso, nella Russia dei primi tempi della rivoluzione, a un formidabile movimento di trasformazione dei costumi, si giustappose un “Codice bolscevico del matrimonio”, il cui titolo è da solo tutto un programma. Ogni periodo più o meno rivoluzionario vede spuntare bande, a mezzo tra la sovversione sociale e la delinquenza, ineguaglianze temporanee, accaparratori, profittatori, e soprattutto una gamma di condotte fluide che sarà difficile qualificare come “rivoluzionarie”, “di sopravvivenza”, “contro-rivoluzionarie”, ecc. La comunizzazione progressiva risolverà ciò, ma in una, due generazioni, forse più. Da qui a là, bisognerà prendere misure, non nel senso del “ritorno all'ordine”, che sarà uno degli slogan chiave di tutti gli antirivoluzionari, ma sviluppando ciò che è l'originalità del movimento comunista: essenzialmente esso non reprime, ma sovverte.

Ciò significa per prima cosa che non utilizza che la quantità di violenza strettamente necessaria per arrivare ai suoi scopi, non per moralismo o per nonviolenza, ma perché ogni violenza superflua si autonomizza e diventa essa stessa il suo proprio fine. Ciò significa che la sua arma è da subito e in primo luogo quella della trasformazione dei rapporti sociali e di produzione delle condizioni di esistenza. I saccheggi spontanei cesseranno di essere un cambiamento massiccio di proprietari, una semplice giustapposizione di appropriazioni private, se si costituirà una comunità di lotta tra i saccheggiatori e i produttori. Soltanto a questa condizione il saccheggio può essere il punto di partenza di una riappropriazione sociale delle ricchezze e di una loro utilizzazione nella prospettiva larga e diversa del semplice consumo (la quale non è in sé condannabile, la vita sociale non è solo attività produttiva, ma anche attività di consumo, e se i poveri volessero offrirsi per prima cosa qualche piacere chi se non dei preti potrebbe pensare a rimproverarli?). Quanto agli accaparratori, se delle misure violente saranno qualche volta necessarie, ciò sarà per recuperare i beni e non per punire. Ad ogni modo, solo estendendo il regno della gratuità si impedirà loro di nuocere. Se il denaro non sarà altro che carta, se non sarà più monetabile quello che si accaparra, per qual motivo accaparrarlo?

Più una rivoluzione sociale si radicalizza e meno ha bisogno di essere repressiva: l'affermiamo tanto più volentieri perché per il comunismo, la vita umana, in quanto sopravvivenza biologica, non è il valore supremo. È il capitalismo che ci impone questo mostruoso mercato dell'inganno: l'assicurazione di una massima sopravvivenza in cambio di un massimo di sottomissione all'economia. E pertanto, un mondo dove bisogna nascondersi per scegliere l'ora della propria morte non è forse radicalmente devalorizzato?

Nel comunismo non si parte dai valori che ci si darà ma dai rapporti reali in cui si vive. Ogni gruppo pratica, rifiuta, ammette, impone certi atti e non altri. Prima di avere valori, e per averli, ci sono cose che si fanno o non si fanno.

Nelle società contraddittorie, di classe, l'interdetto è fissato e, nello stesso tempo, fatto per essere deviato o violato. Gli interdetti delle società primitive e, in una certa misura, delle società tradizionali, non costituiscono una morale nel vero senso della parola. Valori e interdetti vi sono riprodotti a ogni istante da tutti gli atti della vita sociale. Quando il lavoro e la vita privata si opposero sempre più radicalmente, allora si impose la questione dei costumi, che divenne lancinante nel XIX secolo in Europa con lo sviluppo di ciò che la borghesia chiama le classi pericolose. Bisogna nello stesso tempo che l'operaio sia reputato libero di andare a lavorare (per giustificare la libertà del capitalista di rifiutarlo), e che la morale lo mantenga in buono stato spiegandogli che non dovrà ubriacarsi troppo e che il lavoro è la sua dignità. La morale esiste solo perché ci sono dei costumi, cioè un dominio che la società lascia teoricamente a disposizione dell'individuo, ma che si impegna nello stesso tempo a legiferare dall'esterno.

La legge (religiosa, poi statale) suppone lo scarto. Là è la differenza con il comunismo dove non c'è bisogno di legge intangibile che poi ciascuno sa che non sarà rispettata. Nessun assoluto, se non forse la priorità della

specie, la qual cosa non significa la sua sopravvivenza. Nessuna regola falsamente universale. Ogni morale razionalizza a posteriori, come il diritto, l'ideologia. Essa si vuole e si dice sempre fondamento della vita sociale, sempre volendosi essa stessa senza fondamento, non riposando che su Dio, la natura, la logica, il bene sociale... cioè un fondamento che non esiste dato che non possiamo rimetterlo in questione. Le regole che gli esseri umani si daranno (in un modo che non possiamo prevedere) nel comunismo deriveranno dalla socialità comunista. Esse non costitueranno una morale in quanto non pretenderanno di arrivare ad una illusione universale nel tempo e nello spazio. La regola del gioco comprenderà la possibilità di giocare con la regola.

“La rivolta è una forma di ottimismo appena meno ripugnante dell'ottimismo corrente. La rivolta, per essere possibile, suppone che si immagini una opportunità di reagire, cioè che vi sia un ordine di cose preferibile e verso cui tendere. La rivolta, considerata come uno scopo, è, essa stessa, ottimista, è un considerare il cambiamento, il disordine come qualche cosa di soddisfacente. Io non posso credere che vi sia qualche cosa di soddisfacente. [...]

Domanda: – Secondo te, il suicidio è un ripiego?

– Esattamente, è un ripiego appena meno antipatico di un mestiere o di una morale”. (Jacques Rigaut, “Testimonianza nell'Affaire Barrès”, *Ecrits*).

Tutta una letteratura nichilista ha sviluppato il punto di vista del “fracassatore di piatti”, del refrattario a ogni legame sociale, avendo come corollario obbligato il gusto della morte. Ma la bella musica dei pensatori nichilisti non ha impedito alla maggior parte di loro di perdersi nei rumori della vita quotidiana fino a una rispettabile età. Incoerenza che conforta l'idea che il refrattario assoluto non sia altro che un mito letterario. Quanto ai rari individui che, come Rigaut, hanno scelto il ripiego del suicidio, o che come Genet, hanno gustato veramente l'abiezione, essi hanno vissuto questo mito come una passione. Ma che siano senza dubbio esistiti dei mistici sinceri e intransigenti non prova per niente l'esistenza di Dio. Questi “refrattari” nutrono un elitarismo che è una falsa posizione. Più grave ancora non è tanto il fatto che essi si credano superiori, ma che si pensino come differenti del resto dell'umanità. Essi si considerano gli osservatori di un mondo da cui sarebbero fuori, mentre non si capisce se non ciò di cui si è partecipi. L'esteriorità si crede lucida, ma cade nel peggiore degli inganni, è Bataille che lo dice: “... io non ho mai potuto guardare l'esistenza con il disprezzo distratto dell'uomo solo”. (*Euvres*).

“Perché è l'agitazione umana, con tutta la volgarità dei piccoli e dei grandi bisogni, con il suo disgusto urlante della polizia che la reprime, e l'agitazione di tutti gli uomini (escluso questa polizia e gli amici di questa polizia), che condiziona le forme mentali rivoluzionarie, in opposizione alle forme mentali borghesi”. (*Euvres*).

Il mito del refrattario ha spesso ingombrato la teoria rivoluzionaria: vedere il fascino dei situazionisti per i fuorilegge in generale e Lacenaire in particolare, fascino portato al suo culmine nell'affliggente ultimo film debordiano. Ma se questo mito deve essere criticato, è perché non fa altro che prendere in contropiede e quindi confortare la produzione dei mostri affascinanti fatta dalla società di classe.

In questo oceano di zombie in cui ci bagniamo, corre qualche volta un brivido di passione, ed è quando si dà in pasto ai cittadini un essere radicalmente diverso, qualche cosa che ha la forma di un uomo ma a cui si nega ogni umanità reale. Per il nazista, questo fu l'ebreo; per l'antifascista, questo è il nazista. Per le folle contemporanee questi mostri sono i terroristi, i banditi o gli assassini di bambini. Quando si tratta di inseguire questi mostri e di determinarne il castigo, le passioni risorgono e le immaginazioni che si credevano spente galoppiano. È spiacevole però che questo tipo di immaginazione e queste raffinatezze siano giustamente tutto quello che si attribuisce anche a quel mostro garantito come non umano: il carnefice nazista.

Non si è potuto obbligare tutti a rispettare una legge contraddittoria nei riguardi del funzionamento reale dei rapporti umani. Non si è potuto fermare l'assassinio quando c'erano motivi per uccidere. Non si è potuto prevenire il furto quando si avevano ineguaglianze e mentre che il commercio si basava sul furto. Allora, si fa un esempio e si polarizza tutto su di un caso. Di più, si esorcizza quella parte di sé che avrebbe anche voluto essere il carnefice di questi corpi senza difesa o l'assassino violentatore di bambini. La parte di desiderio negli urli di odio della folla non è mai stata messa in evidenza. Essa salta agli occhi, persino a quelli fatti per non vedere, quelli dei giornalisti.

Al contrario, il comunismo è una società senza mostri. Senza mostri perché ognuno riconoscerà infine nei desideri e negli atti degli altri tante possibili figure dei propri desideri e del proprio essere uomo. “L'essere

umano è il vero essere-insieme dell'uomo" (Marx): le parole essere-insieme o essere collettivo esprimono il nostro movimento meglio ancora della parola comunismo, che si associa immediatamente con una messa in comune delle cose. La frase di Marx merita un lungo approfondimento, cosa che forse faremo in futuro. Per il momento contentiamoci di vedere in questa frase la critica dell'umanismo borghese. Mentre l'uomo onesto, alla Montaigne, può essere tutti gli uomini, grazie alla mediazione della cultura; l'uomo comunista sa, attraverso la pratica, che non può esistere così com'è che grazie al fatto che tutti gli altri esistono per quello che sono.

Ciò non significa per niente che nessun desiderio dovrà essere represso. Repressione e sublimazione impediscono di cadere nel rifiuto dell'alterità. Ma il comunismo è una società senza alcuna altra garanzia che il libero gioco delle passioni e dei bisogni, mentre la società capitalista è colta dal delirio dell'assicurazione che vorrebbe garantire contro tutte le aleatorietà della vita, compresa la morte. Tutti i pericoli e i rischi possibili devono essere "coperti d'assicurazione", a parte il caso di "forza maggiore" – guerra e rivoluzione – e ancora... Il solo avvenimento contro il quale il capitalismo non può fornire assicurazione, è la propria scomparsa.

Quando si pretende di arrivare a una critica globale del mondo, non si può accettare che questa critica si limiti alla teoria pura. Vi sono periodi in cui l'attività sovversiva si riduce quasi interamente alla redazione di testi o a scambi di punti di vista tra individui. È in questo "quasi" che si dispiega il nostro rifiuto: per continuare a gettare uno sguardo lucido sul mondo, bisogna che si sia abitati da una tensione che non è facile conservare, perché essa implica dei rifiuti, una certa marginalizzazione, una grande sterilità. Questo rifiuto, questa marginalizzazione e questa sterilità contribuiscono a mantenere la passione ma possono fissarla in amarezza misantropa o in mania intellettuale. Colui che rifiuta l'organizzazione del mondo fatta dal capitale non considera nessuno degli atti di cui è tessuta la vita sociale, come naturali. Anche le manifestazioni del dominio biologico non sono al riparo del suo tormento! Accettare di procreare gli sembra sospetto – come volere partorire in un mondo simile, mentre che non si vede spuntare una possibilità di trasformarlo? Nondimeno, a parte qualche principio semplice: non partecipare alle imprese della mistificazione o della repressione (né poliziotti, né vedette), non fare carriera, non pretendere di fissare in modo preciso e definitivo le forme del rifiuto; per la critica radicale non ci sono buoni costumi, ce ne sono peggio di altri e ci sono certi comportamenti che trasformano in derisione la teoria. Volersi rivoluzionari in periodo di non-rivoluzione... Quello che conta non sono i risultati di questa contraddizione, per forza di cose parcellare e mutila, ma la contraddizione stessa, in quanto tensione del rifiuto.

Per qual motivo criticare la miseria dei costumi se questa deve permanere? Il nostro modo di essere non ha senso che in rapporto al comunismo. Perché alla citazione di Cioran, con la quale abbiamo aperto questo paragrafo, conviene rispondere che il sudore e i disastri realmente insopportabili sono quelli che non ci appartengono e che questo mondo ci impone. La sola scusa che troviamo per il tempo che ci uccide, è la storia che ci offrirà la rivincita. Il senso del nostro modo di essere è la possibilità che il legame non sia garantito da altro che da se stesso, e che ciò possa andare avanti!

Se la crisi sociale si aggrava, vi sarà sempre meno posto per le scelte intermedie. Si potrà sempre meno reclamare "un po' meno gendarmi". La scelta sarà sempre di più tra ciò che esiste e nessun gendarme in assoluto. È allora che l'umanità dovrà dimostrare se ama oppure no la libertà.

* * *

Amore. Estasi. Delitto. Tre prodotti storici nei quali l'umanità ha vissuto e vive le sue relazioni e le sue pratiche affettive. L'amore, conseguenza dell'indifferenza e dell'egoismo generalizzati, si rifugia in qualche essere privilegiato per caso o per necessità. È l'impossibile amore dell'umanità che si realizza, bene o male, in qualche individuo. L'estasi, escursione al di fuori del profano, del banale, nel sacro, una volta sfuggita viene subito riacchiappata e circoscritta dalla religione. Il delitto, resta l'unica uscita quando la norma non può essere né rispettata né aggirata.

L'amore, il sacro e il delitto sono mezzi per sfuggire al presente e per dargli un senso. Positivo o negativo: i tre includono ciascuno l'attrazione e la repulsione, ed entrano in una relazione attrattiva e di rigetto reciprocamente. L'amore è glorificato ma se ne diffida. Il sacro è per essenza minacciato di profanazione, lo si chiama in causa per escluderlo e, nello stesso tempo, per rafforzarlo. Il delitto è castigato ma affascina.

Questi tre mezzi di trasporto al di là del quotidiano, il comunismo non li generalizza più che non le abolisce. Ogni vita (collettiva o individuale) suppone le proprie frontiere. Ma il comunismo sarà amorale in quanto non

avrà più bisogno di norme fisse, esteriori alla vita sociale. Modi di vita e modelli di comportamento circoleranno, non senza urti né violenze, e saranno trasmessi, trasformati e prodotti contemporaneamente ai rapporti sociali. Il sacro si cancellerà in quanto separazione assoluta tra un di qua e un di là. Così, nessuno spazio per la religione, né per quelle di un tempo, né per queste religioni moderne che non conoscono più dèi, ma solo diavoli da espellere dal corpo sociale. La libertà dell'uomo, la sua capacità di modificare la sua natura, progettandola al di là di se stesso. Fino ad ora, la morale, ogni morale, e tanto più insidiosamente quanto non si presentava come tale, ha fatto di questi al di là delle entità che hanno schiacciato l'essere umano. Il comunismo non livellerà la "montagna magica", farà in modo di non essere dominato da essa. Creerà e moltiplicherà le prospettive e il piacere di perdersi in essa, ma anche la capacità di suscitare di nuove, il che sovverte la sottomissione "naturale" a un qualsiasi ordine del mondo.

Biblioteca anarchica



La banquise
Per un mondo senza morale
1983

Consultato il 30 novembre 2017 su www.edizionianarchismo.net
Edizioni Anarchismo – Opuscoli provvisori N. 54
Titolo originale: “Pour un monde sans morale”, in “La banquise” n. 1, 1983
Prima edizione pubblicata su “Anarchismo” n. 60, aprile 1988, pp. 32-45
Prima edizione in volume: novembre 2013

bibliotecaanarchica.org