

Dominio senza soggetto

- *Sul superamento di una critica sociale riduttiva* -

di Robert Kurz

[Subjektlose Herrschaft. Zur Aufhebung einer verkürzten Gesellschaftskritik]

1.

Uno dei termini più amati dalla critica sociale di sinistra - che viene utilizzato con la spensieratezza dell'ovvietà - è il concetto di "dominio". I "dominanti" sono stati e sono considerati, in numerosi trattati ed opuscoli, come dei grandi ed universali cattivi al fine di poter spiegare le sofferenze della socializzazione capitalista. Questa cornice viene applicata retrospettivamente a tutta la storia. Nel gergo specificamente marxista, questo concetto di dominio viene ampliato nel concetto di "classe dominante". In questo modo, la comprensione del dominio ottiene una "base economica": la classe dominante è la consumatrice del plusvalore, del quale essa si appropria con l'astuzia e con la perfidia e, chiaramente, con la violenza.

Salta agli occhi come la maggioranza delle teorie del dominio, ivi incluse quelle marxiste, riducono il problema in maniera utilitaristica. Se c'è appropriazione del "lavoro altrui", allora c'è repressione sociale, se c'è violenza aperta, allora questa è per il beneficio ed il profitto di qualche persona. A chi giova - a questo si riduce il problema. Una simile considerazione non rende giustizia alla realtà. Perfino la costruzione delle piramidi degli antichi egizi, che divorava una parte non insignificante del plus-prodotto di quella società, non si può far risalire forzatamente ad un prospettiva di sfruttamento (puramente economico) da parte di una classe o casta. Anche le uccisioni reciproche dei vari "dominanti", per ragioni di "onore", non soddisfano al semplice calcolo utilitaristico. La riduzione della storia umana ad una lotta infinita per "interessi" e "vantaggi" - combattuta da soggetti imbevuti di un arido egoismo utilitarista - semplicemente riduce o distorce molti fenomeni reali, per poter rivendicare un decisivo valore esplicativo. L'idea per cui tutto quello che non si risolve nel calcolo dell'utilità soggettiva sia solo apparenza di "interessi" sotto forma religiosa o ideologica, istituzioni o tradizioni, diventa ridicola quando il costo reale di una tale pretesa apparenza supera di molto il nucleo sostanziale del presunto egoismo. Spesso si dovrebbe dire il contrario: che i punti di vista dell'egoismo, se possono essere riconosciuti, rappresentano una mera apparenza o una mera esterioresità di "qualcosa di diverso" che si manifesta nelle istituzioni e nelle tradizioni sociali. Ora, si potrebbe dire che qui si tratta semplicemente di un tipico anacronismo del pensiero borghese. Una costituzione ed un modo di pensare capitalista, cioè, proprio della società moderna, viene imposto sulle epoche premoderne, le cui vere relazioni non vengono, in tal modo, comprese. Ciò significa che la riduzione del dominio all'egoismo e alla lotta di interessi sarebbe valida almeno per la modernità borghese, sul cui solo terreno ha germogliato questa forma di pensiero. In realtà, non si nega che l'aspetto esterno delle società moderne, compresa la psiche degli uomini "che guadagnano denaro", sembra risolversi nell'egoismo astratto.

Ma proprio il carattere astratto di questo "profitto", al di là di tutte le necessità sensibili, è allo stesso tempo quello che ne altera la superficie. Se l'egoismo moderno viene ritradotto sul piano sensibile delle necessità, esso guadagna con ciò qualcosa di fantasmagorico, di puramente irrazionale. Paradossalmente, l'egoismo - per il modo in cui viene posto nella

forma-denaro totalizzata - appare essere qualcosa di completamente autonomizzato in rapporto agli individui e alla loro "singolarità". Questo carattere alieno dell'interesse, che si ipotizza essere completamente egoista, rimane ancora nascosto nella fase storica dell'ascesa del capitale, quando l'egoismo della costituzione moderna ancora non si era separato del tutto dal contenuto sensibile della ricchezza. Poteva quindi sembrare che l'egoismo fosse realmente una semplice forma della lotta per lo ("scarso") plus-prodotto materiale, e come se questo fosse un fondamento comune a tutta la storia fino ad oggi, che nella sua modernità capitalistica è stato semplificato fino all'estremo e infine scoperto come tale.

Questa concezione del marxismo volgare - la stessa del Manifesto Comunista - è indubbiamente fuori luogo rispetto alla realtà del capitalismo diventato maturo. Oggi, l'egoismo costituito si è definitivamente emancipato, attraverso la forma-denaro, da ogni contenuto sensibile. Il plus-prodotto materiale non può più essere definito come oggetto di appropriazione per l'uso ed il profitto di una persona qualsiasi: esso si è autonomizzato agli occhi di tutti come un fine mostruoso in sé stesso. La capitalizzazione del mondo ed i brulicanti progetti astratti di utilità hanno conseguito una disperata somiglianza con la costruzione delle piramidi alle soglie della civiltà, sebbene sotto relazioni sociali del tutto diverse (merce e denaro). Alle persone che ancora reclamano a gran voce solo degli "impieghi", e non la soddisfazione delle necessità, dovrà essere attestata una sorta di irresponsabilità che denunci il loro cosiddetto egoismo come una mera ratifica di un principio religioso secolarizzato. Questo vale ugualmente per quelli che, in quanto proprietari, amministratori, politici, ecc., sono costretti a mantenere attivo questo principio autonomizzato. Anche il loro profitto è meramente secondario, essendo sempre più finanziato dal loro debito.

Si può pertanto vedere che la modernità ha di fatto qualcosa in comune con tutte le forme sociali precedenti. Solo che questo qualcosa non è egoismo astratto, che alla fine si sarebbe disvelato nel capitalismo. Ma proprio il contrario: quest'identità è anzitutto quello che non si risolve in nessun calcolo economico o politico di interessi, e che nella modernità appare paradossalmente come egoismo, in realtà non è niente di proprio dell'individuo, ma è qualcosa che lo domina. Anche i dominanti sono dominati; di fatto, essi non dominano per la loro necessità o benessere, ma per qualcosa di semplicemente trascendente. In questo essi pregiudicano sé stessi e realizzano qualcosa che è loro alieno ed apparentemente superficiale. La loro presunta appropriazione di ricchezza diventa auto-mutilazione. La riduzione utilitaristica, in una versione modificata, si verifica anche nelle moderne teorie non-marxiste o non-liberali di dominio. Il profitto economico astratto viene qui sostituito solo da un profitto non meno astratto di "puro potere". Se il marxismo volgare presuppone una base ontologica di "interesse economico", le altre teorie borghesi di dominio presumono la base biologica, geneticamente ancorata ad un "impulso al potere" (o impulso all'aggressione) o quantomeno a costanti antropologiche ed astoriche. Arnold Gehlen, per esempio, vede la necessità di potere nell'esistenza delle istituzioni sociali in generale, che avrebbero preso il posto dell'istinto al fine di guidare il comportamento. Una concezione che riappare diluita in quegli aforismi da taverna per cui "l'uomo" in sé è un animale libero da pastoie, che dev'essere addomesticato dallo Stato autoritario. Nel migliore dei casi, il potere o il dominio appaiono sempre come domesticazioni al fine del diritto, il quale poi si adatterebbe ad essere ugualmente definito come un luogo ontologico fondamentale. In maniera eclettica, tutta questa sorta di derivazioni del dominio si moltiplicano nelle formule dualistiche del potere e del denaro come "mezzi" della socialità immaginabile. L'addomesticamento per mezzo del diritto può allora, secondo il temperamento e la situazione storica, essere inteso come snaturamento infamante, che eclissa la vera immagine umana della lotta per l'esistenza (sopravvivenza

del più forte), oppure, inversamente, come progresso verso la vera immagine umana di un dominio ripulito. Il dominio rimane un principio eterno e la sua "differenziazione" riformista, fino al punto di nascondere, rimane l'unica forma possibile di emancipazione, con Habermas, inoltre, come suo profeta. Così sarebbe provato che tutta la storia fino ad oggi è stata in fondo la storia dei socialdemocratici.

Il marxismo ha sempre combattuto le teorie "reazionarie" di dominio ma solamente sotto un'altra prospettiva di dominio, cioè la prospettiva della sua determinazione economica, mentre l'idea di un superamento del "dominio dell'uomo sull'uomo" è rimasta allo stato di una promessa in un futuro indeterminato - promessa questa, debole ed astratta, al di là di ogni teoria e prassi. Se invece l'astrazione è un principio ontologico, sia per ragioni economiche, biologiche o antropologiche, resterebbe allora solo la questione di chi alla fine domina o deve dominare, ed in che modo avviene il dominio. "Impulso al potere", piacere e beneficio del puro potere o del calcolo economico utilitaristico come modelli esplicativi arrivano sempre al medesimo risultato : l'esistenza empirica del dominio, a differenza della sua determinazione ontologica, è un prodotto della volontà soggettiva. Il soggetto del dominio domina perché vuole dominare, perché da questo "trae qualche vantaggio". Questa riduzione del dominio empirico al semplice aspetto soggettivo si manifesta più fatalmente nei criteri propri del dominio. Mentre le teorie biologiche ed antropologiche del dominio normalmente tendono ad affermare l'ordine esistente, o al massimo ad esigerne un altro ancora più autoritario, i marxisti (che vogliono sostituire il tipo esistente di dominio con un altro, "conformemente alle classi") e gli anarchici (che suggeriscono un'abolizione immediata, e senza succedanei, del dominio) denunciano empiricamente i dominanti, di preferenza in quanto maiiali soggettivi. Occasionalmente, questo può essere smentito da asserzioni teoriche contrastanti, quando si presenta spettralmente alla visione l'oggettività strutturale del dominio, al di là dei soggetti esistenti. Ma i timidi inizi della penetrazione teorica, che vede l'assenza sistematica del soggetto del dominio, non hanno seguito. Quanto più il pensiero si consacra alle relazioni isolate, la prassi e l'agitazione a fini sociali, tanto più esso diventa soggettivo, tanto più grossolanamente il riduzionismo volgare vede un mero calcolo di interessi. I dominanti sono "ingiusti", si accaparrano tutti i vantaggi per sé, sfruttano, fanno e disfanno a loro piacere, mangiano a volontà e vivono nel lusso a spese della maggioranza, e potrebbero cambiare, dal momento che fanno sempre quel che fanno.

In questo modo, la riduzione strisciante del dominio ad un calcolo utilitaristico richiede una riduzione strisciante dell'attuazione del dominio a soggetto volitivo autarchico. Tale riduzione si vede a volontà nella letteratura marxista e di sinistra. Il concetto soggettivo di dominio viene presupposto assiomaticamente, e su questo sfondo si svolgono anche delle dettagliate analisi. La "asimmetria fra capitale e lavoro nel processo produttivo" viene evocata senza presupposti, per essere poi affermata in maniera superficialmente soggettiva:

"i singoli imprenditori o gli amministratori, nella misura in cui sono gli unici che dispongono dei mezzi di produzione, posseggono anche il potere esclusivo (!) di destinare tali mezzi ed i lavoratori ad essi legati dall'organizzazione del lavoro ad alcune finalità d'uso e disporre allo stesso tempo dei prodotti che ne derivano secondo i loro propri (!) calcoli di valorizzazione" (Josef Esser, Gewerkschaften in der Krise, Frankfurt, 1982)

La "valorizzazione" viene qui ridotta completamente al calcolo egoista, soggettivo e particolare, dei depositari del dominio, una concezione che caratterizza in un certo qual modo il marxismo tradizionale del movimento operaio e la nuova sinistra, nonostante tutti

gli antagonismi (che oggi sono diventati irrilevanti). In maniera tanto più coerente, il "Gruppo Marxista" (*N.d.T.: "Marxistische Gruppe" è stata la più grande organizzazione della nuova sinistra in Germania Occidentale*) esprime la medesima riduzione, in un canto del cigno, al momento del suo auto-scioglimento. Si censura, nei dominanti, la sfrontatezza del comportamento:

"Ogni lavoratore che guadagna il suo denaro (!) deve ringraziare loro per l'offerta di lavoro. I quali, al contrario, insistono sul fatto che non possono evitare i licenziamenti, poiché la coercizione del mercato, di cui essi stessi fanno uso (!), glielo proibisce" (MSZ 4/91, "Der Fall MG", p. 8.)

Questa dichiarazione difficilmente può essere fraintesa, dal momento che il "Gruppo Marxista" definisce i propri sforzi di agitazione insieme alle "vittime del capitale" come esigenza di "non lasciarsi mai usare dai vincoli che altri hanno creato" e riduce in tal modo un aspetto pratico, come la coercizione della forma merce sociale, fino al punto di vedere ancora una volta solamente il coraggio di "restituire ai suoi creatori (!) gli effetti problematici sgradevoli".

La pressione agitatrice chiaramente dimentica tutte le percezioni rudimentali e poco chiare della natura della relazione del valore, viene schiacciata ogni riflessione che si riferisca ad essa e si esige l'interpretazione per cui di colpo tutti i "capitalisti", politici ed amministratori fanno un uso arbitrario delle leggi del sistema produttore di merci. La disoccupazione, ci suggerisce sistematicamente l'approssimativa dichiarazione agitatrice del "Gruppo Marxista", non è una legge strutturale del sistema produttore di merci, ma è un atto negativo di volontà dei "dominanti". Questo è il concetto di dominio borghese ed illuminista del 1789, che nonostante venga inculcato a forza nelle molteplici categorie del capitale, non ha mai fatto parte della critica economica di Marx.

La valorizzazione del valore, la macchina sociale di un obiettivo in sé senza soggetto, per Esser (un sociologo sindacale di sinistra degli anni '70) viene ugualmente rimandata al soggetto di una pura volontà, il quale attraverso la sua supposta "volontà di sfruttamento" crea tutta l'organizzazione chiamata "capitalismo". Fa parte del repertorio/quadro argomentativo della sinistra a sfondo agitatorio - fra i quali i "realos" (*N.d.T.: Fazione del Partito Verde tedesco*), devoti dello Stato e credenti nell'economia di mercato - anche smentire la coercizione della socializzazione per mezzo della forma merce, e denunciarla come una pura manovra strategica di qualche dominante, il quale avrebbe inventato l'argomento della coercizione solo a proprio beneficio (probabilmente per "sete di lucro"). Nel nirvana politico dove ora pacificamente si trova, al "Gruppo Marxista" può sembrare una specie di infamia vedersi equiparato ad un pubblicista riformista, o perfino ai "realos" (vi si potrebbero aggiungere ovviamente, e a maggior ragione, anche gli autonomi). Ma per quanto riguarda la questione decisiva della critica sociale, essi non sono stati affatto un pizzico meglio degli altri. Il problema del fine in sé stesso senza soggetto è rimasto nascosto e non è stato mobilitato a livello di teoria.

2.

La riduzione del capitale, e della sua perniciosità, ad agenti soggettivi, a soggetti guidati dalla volontà e dall'interesse, non è solo un crasso errore teorico, ma ha anche conseguenza pratiche fatali. Con gli slogan agitatori circa la volontà malevola ed il calcolo soggettivo dell'interesse dei dominanti, non si comprende la realtà in progresso né si riesce a catturare i soggetti da tale realtà costituiti. Com'è evidente, il carattere tautologico ed

autodistruttivo della macchina capitalista ha superato qualsivoglia egoismo degli agenti e dei proprietari. E, d'altra parte, le "vittime e servi del capitale e dello Stato" sono informati circa il contenuto oggettivo della realtà di quelle coercizioni che i marxisti così ostinatamente imputano all'interesse soggettivo dei dominanti.

L'argomento soggettivista si prestava alla fase storica dell'ascesa del capitale, quando i lavoratori, ancora in questo involucro sociale, dovevano risultare soggetti della forma merce. In quanto i diversi soggetti-merce si formano e portano avanti la lotta per i propri interessi monetari sul terreno della forma merce, in quanto essi creano e mobilitano le istituzioni ed i collegamenti, la critica sociale può ridursi ad una prospettiva soggettivista. Fin dall'inizio, però, quest'argomento non si presenta teoricamente, ma rimane occulto, poiché tutto il movimento pratico della critica poteva ancora essere immanente al capitale.

A partire da quest'immanenza, vengono portate avanti, in forma astratta, le posizioni pseudo-radicali del marxismo volgare, come per esempio quelle del "Gruppo Marxista"; oggi, tuttavia, esse sono del tutto superate e fuori luogo, poiché il capitale, come relazione universale, ha raggiunto il suo stato maturo (di crisi) e ha reso così impossibile, per principio, una critica immanente. La coercizione della forma merce è oggettiva, non in senso antropologico, ma in senso storico. Essa è superabile, ma solamente con il superamento della stessa forma merce. Il fardello dell'agitazione soggettivistica e della sua immanenza, consiste solo nel fatto che essa non affronta questo problema del superamento. Giacché gli "effetti sgradevoli" scaturirebbero solo dalla volontà e dal calcolo degli interessi dei dominanti - che suppostamente, nonostante la forma sociale senza soggetto, potrebbero cambiare atteggiamento - allora essi devono essere eliminati in modo tale che le "vittime e i servi" possano cavarsela senza dover toccare la loro forma di soggetti-merce.

Il vantaggio, per l'agitatore, di questa conclusione riduttiva, però è solo illusorio, in special modo quando egli "non vuole essere riformista". L'assioma della sua agitazione è già, di per sé, riformista, nella misura in cui non definisce criticamente, nella sua forma sociale, la necessità sensibile. In questo rimane compatibile con la coscienza costituita dalla forma merce dei suoi destinatari "guadagnatori di denaro", sebbene con ciò, che gli piaccia o meno, cada nelle grinfie della coercizione materiale. Egli incorre nella contraddizione irrisolvibile di esigere, da un lato, che i soggetti facciano valere le loro necessità sensibili senza considerare le leggi strutturali coercitive della forma merce, ma, dall'altro lato, pone quest'obbligo dentro la stessa forma merce, o quanto meno impedisce che possa essere così compresa. Il "Gruppo Marxista", per esempio, occasionalmente lascia trasparire nei suoi trattati come la "corretta economia pianificata" non potrebbe nemmeno funzionare col "denaro", ma questo diventa lettera morta ed incomprensibile quando, anteriormente, esso stesso fa causa comune con la nozione monetaria della quotidianità capitalistica cui si richiama in ogni momento in nome degli "interessi" delle signore e dei signori della classe operaia.

A partire da questo dilemma, si spiega anche perché la teoria strettamente legata all'agitazione sia incapace di fondare sistematicamente la critica della relazione denaro-merce sugli scritti di Marx. Un riciclaggio teorico del marxismo storico del movimento operaio e del suo concetto di socialismo è altrettanto impossibile quanto lo è una mediazione sociale dell'indispensabile critica dell'economia. Con la critica radicale del

denaro non si può, nell'immediato, fare agitazione proletaria - e viceversa: chi fa volantaggio di massa senza mediazione non può elaborare la critica radicale del denaro. Il presunto "inganno" delle "vittime servi" dev'essere sempre attaccato nella sua forma senza soggetto, che è il vero "autore" sociale. L'agitazione fallisce pertanto a causa di sé stessa, e non a causa della stupidità delle masse o a causa delle pressioni del Tribunale di Difesa Costituzionale. Il vano sforzo degli agitatori non impatta gli attivisti ed i movimenti sociali, che vengono censurati per il loro "pensiero sbagliato", "incoerenza", ecc., mentre quello che è più importante non viene detto né elaborato; di fatto, è stata proprio l'incoerenza dei marxisti che ha mantenuto intatto il divario fra calcolo di interessi, costituito dalla forma merce, e critica del capitale.

La mobilitazione, di per sé sempre immanente, della "asimmetria fra capitale e lavoro", che può spostare solo una contraddizione all'interno dello stesso capitale, ha raggiunto storicamente il suo limite. I momenti della teoria di Marx in essa contenuti cadono a terra, diventano documenti storici, e con questo muore il marxismo in tutte le sue varianti. Ma la teoria di Marx contiene, nel concetto di critica del feticismo, un approccio del tutto diverso alla realtà, finora mantenuto nascosto. Il marxismo non poteva far niente con questo, soprattutto niente di pratico. Per il "Gruppo Marxista" (al fine di cominciare a stendere il suo necrologio), il problema del feticismo, nelle analisi del "capitale" contenute nel suo documento originario di fondazione, sistematicamente non viene considerato. Il Gruppo, però, ritiene opportuno denunciare il "vaniloquio sulla reificazione e l'alienazione" e respingere espressamente un'infiltrazione feticista della vita borghese nelle "sfere derivate" (forma di pensiero, sessualità, arte, ecc.). Invece di liberare il problema dall'accusa di "vaniloquio" ed assimilarlo teoricamente, non viene attuata nessuna conoscenza delle sue possibilità e si investe in forma pseudo-positivista nelle categorie economiche. La critica simultanea - abbastanza vaga - di una concezione del capitale visto come una "relazione personale di dipendenza" e delle "teorie volgari degli agenti", era destinata a rimanere senza alcuna efficacia. Lo stesso "Gruppo Marxista" non vi si attiene, nella misura in cui, nella sua immagine teorica ridotta, ricade continuamente in un concetto di dominio soggettivista.

Di fatto, tutta la teoria del dominio, che rimanda ad un calcolo di utilità economica o politica, ha difficoltà a liberarsi, se non in maniera superficiale, di un concetto di "dipendenza personale". Il problema della cosificazione delle relazioni sociali e del dominio viene compreso in forma molto riduttiva quando si limita al fatto che, nella forma merce, "gli uomini si utilizzano reciprocamente come mezzo per il loro obiettivi individuali". L'importanza assegnata alla soggettività data e costituita, incompresa nella sua costituzione senza soggetto, rimane così insuperata. Tale concezione riduttiva suggerisce un salto agile ed immediato dalla costituzione dei soggetti, guidato dalla forma merce, allo "sfruttamento capitalista". La cosificazione e la "utilizzazione reciproca" si riducono quindi, ben presto, al fatto che, nella dipendenza del lavoratore, non si tratta solo di un vincolo "personale", nella misura in cui non si rimane per tutta la vita dipendenti dal capitalista Tal dei Tali, ma della "classe capitalista" in generale e delle "sue" istituzioni. Il concetto soggettivista di dominio viene qui criticato in quanto "personale" nel senso più crudo, seppure non venga risolto, ma solo dislocato verso un soggetto collettivo di dominio. Il "Gruppo Marxista", di fatto, relativizza la sua stessa critica delle teorie "volgari" del dominio, personali e moralisteggianti, declinando il riferimento a Marx, a proposito della cosificazione (feticista), nel senso che, "d'altra parte", nella "stessa dichiarazione si nasconde il riferimento per cui, a causa dell'astrazione che costituisce il contenuto sociale della loro attività, gli individui produttori di merci si sottomettono ad altri individui". In

questo modo, l'argomentazione evita il problema del feticcio e torna a parlare di risolvere la relazione cosificata in ambito soggettivo. Il concetto di "soggetto automatico" (Marx), il vero piano senza soggetto della relazione feticistica, viene così fundamentalmente smarrito.

Il fatto che gli individui produttori di merci si "sottomettono ad altri individui" per mezzo dell'astrazione della forma merce è semplicemente falsa, come affermazione isolata. Una simile concezione potrebbe valere al massimo quando la forma merce dei soggetti non fosse ancora totalmente sviluppata, mentre l'insieme delle altre tradizioni premoderne rimane ancora inefficace. Fino a quando rimaneva dubbio essere trattati come "signori", la stessa astrazione della merce ancora non costituiva pienamente per gli individui "il contenuto sociale della loro attività". Al giorno d'oggi, l'architetto si rivolge cordialmente al suo aiutante: "Signor X, per favore, mi vada a prendere in magazzino". Una conversazione che usa il "tu", d'altra parte, non significa una diminuzione, ma una confidenza egualitaria. I più recenti programmi di amministrazione utilizzano, con cognizione di causa, tali forme di interazione egualitaria.

Non si tratta semplicemente di una formalità superficiale, dietro cui si nasconderebbe la vecchia "sottomissione agli altri individui". Nessun soggetto-merce pienamente modernizzato ha mai la sensazione di "sottomettersi" ad un altro individuo in quanto tale. E questa valutazione spontanea non inganna. Quello che gli individui percepiscono come eteronomia, è sempre un funzionalismo astratto del sistema che non si risolve mai in una qualche soggettività. Tutti i funzionari delle gerarchie funzionali sono assunti per quello che sono: esecutori subalterni di processi senza soggetto, cui le persone non solo non si "sottomettono", ma che devono essere giudicati per la loro "capacità funzionale". Un superiore odiato viene valutato nella sua irrazionalità non tanto su un modello soddisfacente di relazionamento umano, quanto per il fatto che la sua condotta è disfunzionale al funzionamento dell'impresa, cioè, nella misura in cui egli svolge male il "suo lavoro". Al contrario, un "soggetto duro" che ha un comportamento corretto, egualitario e rivolto al "successo", viene accettato proprio perché "fa il suo lavoro" ("io avrei fatto esattamente lo stesso"). Perciò non si può parlare di "sottomissione" ad un individuo, poiché, in primo luogo, nella sua funzione, l'esecutore non oppone una resistenza individuale né viene così percepito, e, in secondo luogo, perché la stessa identità individuale rimane intatta in quanto soggetto-merce monetizzato. Secondo il momento e la situazione, è pienamente accettabile che prima si facciano eseguire, con sobrietà commerciale, le funzioni impiegate sugli individui, e poi, se possibile, si esca a farsi una birra insieme.

Il discorso della "sottomissione agli altri individui", che deve avvenire da parte degli uomini produttori di merci proprio per mezzo della "astrazione che costituisce il contenuto sociale della loro attività", evidentemente non costituisce il problema. Si tratta di un linguaggio confinato alle categorie di un concetto superficiale e soggettivo di dominio, ecletticamente collegato ed in corto circuito col problema, ancora da elaborare, dell'assenza feticistica di soggetto. Con un tal genere di agitazione non si può mai arrivare a cogliere la vera eteronomia degli individui produttori di merci, né la coscienza che essi hanno di un tale assunto.

Ora, in tal modo la base stessa del sistema viene concepita in maniera erronea. Il fatto che i soggetti-merce "si utilizzerebbero reciprocamente per i loro obiettivi individuali" non è il nocciolo della questione, e ancor meno una spiegazione. Piuttosto, è la mera forma fenomenica di "qualcosa di diverso" - vale a dire, del feticcio senza soggetto che si manifesta negli individui che agiscono. I loro "obiettivi individuali" non sono quello che appaiono essere: secondo la loro forma, non sono obiettivi individuali o volontari, e quindi per questo anche il loro contenuto è distorto, e sfocia nell'autodistruzione. Il fatto essenziale non è che gli individui si utilizzino reciprocamente per i loro obiettivi individuali, ma semmai, nella misura in cui sembrano fare così, che eseguano in sé stessi un obiettivo totalmente diverso, sovra-individuale e senza soggetto: il movimento autonomo (valorizzazione) del capitale.

3.

La differenza non poteva essere più netta: per il marxismo volgare, il movimento autonomo del capitale, la valorizzazione del valore, è proprio quell'apparenza che dev'essere ricondotta agli obiettivi, alla volontà e all'attitudine soggettiva delle persone, risolvendosi, così, nella soggettività (di carattere autoritario ed "errato"). Una critica radicale e coerente del feticismo, al contrario, avrebbe dovuto denunciare come apparenza la stessa soggettività empirica, ossia, avrebbe dovuto dissolvere gli obiettivi, la volontà e l'azione soggettiva delle persone produttrici di merci, nella loro vera assenza di soggetto, come semplice esecuzione di una forma feticcio presupposta rispetto a tutti i soggetti - non per sottomettersi al "soggetto automatico", ma per poterlo comprendere come tale e superarlo. Solo una tale inversione rende possibile riconoscere in generale lo scandalo della totale mancanza di coscienza sul piano della determinazione sociale della forma, che è il presupposto per superarla. Quando affermano che l'assenza del soggetto, nel soggetto borghese e costituito dalla forma merce, è mera apparenza o semplice illusione, il marxismo volgare e le teorie tradizionali del dominio si rendono complici del feticcio e si vedono impossibilitati a criticarlo nella sua oggettività. La contraddizione dello pseudo-radicalismo dell'agitazione ha radici profonde nel concetto di soggetto. Ironicamente, l'evocazione diretta del soggetto presupposto ed aprioristico non è altro che la forma teorica della sottomissione all'assenza feticistica del soggetto.

L'eterno anatema scagliato contro i dominanti e l'eterna supposizione per cui nelle stesse forme moderne del denaro e della merce sarebbe possibile un'organizzazione del tutto diversa e più umanitaria - bastando solamente una diversa e migliore volontà che la guidi - col tempo si è trasformata senza ombra di dubbio in una terapia occupazionale per i più sciocchi fra i critici sociali. Oggi, questa illustre cerchia comprende tanto la rimanenza dei marxisti ortodossi e degli pseudo-radicali quanto i "realisti". A parte questi incorreggibili non-pensatori, però, la teoria del dominio si è sviluppata da molto tempo. Già dalla fine del XIX secolo, o al più tardi negli anni 20, i più intelligenti fra i critici sociali dell'Occidente si confrontavano sempre più con i fenomeni dovuti all'assenza di soggetto. Un prodotto di tali sforzi fu la tesi della burocratizzazione. Nelle analisi borghesi - le quali, al contrario del breviario della letteratura marxista, non si fissavano così fortemente su un malvagio gruppo personificato chiamato "borghesia" - ben presto apparve l'emblema del "mondo amministrativo". Nella famosa sociologia delle associazioni di partito di Robert Michels, e soprattutto nella teoria di Max Weber, cominciò a formarsi un concetto strutturale della reale assenza del soggetto del dominio moderno. Weber fissa il concetto generale della burocrazia agli "interessi" dei poteri sociali, seppure ancora superficialmente, chiamandolo "strumento di precisione" "che si può mettere al servizio

degli interessi dominanti, sia puramente politici che puramente economici o di qualsiasi altro genere" (Max Weber, *Economia e Società*).

Allo stesso tempo, tuttavia, egli fa anche riferimento alla dinamica "materiale" e senza soggetto del processo moderno di burocratizzazione, che si discosta dalle teorie tradizionali del dominio: " *Il funzionario di carriera è (...) solamente un membro isolato, responsabile di compiti specializzati, in un meccanismo (...) di progressione instancabile, che prevede, essenzialmente, una marcia forzata (...) I dominati, inoltre, non possono, da parte loro, prescindere né sostituire l'esistente apparato burocratico di dominio (...) Il vincolo del destino materiale delle masse al funzionamento sempre corretto delle organizzazioni del capitale privato, sempre più burocratiche, cresce costantemente, e la possibilità di liberarsene diventa sempre più utopica (...) La burocrazia ha carattere razionale: regole, obiettivi, mezzi e materiali impersonali reggono la sua condotta*" (Weber, *ibid.*) Nella retorica della lotta di classe di sinistra, la tesi della burocratizzazione si insinua per prima e soprattutto nei trotskisti, che si ritengono difensori del Graal dei rispettivi avvertimenti di Lenin e che si ritrovano con il problema di dover spiegare un supposto dominio non-capitalista sulla classe operaia in uno Stato con "basi economiche socialiste", da loro difeso. Per cui si viene a rendere utile usare la formula del dominio burocratico. Con tale formula, senza dubbio, non si portava avanti un concetto di dominio senza soggetto. Come prima cosa, si trattava solo di sostituire apertamente, specialmente riguardo all'Unione Sovietica, il vecchio soggetto esploratore e dominante della "classe capitalista" col soggetto dominante, suppostamente transitorio, della "casta burocratica". Il concetto soggettivo del dominio non veniva messo teoricamente in discussione, sebbene fosse stato involontariamente indebolito. Il concetto di burocrazia fu innanzitutto un succedaneo teorico; scusandosi, venne utilizzato con zelo come separato dal concetto di "classe dominante" in senso proprio. Lo stesso Trotsky forza questo esitante concetto di burocrazia dentro il vecchio schema, dove Weber risuona sordamente :

"Nella società borghese, la burocrazia rappresenta gli interessi dei proprietari e della classe colta, la quale dispone di innumerevoli mezzi per controllare la propria amministrazione. La burocrazia sovietica, tuttavia, si è erta sopra una classe che finiva di liberarsi dalla miseria e dall'oscurantismo e non possedeva alcuna tradizione di dominio o di comando (!). Se i fascisti, dopo aver afferrato il potere, si accordarono con l'alta borghesia per mezzo di interessi comuni, amicizie e legami matrimoniali, la burocrazia dell'Unione Sovietica assunse su di sé i costumi borghesi, senza avere accanto una borghesia nazionale." (Leon Trotsky. *La rivoluzione tradita*).

A quanto si vede, Trotsky non smette di seguire vagamente il concetto di dominio soggettivo e collettivamente personale del marxismo volgare. La burocrazia viene presentata come una sorta di aiuto-sceriffo socio-economico che ha perso casualmente lo sceriffo e che ora governa per suo proprio conto, senza disporre della "particolarità" del dominio (di classe). Questo pensiero - prigioniero di determinate categorie sociali (classe lavoratrice, alta borghesia, burocrazia), la cui costituzione nella forma sociale senza soggetto non arriva dentro il campo visivo, e che vengono comprese in modo acritico solo come tali, nella loro reciprocità soggettiva delle azioni - non può apportare teoricamente niente di nuovo alla tesi della burocratizzazione. Il concetto trotskista di burocrazia rimane empiricamente riduttivo e viene solo strumentalizzato al fine di poter rappresentare lo sviluppo non compreso dell'Unione Sovietica, con un'apparenza di plausibilità propria del marxismo volgare (nota: questo vale anche per tutti gli sforzi successivi, come ad esempio le analisi di Ernst Mandel, che non si è mai liberato dai limiti

teorici del suo "maestro"). Un ulteriore passo avanti venne fatto dalla Teoria Critica, i cui rappresentanti avevano previsto i cambiamenti con molta più chiarezza rispetto al marxismo volgare di partito. I teorici della Scuola di Francoforte si allontanarono dalla mera retorica della lotta di classe, il cui pallore per primi avevano notato (senza peraltro poterlo superare teoricamente), prelevarono la tesi della burocratizzazione dalla sociologia occidentale e cercarono di acclimatarla in un progetto di critica sociale (sempre più pessimista). Ma Horkheimer arrivava così a tratteggiare un'immagine peculiare del dominio, dove i concetti del marxismo volgare e delle teorie sociologiche della burocrazia venivano ecletticamente fuse.

"La borghesia è decimata, la maggior parte dei borghesi ha perso la propria autonomia; quando non si abbassano al livello del proletariato o della massa dei disoccupati, cadono nella dipendenza dalle grandi imprese o dello Stato (...) Quello che rimane, come caput mortuum del processo di trasformazione della borghesia, è la burocrazia industriale e statale di altro rango." (Max Horkheimer, Stato autoritario, scritto all'inizio del 1940).

Se Weber formula il problema in maniera ambivalente, se per Trotsky e i suoi pupilli occidentali domina ancora inequivocabilmente il concetto soggettivo e classista del dominio a fronte del concetto di burocrazia, Horkheimer (che è oggettivamente più vicino a Weber che a Trotsky) tematizza già la dissoluzione del concetto di dominio delle classi, per mezzo dello sviluppo reale delle società occidentali stesse. Ma l'espressione "*caput mortuum*" mostra che non si libera dall'ostinata idea soggettivo-sociologica del dominio. La si trova profondamente inserita nel pensiero illuminista occidentale, che fin dal principio fissa la "soggettività" come astratta ed aprioristica. Tutte le relazioni sociali devono essere dedotte in un qualche modo da questo soggetto francamente chimerico, che rimane l'alfa e l'omega di ogni analisi.

La tesi della burocratizzazione, in tutte le sue varianti, sembra avvicinarsi ad un concetto di dominio senza soggetto. Tuttavia, essa rivela allo stesso tempo la resistenza dell'idea illuminista del soggetto, propensa a diventare schizzinosa quando perde le sue prerogative. Il fatto che tanto Weber quanto Horkheimer e Adorno, ed anche altri come Freud, cadano in un pessimismo antropologico, li allinea involontariamente a quei pessimisti culturali reazionari che essi avevano sempre criticato. Una tale affinità impura non è dovuta solo alle esperienze catastrofiche delle Guerre Mondiali, ma anche alle contraddizioni dell'ideologia illuminista del soggetto, e del marxismo come sua appendice. Il concetto di burocrazia riflette solo negativamente l'assurdità tanto delle teorie del dominio borghese quanto quelle dei marxisti. Però, per quanto riguarda la manifesta assenza del soggetto dominante, questa rimane non spiegata e semplicemente descrittiva. Il confinamento all'ideologia borghese del soggetto, e con essa ad un concetto soggettivo di dominio, permette poco più che constatare un fenomeno sociologico che non può essere dedotto se non in accordo con i modelli "tecnici" e di "organizzazione". Il concetto di tecnocrazia è l'eco di questa impotenza finora insuperata. Il dominio della burocrazia viene ancora discusso in termini teorici soggettivi, anche se la sua vera dipendenza (in contrasto con i gruppi dominanti facilmente individuabili, come la nobiltà e la borghesia) indica "l'Altro" oscuro, già incapace di essere captato dallo spirito illuminista. Così, c'è poco da meravigliarsi che la stessa Teoria Critica non abbia assimilato sistematicamente la critica del feticismo di Marx. Tale incapacità non è frutto di una debolezza analitica, ma indica innanzi tutto un limite di fondo della razionalità occidentale, la quale non arriva a riconoscere nemmeno le varianti del suo stesso carattere feticista.

4.

La dissoluzione delle vecchie teorie soggettive del dominio si è estesa, sulla base della tesi della burocratizzazione, alle concezioni più moderne dello strutturalismo, del funzionalismo strutturale e della teoria dei sistemi. La sistematica assenza del soggetto viene alla fine tematizzata apertamente, non solo come risultato storico (lamentevole) della modernità, ma per la prima volta come principio proprio della socializzazione umana. A partire dalle analisi strutturali della linguistica si forma l'idea che costitutivo non sia il soggetto, né la prassi dei soggetti, ma piuttosto le "strutture" senza soggetto nelle quali e per mezzo delle quali si costituisce la relativa azione. Non è l'uomo (il soggetto umano) che parla, è "la lingua che parla". Oppure, detto in termini sarcastici: l'uomo "è parlato". Questo progetto teorico, introdotto da Ferdinand de Saussure ("linguistica strutturale"), si estende rapidamente all'etnologia (Claude Lévi-Strauss) ed alla psicologia (Jacques Lacan), per poi raggiungere la storia, la sociologia e la filosofia. Secondo tale progetto, ad essere in gioco dappertutto, non sono, in ultima analisi, gli individui ed i soggetti umani, ma le strutture senza soggetto in quanto pseudo-soggetti (sebbene non coscienti ed attive, ma semmai "determinanti"). Se l'uomo non parla, ma "viene parlato", allora egli neppure pensa, ma "viene pensato"; quindi non agisce in forma sociale, politica oppure economicamente, ma "viene agito", ecc.. Si preconizza in questo modo niente di meno che la morte del soggetto.

Nessuno ha espresso filosoficamente un tale risultato in maniera più conseguente di Michel Foucault, la cui opera estremamente contraddittoria viene considerata, ora come post-strutturalista, ora come postmoderna :

"Nell'istante in cui si prende coscienza che tutta la conoscenza umana, tutta l'esistenza umana, tutta la vita umana e perfino l'intera eredità dell'uomo poggia su delle strutture, ossia, su un insieme formale di elementi che sono sottomessi alle relazioni passive della descrizione, l'uomo smette di essere il soggetto di sé stesso per essere allo stesso tempo soggetto ed oggetto. Si scopre che quello che rende possibile l'uomo è un insieme di strutture che egli può pensare e descrivere, ma delle quali egli non è il soggetto, né la coscienza sovrana. Tale riduzione dell'uomo alle strutture che lo circondano, appare come caratteristica di tutto il pensiero contemporaneo; in questo modo, oggi, l'ambiguità dell'uomo come soggetto ed oggetto non è più un'ipotesi feconda né un tema di ricerca fecondo." (Michel Foucault, Von der Subversion des Wissens, Frankfurt, 1987, p. 14 s, [si tratta di una citazione di un'intervista concessa a Paolo Caruso] nel 1969). Quasi che il vero tema di Foucault fosse il "potere" di taglio nietzschiano (ed egli riuscisse ad essere un nietzschiano strutturalista o uno strutturalista nietzschiano), il concetto di dominio senza soggetto appare così totalmente liberato dalla vecchia tesi della burocratizzazione. Laddove tutto è "potere" e niente più è "soggetto", si esauriscono anche le vecchie teorie soggettive del dominio, per le quali il "potere" è impensabile senza un soggetto-potere, alla cui volontà il "potere" possa essere assimilato. Foucault ovviamente non si dimostra contento di questo, per quanto ammiri Nietzsche e per quanto la "volontà" rimanga per lui rilevante. Tuttavia, la volontà è allo stesso tempo una compagna perduta che, nell'esprimersi, può solo eseguire "funzioni" di "struttura", che questa sia o no la sua "volontà". Allo stesso modo in cui la volontà, espressa in "desideri", sta ovunque, così anche il "potere" sta da tutte le parti come struttura senza soggetto, nelle cui forme si può esprimere esclusivamente la volontà. Foucault cerca di star dietro a questa inevitabile costellazione fino ai più infimi pori della psiche, fin nella "Microfisica del potere" - e questo è anche il titolo di una delle sue raccolte di saggi.

Con questo, senza dubbio, la prassi emancipatrice entra definitivamente nella disperazione. O meglio: il legame tra prassi e base teorica si rompe apparentemente in maniera definitiva. Agire nonostante la teoria - ecco la parola d'ordine esplicita o implicita. Lo stesso Foucault si lega appassionatamente al Gruppo di Informazione Penitenziaria (GIP) e si coinvolge con le rivolte dei detenuti. Conduce per così dire una doppia vita come "professore di storia dei sistemi delle idee" nel College de France, a Parigi, e come "nemico della normalità" (anche per mezzo della sua stessa situazione in quanto omosessuale). Il dilemma di Foucault tuttavia non è unicamente personale, né è puramente lo stesso dilemma dello strutturalismo, ma piuttosto assomiglia ironicamente a quello dell'avversario "umanista" ed esistenzialista da lui tanto duramente criticato. Qui ci rientra anche la Teoria Critica. Dopo tutto, Foucault si è espresso in forma positiva, anche rispetto ad Adorno.

La prassi senza speranza, senza mediazione ed incapace di fondarsi, è una conseguenza universale di questo sistema di idee, per non parlare del resto degli antagonismi. Gli strutturalisti avevano tutti frequentato la scuola delle teorie occidentali del soggetto (marxismo, esistenzialismo, fenomenologia, Teoria Critica). I suoi attacchi all'umanesimo ideologico sono sempre stati anche una discussione interna. In questo senso, lo stesso strutturalismo è una forma decadente di pensiero illuminista che distrugge sé stesso fino alla conseguenza ultima della desoggettivizzazione. Se per la Teoria Critica tale processo di desoggettivizzazione è ancora storico - l'estinzione di una promessa o il collasso di una realtà - gli strutturalisti da parte loro riconoscono che non è mai esistito un soggetto nel senso illuminista.

Se anche i cosiddetti popoli selvaggi agiscono in strutture senza soggetto - come tenta di dimostrare l'etnologia di Claude Lévi-Strauss - allora la "struttura" è integrale ed ontologica, allora si possono avere "processi diacronici" ma non propriamente storia. Il concetto finale a cui si arriva, del dominio senza soggetto, di per sé identico alla "morte del soggetto" in generale, distrugge anche l'avversario ipotetico del dominio, il contro-soggetto emancipatore. L'idea del dominio senza soggetto è pertanto forzatamente identica alla separazione definitiva fra teoria e prassi. Lo strutturalismo porta solo alle estreme conseguenze il pensiero illuminista. Perciò le grida rabbiose di Sartre e dei marxisti ortodossi in Francia meritano tanto poco credito quanto quelle dei gestori del patrimonio della Teoria Critica in Germania. E per questo è stato possibile agli industriosi laureati accademici, a somiglianza degli ungulati e dei ruminanti, rigurgitare, come una grande massa unitaria di pensiero, tutte le teorie occidentali del dominio e del soggetto fino alla fine del secolo, e versarle su un tollerante foglio bianco.

Il concetto di "struttura" corrisponde a quello di "sistema", sia come sinonimo, sia come principio di "insieme di relazioni (...) che si conservano e si modificano indipendentemente dai contenuti in esse raccolte." (Foucault, in un'intervista del maggio 1966). Qui lo strutturalismo entra in contatto con la teoria dei sistemi, che si sviluppa a partire dalla sociologia positivista anglosassone, soprattutto quella di Talcott Parsons. (nota: il fatto per cui Parsons sia stato allievo di Max Weber e di aver sviluppato la teoria di quest'ultimo nel senso positivista e pragmatico del pensiero anglosassone, rivela le mediazioni ed i legami sottocutanei nel processo immanente della distruzione dell'ideario illuminista occidentale ed indica il concetto di dominio senza soggetto.) Secondo la scorciatoia anglosassone, la teoria dei sistemi ha poche remore, ed assolutamente nessun scrupolo teorico-soggettivo, a dissolvere il soggetto dominante, e quindi il soggetto in generale, nelle leggi cibernetiche del movimento dei "sistemi". Il pubblico funzionario

tedesco Niklas Luhmann, innalzato alla statura di grande teorico, allievo di Parsons ed uno dei più conosciuti teorici contemporanei della teoria dei sistemi, sembra divertirsi furtivamente a descrivere con un linguaggio protocollare il mondo sociale come una macchina di relazioni senza soggetto, ed affermare il punto di vista dell'illuminismo come se fosse un'ideologia obsoleta e pre-scientifica :

"La teoria dei sistemi rompe con questo punto di vista e non ha alcun utilizzo per il concetto di soggetto. Essa, allora, può affermare che ogni unità usata in questo sistema (...) deve essere costituita da questo stesso sistema e non può mantenere relazioni con il suo ambiente."

L'impatto di questa dichiarazione diventa chiaro solo se si comprende che per "ambiente" di questo sistema non si intende altro che gli attuali "soggetti", ossia, gli uomini reali con la loro coscienza reale, le loro necessità, i loro desideri, le loro idee, ecc.: "Ovviamente non affermiamo che possa esistere un sistema sociale senza coscienza presente. Ma la soggettività, la presenza della coscienza, il radicamento della coscienza viene concepita come ambiente del sistema sociale, e non come suo auto-riferimento". Non senza un (involontario) umorismo nero, i soggetti umani verrebbero degradati a mero "ambiente" del loro stesso "sistema" sociale. Il sistema non è altro che il sistema delle relazioni fra gli uomini che è diventato strutturalmente autonomo da questi ultimi. La storia può allora essere intesa, al massimo, come la "differenziazione" sempre più progressiva dei sottosistemi del "sistema" ontologico chiamato società. La società diventa sempre più un "sistema dei sistemi", nella quale però l'autonomizzazione degli "auto-riferimenti" sistemici, contrapposti alla coscienza umana e soggettiva, si impongono in maniera inevitabile. Così come i soggetti possono solamente pensare ed agire in relazione a questo "sistema dei sistemi" e all'interno dei rispettivi sotto-sistemi, essi rimangono fin dall'inizio funzionalmente ridotti, sul piano delle relazioni "in quanto tali", pensabili solo come senza soggetto. La "auto-referenzialità" del sistema è pertanto il processo - vuotato del soggetto - di marcia, di differenziazione e sviluppo sul piano delle relazioni sociali, che devono essere considerate strutturalmente indipendenti dagli uomini reali che fanno ad esse da base in quanto "ambiente". Quest'arido funzionalismo non si spaventa più davanti alla testa della Medusa dell'assenza di soggetto: è egli stesso quella testa. (nota: "Mentre la teoria, per quello che si riferisce ai concetti e alle dichiarazioni di contenuto, si scrive da sé sola, i problemi della costruzione mi sono costati molto tempo e riflessione", rivela Luhmann nella prefazione al suo libro "Sistema sociale").

Il "sistema" preesiste sempre, non solo sul macro-piano, ma anche sul micro-piano del relazionamento umano in generale :

"Ogni contratto sociale viene concepito come sistema, inclusa la società, alla condizione dell'insieme delle considerazioni di tutti i contatti possibili. La teoria generale dei sistemi sociali ha la pretesa, in altre parole, di cogliere tutta la sfera degli oggetti della sociologia e, in questo senso, essere in teoria sociologica universale."

Da questo punto di vista, perfino la coppia è un "sistema", così come lo è anche il singolo individuo solitario (come sistema di per sé, nella "robinsonata" della sua auto-relazione sociale). Così come il tormento del dolore del soggetto sparisce per mezzo della totale amputazione di questo membro, grazioso ma inaridito, si può, del tutto innocentemente portare avanti un sistema induttivo di astrazioni, a partire dalla descrizione banale di relazioni "sistemiche" sul micro e sul macro-piano della società - una sorta di oracolo della sociologia vuota di concetti, nella quale tutte le relazioni immaginabili avvengono come

tipi ideali e possono essere differenziate o "calcolate". Oltre che il soggetto, si estingue ogni concetto di insieme della società.

Da questa prospettiva, o il "dominio" scompare del tutto oppure acquisisce un significato interamente nuovo. Se per Foucault esso è ancora un avversario, seppure senza soggetto, sfuggente ed incontrastabile, Luhman da parte sua non arriva nemmeno a chiedere "e allora?" Per la teoria dei sistemi, ogni critica del dominio è tanto assurda quanto una critica della circolazione sanguigna o dell'evoluzione. Come ogni tipo di relazione reca sempre, come necessità logica, un sistema di relazioni trascendente ed inaccessibile nella sua auto-normatività, quello che finora sembrava "dominio" può anche essere solamente una funzione indispensabile dei sistemi. E così come i soggetti sono sempre mero "ambiente" dei sistemi, il dominio non può essere altro che un tipo di campo di forze dei sistemi, comparabile forse alle relazioni gravitazionali in un sistema solare.

5.

Il marxismo si dimostrò incapace non solo di rimanere immune agli sviluppi dello strutturalismo e della teoria dei sistemi - fatta eccezione ovviamente per gli ignoranti dei movimenti di agitazione - ma quasi allo stesso tempo fece anche nascere sul suo stesso terreno una variante teorica pseudo-strutturalista, la quale a sua volta influenzò progetti non-marxisti (Foucault, per esempio). Com'è noto, furono i lavori di Louis Althusser a produrre tale movimento. Althusser era e rimase, sotto molti aspetti, un marxista tradizionale (e anche, fra l'altro, una marxista di partito nel PCF, sebbene non conformato e all'opposizione). Con l'aiuto delle idee strutturaliste, tuttavia, cercò di fondare una nuova lettura di Marx.

Questa non consisteva solamente in un flirt con la terminologia strutturalista, come più tardi Althusser tentò di far credere, ma in un elemento del tutto genuino del "processo" strutturalista e della teoria dei sistemi rivolto "contro il soggetto". Lo stesso Althusser, già nel testo "Per Marx", scritto nel 1965, indica come suo obiettivo: "*tracciare una linea di demarcazione fra la teoria marxista e le forme del soggettivismo filosofico (e politico) in cui essa si è immersa o che la mettono in pericolo.*" (Louis Althusser, *Per Marx*). Il vero obiettivo qui appare ancora velato dal concetto di "soggettivismo", spesso strumentalizzato dal vocabolario marxista medio - concetto questo che in sé non implica nessuna riflessione sistematica sul concetto di soggetto in generale. Ma Althusser ben presto divenne più esplicito, come indicano esempi presi quasi a caso dalla sua opera: "Il processo (o la dialettica) senza soggetto dell'alienazione è l'unico soggetto riconosciuto da Hegel. Nello stesso processo non c'è soggetto: il processo stesso è il soggetto, proprio per il fatto di non avere soggetto (...) Eliminata, quando possibile, la teleologia, rimane la categoria filosofica di un processo senza soggetto assimilata da Marx. Questo è il più importante lascito positivo assimilato da Marx ed Hegel: il concetto di un processo senza soggetto. Tale concetto dà sostegno a tutto *Il Capitale* (...) Parlare di un processo senza soggetto implica però il fatto che l'espressione "soggetto" è un'espressione ideologica." (Louis Althusser - Lenin e la filosofia).

Le conclusioni, desunte da Althusser circa la "nuova lettura" dell'opera principale di Marx (*Leggere il Capitale*, 1965, in collaborazione con J. Rancière, R. Balibar ed altri), contengono tutti i principali momenti dello strutturalismo e perfino della teoria dei sistemi, come ci chiarisce il riassunto in qualche modo inadeguato di Günther Schiwy. Secondo lui, il marxismo doveva assimilare una conoscenza essenziale, per cui: "L'uomo non è al centro del mondo e neppure al centro di sé stesso, poiché un tale centro non esiste.

Ora, questo conferma la diffidenza marxista nei confronti di tutta la concezione umanista dell'uomo e nei confronti del concetto dell'*homo oeconomicus*, come se l'uomo fosse soggetto e oggetto dell'economia, e nei confronti dell'uomo storico: l'uomo come soggetto ed oggetto della storia mondiale. In realtà, i veri soggetti dell'attività economica non sono gli uomini che hanno un lavoro, e tanto meno i funzionari che distribuiscono incarichi, e ancor meno i consumatori, ma bensì le condizioni di consumo di distribuzione e di produzione. Tali condizioni formano un sistema complesso, alle cui strutture l'uomo è estraneo, ma che lo determinano fino ai più piccoli dettagli. Solo l'equivoco ideologico ed umanista converte una tale conoscenza scientifica nell'illusione dell'indispensabile interiorità dell'uomo che determina il corso delle cose." (Günther Schiwy - Lo strutturalismo francese). La questione attiene a come Althusser armonizzi quest'interpretazione con posizioni "rivoluzionarie". Di fatti, con l'esclusione del soggetto, Althusser affranca il marxismo dalla vecchia critica del dominio. Era quello che più voleva? Lo strutturalismo non esclude in nessun modo dei "processi diacronici", e la teoria dei sistemi ammette perfettamente mutamenti, crisi e perfino trasformazioni sistemiche. Solo che queste, in accordo con la loro essenza, sono talmente sprovviste di soggetto quanto lo è il "funzionamento" ed il movimento dei sistemi stessi. E' esattamente in tal senso che Althusser intende la sua reinterpretazione del marxismo. Egli supera il marxismo, non compiendo un passo in avanti, cioè, non attraverso un'assimilazione sistematica della critica del feticismo, ed ancor meno affronta il supposto avversario, ma lo fa assorbendo nel suo nucleo, senza modifiche, tutto il marxismo del movimento operaio, sebbene ora plasmato dalla nuova "normativa" del movimento strutturalista, e senza soggetto (Nota: vale la pena indagare in che misura un simile concetto, in ultima analisi pienamente "determinista", si trovi già - seppure non formulato in maniera metodica o meta-teorica - nella vecchia socialdemocrazia). C'è già tutto: la borghesia, il proletariato, la lotta di classe, gli intellettuali fluttuanti. Solo che ora non si tratta più di soggetti autonomi sul ring storico, ma si tratta solamente di "funzionamento" di un processo contraddittorio senza soggetto. Tutti agiscono come devono agire secondo la loro "funzione sistemica". Althusser non osa, nemmeno una volta, giocare innocentemente col famigerato "istinto di classe" del proletariato. La borghesia esegue le funzioni senza soggetto della conservazione del sistema, il proletariato esegue (visto che si tratta di un processo sistemico contraddittorio) la funzione contraria e senza soggetto di critica al sistema, e così si sviluppa la lotta di classe, ugualmente senza soggetto, come risultante sistemica. Il saldo finale di questo "processo senza soggetto" può essere solamente la trasformazione sistemica - ovviamente senza soggetto - nel socialismo, il quale da parte sua consisterà quindi, sorprendentemente, di un (altro) sistema senza soggetto.

Tutto sommato, la costruzione di Althusser appare estremamente insoddisfacente. Il fatto che non sia stata un'innovazione del marxismo, ma solo una sepoltura teorica, è stato prontamente riconosciuto. In realtà, il marxismo ha sempre vissuto come ideologia illuminista del soggetto autonomo a priori. Amputarlo e continuare a recitare il vecchio rosario, era un'impresa destinata all'insuccesso. L'invalido sdentato che ne rimaneva non poteva essere la sposa raggiante del rinnovamento umano. Ma con l'interpretazione strutturalista non era solo l'enfasi rivoluzionaria del marxismo a fuggir via, come l'aria da un pallone bucato, ma, contro le intenzioni di Althusser, veniva strappata via anche tutta la pratica giustificativa. Infatti, se tanto la lotta di classe quanto lo stesso desiderato socialismo sono dei semplici "processi senza soggetto", chi potrà garantire un contenuto umanitario e dei risultati guidati dalle necessità umane? I comunicati del "fronte della costruzione socialista" dell'Est e la prassi del "movimento di liberazione" del Sud

diventavano ogni giorno peggiori e sempre più allarmanti. Althusser è stato solamente uno fra i tanti becchini del marxismo che ben presto, in Francia, si sarebbero messi all'opera in maniera molto più aperta e meno contrita.

Com'era già avvenuto con gli strutturalisti in generale, la vecchia ideologia del soggetto, nell'interpretazione di Althusser, si ergeva, in tutte le sue varianti, contro la propria distruzione. Ma nemmeno la reprimenda del Partito, che temeva un "affossamento dell'impegno rivoluzionario", né le polemiche di Sartre o di Alfred Schmidt potevano più contenere, una volta iniziato, il processo teorico di distruzione del soggetto illuminista. Tali tentativi erano tanto impotenti quanto l'analoga discussione fra Jürgen Habermas e Niklas Luhmann, per esempio. Come si è detto, le teorie occidentali del soggetto erano ormai da tempo distrutte e si erano rivelate essere aporie del concetto del soggetto inteso come "Dialettica dell'Illuminismo". Lo strutturalismo e la teoria dei sistemi non avevano fatto altro che dedurre quelle conclusioni che erano già nell'aria. E' stato così che la lunga storia teorica del soggetto occidentale ha raggiunto il suo fine ultimo. Di fatto, difficilmente si può negare il profondo contenuto di verità dei concetti di "sistema", "struttura" e "processo" senza soggetto rispetto all'empirismo osservabile delle relazioni borghesi della modernità tardiva o "postmoderna". Lo strutturalismo e la teoria dei sistemi dicono soltanto quello che di fatto è, o che appare come realtà. Gli ideologi umanisti ed illuministi del soggetto, incluso il marxismo, non negano il "caso" superficialmente, ma vogliono criticarlo. Il loro punto di vista però è abbastanza precario, poiché essi devono accettare un soggetto aprioristico che "si dimentica" di quello che anche è, e di quello che fa. Il violino di questo concetto del soggetto suona sempre la medesima canzone: bisogna ristabilire una coscienza che ha perso il centro soggettivo dei processi sociali. Questo è in realtà il più basso rousseauismo, puro secolo XVIII, ancor peggio, arricchito nella sua superficie con i risultati della scienza moderna e con i saldi della critica dell'economia di Marx. Il pensiero illuminista è fondamentalmente incapace di immaginare la "fattura" di "qualcosa" senza un soggetto preesistente di quest'azione; un'azione senza soggetto non gli appare solo mostruosa, ma anche un'impossibilità logica. Il fatto per cui qui, nella società esistente, qualcosa giri a vuoto, dev'essere in qualche modo cosciente (soprattutto nella sua variante marxista); ma certamente deve trattarsi di un "errore", errore che a sua volta è stato causato soggettivamente, ossia, dalla "volontà di sfruttamento" o dalla "volontà di potere" dei dominanti. I solidi argomenti dello strutturalismo e della teoria dei sistemi concludono che l'accettazione di questo soggetto aprioristico è "metafisica" inconsistente, che tale soggetto non è mai esistito né, secondo logica, potrà mai esistere.

Questa posizione è solida, ma è anche irrimediabilmente affermativa. Getta acqua sul fuoco di ogni critica sociale. Contro di essa nulla può la disperata "prassi nonostante la teoria" di Foucault e neppure il vaporoso progetto "secondario" di lotta di classe di Althusser. Questa è stata a lungo anche la posizione della Teoria Critica. D'altra parte, la prassi sociale del "sistema" moderno - ma che si è trasformato in sistema mondiale diretto - è più che mai degna di critica o, per dirla tutta, è insostenibile. Diventa evidente che questo "tutto sistemico" - alla pari, ironicamente, con l'ideologia critica del soggetto - arrivi alla sua fine storica sempre più catastrofica.

La prassi critica e rivoluzionaria deve però essere fondabile, e pertanto va nuovamente fondata. I movimenti pratici, i partiti e le sette marxiste (come per esempio il precedentemente citato "Gruppo Marxista") "hanno pensato per inerzia", per anni, in una forma teoricamente ignorante. Non comprendono né tantomeno superano lo sviluppo

teorico ed i suoi risultati, ma anche se ne prendono conoscenza la scartano come "falso" o "assurdo". Tutto prima appariva così tanto "semplice": gli uomini dovevano solo seguire i loro "interessi", o essere portati a farlo; la "prassi" appariva innanzitutto fondabile a partire da sé stessa. La pena, per questa ignoranza infondata, è proprio il fallimento pratico - ed in forma definitiva. Il fatto per cui tutti i vecchi marxisti e le loro organizzazioni, riviste, ecc., scossi dal collasso dell'Est europeo, muoiono come mosche in autunno, ha in sé qualcosa di liberatorio. La più recente "crisi del marxismo", proclamata alla metà degli anni 60 da Althusser, è stata, a dir la verità, l'ultima. Se oggi c'è ancora la possibilità di pensare critica sociale e prassi trascendente (non a partire da relazioni ideologiche ostinate, ma perché la prassi lo richiede) - e se questo dev'essere realizzato facendo uso della fondamentale teoria di Marx - l'unica strada praticabile è quella che penetra il "continente oscuro" della critica del feticismo, quel feticismo che poi venne nascosto dal marxismo di taglio soggettivo-ideologico. Non a caso Althusser ha espressamente taciuto il concetto di feticismo di essere una "ideologia" da scartare. Rimane da dimostrare in che misura la riammissione sistematica del concetto di feticismo consenta, al di là del marxismo, la meta-critica della modernità borghese, ossia, se si possa formulare un concetto fondamentale diverso di coscienza sociale, che sia capace di rompere effettivamente la griglia tecnica dello strutturalismo e della teoria dei sistemi, e non solo fornire un nuovo infuso, diluito fino all'insipienza, della metafisica rousseauista ed illuminista della soggettività a priori. Solo allora la critica del dominio sarà nuovamente fondabile, solo così sarà possibile una re-storicizzazione del movimento strutturale senza soggetto apparentemente storico.

6.

In senso stretto - senza le riduzioni del marxismo illuminista e soggettivo-ideologico - il concetto del feticismo di Marx contiene una critica della metafisica umanista e a priori del soggetto, almeno tanto forte quanto quella di iniziativa strutturalista e della teoria dei sistemi. Una critica del tutto diversa, senza dubbio, che anziché essere affermativa, è rivoluzionaria. Nella misura in cui Althusser non ne tiene conto, ed attribuisce il concetto di feticismo proprio all'interpretazione umanista e soggettivo-aprioristica del marxismo, rifiutandola, egli si distrugge qualsiasi sbocco verso una soluzione critica e finisce forzatamente nel vicolo cieco dello strutturalismo.

Il concetto di feticcio della merce, non a caso viene avanzato a partire dall'analogia con le relazioni premoderne, e non si tratta affatto di una semplice analogia. Con esso, si designa quell'identità della storia umana che unisce la premodernità e la modernità borghese nel continuum della "preistoria" (Marx), dal momento che solo al di là di esso comincia la "vera" storia dell'uomo. Una simile dichiarazione di Marx, tanto oscura quanto sorprendente, può essere chiarita solo sullo sfondo della critica del feticismo, la quale critica è incompatibile con la metafisica illuminista del soggetto. Se la stessa modernità è composta dalla "preistoria", allora essa fa parte, insieme con le sue forme soggettive, di un processo che di fatto si mantiene incoscienza sul piano della determinazione sociale della forma - però non come impossibilità logica della coscienza in generale su tale piano, ma come in processo di divenire solo nel quale si può costituire l'autocoscienza sociale dopo una lunga e dolorosa storia evolutiva. Questa costituzione sta davanti a noi e si manifesta alla superficie sociale come rivoluzione contro la forma merce, ossia, contro l'ultima e più elevata costituzione del feticcio di tutta la preistoria umana, la cui insufficienza pratica rompe l'orizzonte del feticismo in generale.

A partire da quest'idea di base, occorrerebbe sviluppare una nuova strategia teorica di azione duplice, tanto contro lo strutturalismo e la teoria dei sistemi che contro il pensiero illuminista di taglio umanista e soggettivo-aprioristico; in questo senso, sarebbe possibile anche elaborare l'identità interna di questi due oppositori come forme di ascesa e di declino del pensiero teorico nella modernità borghese. Entrambi sono ugualmente incapaci di una critica della forma merce feticistica in quanto tale, ossia, in definitiva, della sua manifestazione come denaro. L'umanismo illuminista del soggetto rimane cieco di fronte alla vera costituzione feticistica senza soggetto del suo soggetto metafisico, suppostamente "dimenticato" e che dev'essere "ricostruito" eternamente invano. Lo strutturalismo e la teoria dei sistemi rinunciano a questo proposito, senza però comprenderne le premesse, o quanto meno alterarle. Percepiscono la costituzione senza soggetto dell'attuale "preistoria", seppure semplicemente come logica storica della socialità, o perfino come identità umana e costituzione non-umana dei sistemi (senza soggetto) vivi. Come per esempio nell'affermazione per cui :

"Processi complessi sono caratterizzati dal caso, dalla non-linearità e dalla contraddizione; e il nesso fra la mutazione e l'evoluzione, tra la deviazione e l'innovazione, è il fondamento della vita (ossia, dallo sviluppo della cellula fino alla società (!) (...)" (Helmut Willke, Systemtheorie, Stuttgart/Nova Iorque, 1982, p. 10).

La riduzione della storia a cieca storia naturale, ad un'assenza del soggetto, e mutante "dalla cellula fino alla società", risale in un qualche modo ai primordi della sociologia moderna di Comte e di Spencer, ossia, ad una considerazione pseudo-biologica nella quale le relazioni naturali e sociali "della vita" vengono trattate come strutturalmente identiche, di modo che ciascuna differenza fondamentale tra la società (uomo) e la natura possa essere denunciata come "restringimento umanista" (Luhman). La differenza è che lo strutturalismo e la teoria dei sistemi includono il processo di sviluppo delle società moderne e dei suoi sistemi di conoscenza, e perciò sono molto più elaborati. Ora, anche Marx parla di "storia naturale" delle attuali formazioni sociali storiche sotto l'influenza della modernità, però non in accezione affermativa, bensì in senso critico-rivoluzionario: ossia, come una condizione superabile e da superare praticamente, con il cui superamento viene raggiunta la "fine della preistoria".

Questa prospettiva è possibile solamente perché Marx, nonostante l'assenza del soggetto comprovabile sul piano della determinazione sociale della forma, non cade nella vuota equiparazione di leggi sistemiche assurde "dalla cellula fino alla società", ma propone una distinzione tra "prima" e "seconda natura". Tale distinzione è decisiva ai fini della storicizzazione critica, sulla base di un meta-piano, delle "leggi naturali della società" apparentemente storiche. Il concetto di feticismo è la chiave per la comprensione di questo nesso.

"Seconda natura" significa che la socialità degli uomini (elemento della sua essenza) si costituisce e si presenta in maniera analoga alla prima natura, come un'essenza che le è esterna, aliena e soggettivamente non integrata. Di fatto, si tratta di una costituzione senza soggetto messa in movimento dall'azione e dall'attività degli uomini, pur attuandosi semplicemente come funzione di un processo senza soggetto - esattamente come esige il gergo della teoria dei sistemi. La comparazione con gli altri sistemi vitali e naturali, giacché praticamente tutte le popolazioni biologiche possibili si comportano, si differenziano e si sviluppano "sistematicamente" (per esempio, società di animali o piante, sistemi cellulari, ecc.), senza che si supponga un soggetto nel senso illuminista. Ora, qui già esiste un'ignoranza fondamentale della teoria dei sistemi, poiché l'analogia non è un'identità, cioè, la prima e la seconda natura non possono in alcun modo essere

equiparate. Il fatto che la costituzione senza soggetto, i processi senza soggetto e le formazioni sistemiche sul piano della seconda natura non sono semplicemente storia naturale, bensì una storia di second'ordine, una storia elevata a potenza. Il presupposto è che l'uomo si libera dalla mera storia biologica e naturale del primo ordine. Allo stesso tempo, la costituzione senza soggetto di second'ordine è innanzitutto la condizione della possibilità di una tale liberazione.

L'uomo si libera della prima natura (e quindi si oppone ad essa, seppure rimanga come una delle sue parti integranti) quando rompe con il suo istinto animale. Egli è l'animale senza istinti (ecco, in ogni caso, il momento della verità della teoria di Arnold Gehlen). Con questo, tuttavia, si impone la necessità della coscienza come soggettività di fronte alla prima natura. Quello che differenzia il peggior architetto dalla miglior ape, dice Marx in un suo famoso passaggio, è il fatto per cui la costruzione del primo deve innanzitutto passare dalla sua testa. Così, l'uomo si oppone alla prima natura come soggetto, ma egli è può farlo solo in quanto uomo, ossia, come essere sociale. Come tale essere sociale, però, egli si costituisce in assenza di soggetto, proprio come la costituzione di second'ordine senza soggetto. Questo vuol dire solamente che l'uomo non si è creato direttamente come soggetto sociale né è stato creato da un dio-soggetto, ma che può emergere solo senza soggetto in quanto animale liberato. Egli emerge come soggetto tenendo conto della prima natura, ma non necessariamente sa chi egli sia; sa solamente, ed ha coscienza di quello che è diventato, cioè, un essere o un organismo di second'ordine.

La differenziazione rispetto alla prima natura - la formazione dell'uomo come soggetto in opposizione ad essa - è di per sé necessariamente senza soggetto. L'essere sociale "sorto", e non creato, può solo vedere la luce in quanto sistema di second'ordine senza soggetto. Una tale assenza del soggetto di second'ordine è il prezzo inevitabile da pagare per il divenire del soggetto in assenza del soggetto di prim'ordine - assenza questa assolutamente naturale e biologica. "Sorgono" pertanto sistemi di second'ordine senza soggetto, sistemi simbolici (codici) dell'essere umano che è sorto o sta sorgendo. E' proprio questa, in essenza, la costituzione del feticcio. Anche i primi gradi di sviluppo non hanno più niente a che vedere con i sistemi di prima natura. Ma gli animali, nella migliore delle ipotesi, formano coppie o bande guidate dall'istinto (e non regolate simbolicamente); anche il giovane sessualmente maturo taglia le relazioni con i suoi genitori. Il sistema di consanguineità è già un sistema simbolico di second'ordine, incapace di essere fondato biologicamente. Come tutto indica, esso è la più antica costituzione del feticcio umano. Investigare le sequenze e le differenziazioni storiche del sistema di feticcio appare come un compito separato. La storia, sotto questo aspetto, non appare più definita in generale come "storia della lotta di classe" (come ancora si trova nella fase della conoscenza del Manifesto Comunista); ma appare come "la storia delle relazioni feticcistiche". La lotta di classe (e altre forme di confronto sociale) ovviamente non sparisce, ma viene ridimensionata ad una categoria interna rispetto a qualcosa di gerarchicamente superiore, ossia, la costituzione senza soggetto del feticcio e dei suoi rispettivi codici o leggi funzionali. La forma merce, trasformata in forma sociale di riproduzione nel quadro del capitale, è quindi l'ultima e più elevata forma feticcio, capace di portare all'estremo lo spazio della soggettività relativamente alla prima natura. Solo sul terreno di questa costituzione-feticcio secolarizzata * - depurata di ogni religiosità, che assume un carattere sistemico generale e che si sviluppa fino a raggiungere il vero "sistema mondiale" (Immanuel Wallerstein) - possono nascere i concetti di "struttura" e di "Sistema".

Come per Marx, per il quale l'anatomia della scimmia doveva essere spiegata a partire dall'uomo, e non viceversa, la natura della costituzione del feticcio può essere dedotta solo a partire dal suo più alto grado di sviluppo, quello del feticcio della merce in quanto feticcio

del capitale; solo a questo grado diventa riconoscibile ed allo stesso tempo obsoleta. Si può ricostruire, a partire dalla costituzione e dalla crisi del feticcio secolarizzato, il modo in cui si è creato un nesso alle spalle dei soggetti attivi sulla base degli effetti involontari delle azioni isolate, nesso questo che si consolida "in sistema" e che crea tanto codici quanto regolarità che nessuno mai "avrebbe immaginato", e che pertanto non nascono in alcun modo da un qualche accordo cosciente. Con questo si distrugge definitivamente anche il progetto rousseauista di "contratto sociale", che nel dibattito contemporaneo circa il contenimento della crisi della forma merce gode di una sopravvivenza fantasmagorica e serve ancora da pascolo per la proliferazione concettuale immanente ed illusoria (soprattutto da parte delle sinistre decrepite).

**: Che la secolarizzazione del feticcio non debba essere necessariamente equiparata ad una forma "più elevata" di coscienza, si rivela essere notevolmente ironico. Poiché nella stessa misura in cui la supposta "credenza religiosa" dà luogo all'illuminismo, che detto per inciso non si illumina da solo, sparisce anche la coscienza della soggezione esterna dell'uomo. Se da un lato il soggetto dell'illuminismo immagina che le sue azioni sono suddivise in termini teorici soggettivi e volontaristici [e pertanto non percepisce neppure indirettamente o in maniera fantasticamente trasfigurata la sua determinazione feticcistica da parte della forma], gli uomini premoderni, da parte loro, quanto meno sapevano che le loro azioni in quanto cavalieri, principi e re non erano "autodeterminate", ma solo un cieco strumento dei "poteri celesti".*

7.

A prima vista, potrebbe sembrare che, col concetto di costituzione di feticcio, diventi obsoleto non solo il vecchio concetto soggettivo-illuminista di dominio, ma anche lo stesso concetto di dominio in generale. La distruzione del soggetto finirebbe quindi per sfociare nel concetto di semplice marionetta. Un simile abbandono immediato del concetto di dominio sarebbe, per così dire, tatticamente inaccettabile. In primo luogo, apparirebbe come dissuasivo per gli uomini riguardo alle coercizioni che avvengono nella realtà (e che sono sentite in tutto il loro peso), le quali entrano fin dentro i nostri pori nel quotidiano delle società-feticcio secolarizzate del mercato totale e dello Stato democratico di diritto. Il fatto che una tale repressione non possa essere ricondotta ad un soggetto determinato, non altera in nessun modo il suo carattere, e pur essendo "strutturale" è ancora degna di odio. In secondo luogo, questo concetto di marionetta scuserebbe in qualche maniera "il dominio dell'uomo sull'uomo". Non appena si percepisce il carattere senza soggetto delle determinazioni sociali, non appena i concetti di "ruolo" e di "struttura" scendono dall'Olimpo scientifico nella consapevolezza quotidiana, essi vengono strumentalizzati in maniera più o meno ingenua per giustificare e sdoganare i detentori di certe funzioni di dominio. Qualcuno fa "solamente" il suo lavoro, compie il suo "dovere", agisce secondo il suo "ruolo" ed è esposto, riguardo a tutto il resto, alle stesse "strutture" - tali affermazioni fanno parte da molto tempo del repertorio della falsa e fuorviante legittimazione dell'esercizio del potere dominante. In questo modo, la conoscenza critica viene trasformata in banale affermazione.

Questo risulta ancora più sgradevole quando le funzioni di dominio non sono rigidamente formalizzate - come avviene nelle relazioni economiche e burocratiche - ma vengono eseguite informalmente e si manifestano come attribuzioni strutturali di ruolo, come avviene nella relazione fra i sessi o nella relazione di insegnamento (ed anche nei pregiudizi e nelle discriminazioni razziali). L'autocompiacenza dell'uomo compulsivamente eterosessuale e non veramente interessato, nonostante la cortese reverenza per il femminismo, a superare sé stesso, appare manifesta quando si afferma

che, in fondo, non è egli stesso, in quanto persona, il veicolo di certe manifestazioni autoritarie nelle relazioni fra i sessi, ma che egli "solamente" esegue - forzato e di controvolgia - una struttura socialmente prevalente e storicamente senza soggetto. Questo si rende evidente a diversi gradi e attraverso espressioni implicite ("mute") o esplicite di un lavoro pseudo-riflesso di repressione maschile. Alla stessa maniera in cui il sistema produttore di merci può apparentemente trasformare in merce ogni forma di critica e renderla, come tale, "strutturalmente" inoffensiva, così anche la coscienza maschile e compulsivamente eterosessuale del dominio, con le sue esigenze obsolete di indipendenza e sovranità, sembra piegare ogni contenuto cognitivo della critica della struttura dei sessi ad una forma superiore e più elaborata di auto-affermazione. Proprio al fine di non dover abbandonare il suo "sgargiante" punto di vista dominante, sempre più inconfessato, e non lasciare che la critica si estenda alla "identità" compulsiva o perfino al suo stesso corpo, il sesso maschile rimane per così dire sollevato dall'assenza del soggetto e del suo concetto. Questa è quasi la forma del criminale psicotico, il quale si convince della propria innocenza dal momento che "nulla si può contro la legge", seppure abbia piena coscienza di sé stesso e delle sue azioni. Per continuare com'è e per poter continuare ad esercitare il dominio, l'uomo compulsivamente eterosessuale, sovrano ed identico a sé stesso è disposto a dichiararsi inaccusabile e a trasferire lo status di soggetto alla "struttura" ed al "sistema" - al potere schiacciante dell'assenza di soggetto che non fa alcun male concreto (è forse questo il senso psicologico della teoria di Luhmann e del suo considerevole successo). Ovviamente, tuttavia, l'abbandono del concetto di dominio e della metafora delle marionette non deve essere ripudiato semplicemente per motivi pseudo-tattici, per stabilire così una posizione negativa rispetto alle relazioni in quanto sono odiose ed insopportabili. Il problema dev'essere risolto anche teoricamente. Nel suo paradosso, infatti, l'astuzia quasi "femminile" dell'auto-affermazione maschile pseudo-riflessa "strutturalmente" indica un problema teorico, ossia, la questione della relazione tra la costituzione del feticcio e la soggettività. Il riconoscimento del fatto che la struttura ed il sistema non sono di natura ontologica e neppure scendono fino alla natura organica - ma che sono "emerse" dapprima nella loro diversità sul piano della seconda natura e diventano tanto manifeste quanto obsolete nello stadio di sviluppo del sistema produttore di merci - non è ancora capace di risolvere la relazione interna fra soggetto ed assenza di soggetto. Se il concetto di feticcio porta spontaneamente alla riproduzione del punto di vista strutturalista e della teoria dei sistemi (e alla vicinanza con il suo contenuto affermativo) sostenuto da concetti semplicemente modificati e ampliati in maniera storicistica, se la metafora delle marionette e la negazione del concetto di dominio si impongono spontaneamente, allora diventa chiaro che nella riflessione teorica esiste ancora un "anello mancante".

Il soggetto non sparisce meramente come semplice errore, ma continua ad esistere, sebbene ora come mero soggetto interno nella costituzione del feticcio - essa stessa senza soggetto. Il problema è che il feticcio però non è un "essere" autonomo e provvisto di coscienza propria, che sia fornito, per così dire, di indirizzo e di casella email. L'assenza del soggetto non è, da parte sua, un soggetto che possa "dominare", ma costituisce dominio ed è paradossalmente definito come qualcosa di profondamente proprio ed alieno, interiore ed esteriore. Marx ha sollevato metaforicamente una tale questione per mezzo del "soggetto automatico", nel cui ambito regna ciecamente il "valore" invisibile, onnipresente ed oggettivato, della riproduzione capitalistica del feticcio. Nel contesto della critica dell'economia politica e della determinazione economica della forma del capitale in termini generali, questa definizione metaforica può essere sufficiente, anche se per la comprensione della costituzione del feticcio e del problema del soggetto come tale, essa possa risultare insoddisfacente. Marx ha espresso così solo il paradosso ed il controsenso di questa relazione, poiché "l'automatismo" e la soggettività si escludono a vicenda.

Ovviamente, è difficile pensare la meta-riflessione della relazione dentro le forme di pensiero di questa stessa relazione, che vengono assunte come presupposte. La coscienza costituita dal feticcio adotta la decisione spontanea di esplicitare "l'essere" codificatore e legiferante per poi, come soggetto, muovere la marionetta. "L'esteriore", però, è "niente". Il soggetto è una marionetta che muove i suoi propri fili. Questo però è, in ogni modo un assurdo, o meglio, è la metafora di qualcosa di impensabile nelle forme di pensiero presupposte. Per il soggetto esistono, come grandezze relative, l'oggetto incosciente (la natura) oppure gli altri soggetti. Il feticcio può allora essere l'oggetto (la natura), e quindi inevitabile *, oppure può essere un soggetto esterno **. I concetti di feticcio e di seconda natura indicano (ed è questa la differenza con la teoria dei sistemi, che non conosce alcun contrasto fra prima e seconda natura) che esiste qualcosa che non si risolve nel dualismo soggetto-oggetto e che non è né soggetto né oggetto, seppure costituisce questa relazione. In sostanza, lo strutturalismo, la teoria dei sistemi ed altri programmi teorici hanno carattere teorico transitorio, così come il sistema capitalista produttore di merci ha carattere transitorio come formazione sociale ***. La distruzione unilaterale del soggetto non può sostenersi da sé sola, il soggetto non può essere abbandonato come mero errore o marionetta, giacché non si può ignorare la questione del "soggetto del soggetto" nella forma presupposta di pensiero. Un ritorno alla coscienza religiosa è tanto poco probabile quanto il semplice funzionamento del soggetto ridotto alle strutture interne dell'assenza del soggetto assimilata o in via di assimilazione, come sembra suggerire il lato crudamente pragmatico della teoria dei sistemi. La stessa ipotesi di Rousseau a proposito di un contratto sociale "dimenticato", che cerca ancora di dare una soluzione al problema compiendo il cammino inverso, è del tutto indegna di credito. Né la dissoluzione della seconda natura nel soggetto, ai primordi di una modernità ancora orgogliosa e avida di iniziative, e neppure la sua dissoluzione nell'oggetto, alla fine della modernità frustrata e senza fiducia in sé stessa, può spiegare la costituzione del feticcio o il problema del dominio.

* nota: Gli assiomi ed i codici sociali vengono quindi definiti come natura, cioè, la prima e la seconda natura vengono equiparate, per esempio in quello che appare come ontologizzazione nella teoria dei sistemi. Però la natura è oggetto proprio per il fatto di essere riconosciuta nella sua insuperabile "normalità naturale" senza soggetto. Quello che viene abbassato ad oggetto è inafferrabile anche come non-soggetto, giacché la sua "normatività" come tale non è strumentabile, ma rimane presupposta a qualsiasi strumentazione. Il pensiero strumentale pertanto presuppone la non-strumentalità sul piano dell'essere-oggetto.

** nota: La coscienza religiosa della premodernità non ha ancora problemi con questo. Il soggetto esterno inteso come dio o mondo divino, come mondo spirituale, e l'animazione della natura sono un'ovvietà. Ma è proprio per questo che la soggettività stessa dell'uomo è solo embrionale e non può ancora possedere un concetto di soggetto nel vero senso, poiché la stessa natura non è ancora oggetto, non è ancora un'assenza regolare e calcolabile di soggetto, ma si sente guidata dai soggetti o è essa stessa soggetto (detto in termini moderni: su un piano che non è ancora formulabile). La dissociazione fra soggetto ed oggetto ancora non è avvenuta in maniera conseguente o solo in maniera sommaria, e la natura si manifesta tanto incerta quanto gli uomini.

*** nota: La relazione capitalista è il primo ed unico modo di produzione dinamico che dinamizza sé stesso e si trasforma a partire da dentro. In tal senso, esso punta oltre sé stesso e spinge all'auto-superamento, con il contenere in sé tutta la "preistoria", ed allo stesso tempo superarla. Società premoderne e non-europee, da parte loro, sebbene si sviluppino, non danno luogo a nessuna dinamica autodistruttiva in tal senso

8.

Il punto decisivo è che deve esserci un piano nella costituzione umana e sociale, e pertanto anche in ogni uomo isolato, un piano che si trova al di là del dualismo fra soggetto ed oggetto *. Per la coscienza illuminista esiste solo il soggetto (coscienza). o l'oggetto, mai un tertium genus. Il concetto-chiave per la comprensione di questo "tertium genus" veramente costitutivo può essere solo il concetto di inconscio. Senza dubbio, è di Freud il merito teorico di aver introdotto sistematicamente questo concetto. Tuttavia, qui non si tratterà (o quanto meno non nello specifico o in modo esclusivo) dell'inconscio nell'accezione particolare di Freud. Non a caso uno dei momenti costitutivi dello stesso strutturalismo è dato da un ritorno a Freud. Per l'idea illuminista del soggetto, la teoria freudiana è stata un tormento fin dal principio, una volta che il concetto di inconscio - non senza ragione - è stato inteso come un attacco frontale ai fondamenti stessi dell'illuminismo; la distruzione del soggetto radioso e maturo della modernità come essere autocosciente, guidato da impulsi incoscienti (e anche perfino sessuali), doveva sembrare insopportabile. Però in questo modo passarono inosservati alcuni momenti affermativi della teoria freudiana che potevano essere fruiti nel declino storico della teoria illuminista del soggetto, e che per così dire cadevano dal cielo per gli strutturalisti.

L'inconscio freudiano non rappresenta ancora un superamento del soggetto illuminista, ma è uno spartiacque che può essere sviluppato tanto in direzione del concetto grezzo dell'assenza del soggetto (strutturalismo) quanto in direzione di una metacritica della costituzione del feticcio. Di fatto, Freud ha elaborato in primo luogo il concetto di inconscio, soprattutto ed unilateralmente, sotto l'aspetto individuale e psicologico, sebbene le relazioni sociali abbiano enorme importanza e vengano discusse nei suoi scritti sulla teoria della cultura. Tuttavia, il vero problema della costituzione sociale dell'inconscio non viene affrontato sistematicamente da Freud.

Date le sue premesse teoriche, questo era assolutamente impossibile, poiché - ed in questo egli rimane un pensatore illuminista - Freud ha subito ontologizzato la sua conoscenza. Egli sviluppa le categorie dell'inconscio, in ultima analisi in maniera storica, come struttura di un inconscio in generale, ragione per cui egli ontologizza il problema all'orizzonte della sua teoria della cultura e lo definisce come relazione di un inconscio in generale con la cultura in generale. Questo spiega anche la sua deduzione pessimistica riguardo la cultura, dal momento che le contraddizioni ontologizzate degli impulsi incoscienti e dei prodotti culturali appaiono insuperabili, e in fin dei conti disastrose (Il disagio della civiltà).

Poi, Freud - ed in questo il suo pensiero si lega al positivismo biologico del XIX secolo - collega gli elementi essenziali dell'inconscio direttamente alla prima natura, soprattutto in base all'impulso sessuale concepito in maniera storica. La definizione di Marx di una relazione fra la prima natura (biologica) e la seconda natura (costituita dal feticismo e simbolicamente codificata) manca del tutto in Freud, cosa che ovviamente favorisce l'ontologizzazione. Sotto il segno di un'istanza di base dello "Id" e dei cosiddetti impulsi, la prima natura arriva direttamente ed immediatamente nella società e nelle sue produzioni culturali: *"La più antica delle province, o istanze psichiche, che chiamiamo dell'Id: il suo contenuto è tutto quello che è stato ereditato, tramandato per nascita, stabilito costituzionalmente, soprattutto gli impulsi che provengono dall'organizzazione del corpo (...) Le forze che supponiamo essere dietro le tensioni della necessità dell'Id, li chiamiamo impulsi. Essi rappresentano le esigenze corporali sulla vita dell'anima(...)"* (Sigmund Freud, *Abriss der Psychoanalyse*).

Né la differenziazione della "struttura degli impulsi", né l'analisi dei "prodotti sublimati" nella cultura, modifica qualcosa in questo legame immediato, giacché la mediazione storico-sociale di ciò che si manifesta come puro "impulso" (naturale e biologico) semplicemente non avviene. Questo ovviamente non significa che non esista il substrato della prima natura nell'uomo e che esso non abbia relazione alcuna con la coscienza, o nessun influsso sulla vita mentale dell'uomo. Ma, quando fra questo substrato (che deve contenere - al di là della natura biologica in senso fisiologico - anche alcuni resti atrofizzati dell'istinto animalesco) e la coscienza superficiale dell'uomo concepito storicamente si erge la natura diversa della costituzione del feticcio, con la sua gigantesca storia, allora la base naturale determinata (e determinante) biologicamente apprende con molto meno profondità di quanto supponga Freud, circa la costituzione dell'uomo. Infine, Freud relaziona il concetto di inconscio principalmente ai piani "inferiori" della coscienza apparente dell'ego, procedendo ad una differenziazione fra il semplice "inconscio", da una parte, e l'iceberg dell'incoscienza profondo e strutturale, dall'altro. Inoltre, egli suppone nella figura del superego un'altra istanza per così dire "superiore" dell'ego cosciente, condizionata da influssi esterni, la cui determinazione tuttavia non arriva alla costituzione sociale del feticcio, ma rimane ristretta, in forma fenomenologica e per così dire tecnica, nella condizione di semplice "influenza" (specialmente durante l'infanzia) riguardo l'apparato psichico individuale: *"Come residuo del lungo periodo dell'infanzia, durante il quale la persona in sviluppo vive nella dipendenza dai suoi genitori, si forma nel suo ego un'istanza peculiare nella quale persiste l'influsso paterno. Tale istanza, ha ricevuto il nome di superego. Nella misura in cui si separa dall'ego e ad esso si oppone, questo superego costituisce un terzo potere che deve tener conto dell'ego (...) Nell'influsso paterno, è chiaro, non agisce solo l'essere personale dei genitori, ma anche l'influenza delle tradizioni di famiglia, di razza e delle persone da esso promosse, così come le esigenze da esse rappresentate del relativo ambito sociale. In modo analogo, nel corso dello sviluppo individuale il superego accetta contributi di avatar e sostituti dei genitori, quali insegnanti, esempi pubblici ed ideali venerati nella società."* (Sigmund Freud, *Abriss der Psychoanalyse*).

L'assorbimento delle istanze sociali e storiche appare qui chiaramente insoddisfacente. L'inconscio compare solo nelle figure di quelle istanze, o "province", dell'apparato psichico sulle quali l'ego non esercita alcun controllo. Però l'inconscio non è solo il regno mentale sopra o sotto la coscienza dell'ego. Se comprendiamo il concetto di inconscio in termini affatto semplici e generali, indipendentemente dal corso specifico dell'investigazione di Freud, si vede qualcosa di completamente differente. L'inconscio non è solo il contenuto dell'anima al di là della coscienza fenomenica dell'ego, ma è anche la forma stessa della coscienza. Poiché la forma della coscienza non è equiparabile in alcun modo alla coscienza stessa o ai suoi contenuti e "province". E nella forma del sé stesso incoscienza, la coscienza deve cercare il segreto del tertium che non è né soggetto né oggetto, ma che plasma la soggettività, l'oggettività ed il dominio in quanto cieca costituzione formale. La forma storico-sociale della coscienza è allo stesso tempo la più profondamente propria e la più profondamente estranea ed incoscienza; perciò, non appena viene sistematizzata, essa dev'essere compresa e sperimentata come "potere" esterno ed alieno. La questione della forma (universale) della coscienza e delle azioni sociali umane è stata descritta prima di Freud - indipendentemente dal suo concetto di inconscio - da Kant e dallo stesso Marx. Sarebbe bastato riunire questi concetti apparentemente sparsi ed unificarli in maniera storica e critica. Kant è stato il primo ad investigare in modo sistematico e "critico" la forma generale (incoscienza per la coscienza stessa) della coscienza - critico solo nel senso di una coscientizzazione affermativa di tale forma. (Più tardi, Hegel riprodurrà il principio di questo procedimento, sebbene avesse storicizzato l'evoluzione, col quale perde parzialmente il punto di partenza critico; ossia, egli espone, sulla scia critica

di Kant, la storia e la fenomenologia della coscienza, ma perde in gran parte la coscienza problematica per quanto riguarda la forma.)

Il carattere affermativo della sua investigazione è dettato dal fatto di ontologizzare immediatamente, da buon illuminista, i concetti appena scoperti della forma generale della coscienza, ed assumerli come forme umane della coscienza in generale (in maniera analoga, quanto a questo, all'ontologizzazione della conoscenza operata da Freud). Kant qualifica così le forme universali della sensibilità (spazio e tempo) e le forme universali della comprensione - come le celebri "forme a priori" della capacità cognitiva - indipendentemente dai suoi oggetti, e "l'imperativo categorico", come se fossero la "semplice forma di una legge universale", ossia, come principio etico per ogni azione umana. Queste forme di coscienza a priori si manifestano tuttavia in modo astorico e stigmatizzate "nell'uomo". Kant non discute il luogo di questo stigma né la sua relazione con la natura fisiologica.

Marx, che sembra poco preoccupato di Kant e del suo problema formale di coscienza, arriva per mezzo di Hegel ad una storicizzazione della storia della forma, esposta dapprima come storia delle formazioni (politico-economiche) della società; ed in questo ovviamente si imbatte nel problema della forma universale della coscienza, da lui elaborata storicamente come costituzione del feticcio ed esposta brevemente, nei suoi elementi principali, nel capitolo introduttivo del Capitale, per poi svilupparla, in base alle sue determinazioni sociali oggettivate, nella figura delle categorie economiche della relazione capitalistica. Non lascia alcun dubbio, tuttavia, che si tratti qui di forme di coscienza universale, e "invertite". Se Marx non si estende alla forma universale di coscienza del sistema produttore di merci costituito dal feticcio, questo avviene perché il suo pensiero si confronta qui con un limite: il riferimento al lavoro (ontologia del lavoro) e il punto di vista di classe e la classe operaia esige un approccio dualista e antagonistico che riporti la questione della coscienza alla rispettiva "coscienza di classe", in modo che la questione della forma universale della coscienza non possa essere posta chiaramente "prima" dell'antagonismo delle classi. **

Oggi, nelle condizioni di crisi già mature del sistema produttore di merci, la critica del feticcio di Marx può essere solo riformulata e sviluppata adeguatamente come critica della forma universale di coscienza che includa tutte le categorie di classe e di interesse (e va ben al di là delle mere determinazioni socio-economiche in senso stretto). Solo ora le concezioni di Kant, Marx e Freud possono così essere unificate sistematicamente, solo ora si può osare di riformulare la "storia della lotta di classe" come "storia delle relazioni feticistiche" (e con questo, oltre la "lotta di classe", risalire all'origine della trasformazione umana).

* nota: in questo modo, il problema è identico a quello della modernità e viene formulato nelle categorie della modernità. Il moderno sistema produttore di merci è stato il primo ad elaborare in forma pura il dualismo soggetto-oggetto. Nelle formazioni premoderne, il problema sarebbe stato, come detto, non formulabile. Ma lì lo si trova latente, sebbene non differenziato. Forse si potrebbe dire che il dualismo soggetto-oggetto rappresenta la determinazione universale ed astratta del modo funzionale della "seconda natura", come un tutto, ma che solamente nella storia della "seconda natura" si sarebbe differenziato, per acquistare così uno status di conoscenza nella modernità, e quindi venire formulato.

** nota: Il problema risiede nel fatto che Marx, senza rendersene conto, mescola due piani e due concezioni teoriche storicamente non mescolabili: ora la lotta degli interessi interna al capitalismo (la lotta di classe), che può essere concepita come il motore della

modernizzazione attraverso la forma merce, ora la crisi e la critica della stessa forma merce (costituzione del feticcio), che solo oggi entra nel campo visivo come qualcosa "oltre la lotta di classe". I marxisti dei movimenti operai e le loro forme tardive si sono sempre potuti riferire al "primo Marx"; ma proprio per questo la problematica del "secondo Marx" è dovuta rimanere un libro chiuso a sette chiavi.

9.

La forma universale della coscienza e delle sue categorie non va intesa in modo ontologico, ma semmai in maniera storico-genetica. Ad ogni grado di formazione corrisponde una specifica forma inconscia della coscienza con una "regolarità" e codici specifici. La (rispettiva) forma di coscienza costituisce una griglia universale di percezione, così come di relazioni sociali e relazioni tra i sessi; la percezione del mondo o la percezione della natura e la percezione delle relazioni sociali tra gli uomini vengono pertanto comprese nella stessa ed inconscia matrice formale, la quale è sempre allo stesso tempo sia forma universale del soggetto che forma universale di riproduzione della vita umana. Questa forma sorge inconsciamente nel processo storico con l'accumularsi degli effetti collaterali impreveduti e con la loro concentrazione - e questo fin da quando l'essere umano ha lasciato il regno animale.

Questo concetto può essere ampliato tanto "dall'alto" quanto "dal basso". Infatti, in primo luogo, per quanto riguarda questo concetto si possono avanzare le definizioni universali della "costituzione del feticcio in generale" valide per tutta la storia umana fino ad oggi, come è stato appena suggerito; la rottura si situerebbe prevalentemente nella transizione verso la cosiddetta cultura elevata, che potrebbe corrispondere, per esempio, alla separazione marxista fra società primitiva - o "comunismo primitivo" - ed inizio della società divisa in classi. Il problema di fondo allora non sarebbe più la questione sociologica ed utilitarista della "distribuzione diseguale dei proventi", ma la questione di come la costituzione sociale del feticcio si modifica in presenza di un plus-prodotto sociale (nuovi obiettivi feticcistici, come per esempio la costruzione di piramidi, ossia, "esplosioni di sviluppo" guidate ciecamente). In secondo luogo, però, le rispettive costituzioni del feticcio devono poi essere rappresentate dentro i propri termini storici, cioè, nella loro storia di formazione e di ascesa, da un lato, e nella loro storia di declino e decomposizione, dall'altro.

Su tutti i piani, le definizioni - costituite dal feticcio - di "vero" e "falso", di "morale" e "immorale", di "giusto" ed "ingiusto", devono essere decifrate (ed anche relativizzate, è chiaro) nel loro rispettivo condizionamento. Questo vale anche per l'inconscio freudiano, ossia, per quelle "province" psichiche situate oltre la coscienza apparente dell'ego. Il problema formale, non tematizzato in maniera storico-sociale da Freud, si estende anche fino a tali "province" remote, cioè, fino alla matrice della rispettiva forma universale di riproduzione e coscienza, ivi incluso anche l'Id ed il Superego. La forma di coscienza della rispettiva costituzione del feticcio abbraccia tutti gli aspetti della vita umana. Abbiamo a che fare, perciò, con una struttura - o canalizzazione - sia della riproduzione sociale (socio-economica) che delle relazioni sociali e sessuali, sia della coscienza dell'ego e della percezione esterna che degli strati della psiche profonda (Id) e del Superego. E dal momento che questo processo dura da almeno centomila anni, tutte le diverse formazioni storiche si sono sedimentate, "geologicamente", in un certo modo, ai diversi gradi della decomposizione e dell'assestamento. "Sopra" quello che è il substrato originale - biologico ed animalesco - giacciono gli innumerevoli strati delle costituzioni passate del feticcio su tutti i piani della vita sociale, dominati e determinati però dalla rispettiva costituzione più recente e più "valida" del feticcio.

La decifrazione della costituzione del feticcio in generale può essere effettuata, secondo l'espressione di Marx già accennata - che parla della ricostruzione dell'anatomia della scimmia in base a quella dell'uomo - a partire dalla sua forma più recente ed elevata; e cioè - come si è detto - la nostra, ossia, quella del sistema produttore di merci della modernità. Quello che Marx, seppure con l'inflessione sociologista del suo stesso principio di conoscenza, disse delle "relazioni di classe" può essere ancora riferito alle relazioni di feticcio: solo che la modernità ha secolarizzato e semplificato tale relazioni fino al punto di renderle trasparenti e rivelarne così il principio soggiacente. A tutti i livelli della teoria sociale, della teoria della conoscenza, della teoria della coscienza, della teoria sessuale e della psicoterapia, ora si può intraprendere il viaggio di ritorno attraverso la storia umana delle formazioni, dal momento che ora appare possibile una nuova fase di storicizzazione; il presupposto pertanto è, senza dubbio, la conoscenza e la critica della nostra stessa formazione, la cui crisi costituisce il pretesto definitivo. Solamente su questo meta-piano si può realizzare l'unificazione fra prassi e storia.

Le conseguenze per quanto riguarda i concetti di dominio e di soggettività sono ora a portata di mano. L'uomo diventa soggetto nel processo della propria formazione nei confronti della prima natura; la forma del soggetto, tuttavia, in principio è debole ed embrionale, finché il soggetto, dopo una lunga e contraddittoria storia di sviluppo attraverso molte formazioni, si rivela in forma pura (davanti alla prima natura) nel sistema produttore di merci della modernità e dà voce così alla pretesa illuminista. Ma l'illuminismo, la scienza naturale e l'industrializzazione non sono altro che dei momenti della forma merce universale e della sua costituzione del feticcio, la quale comprende in sé tutta la storia dell'umanità fino ad oggi e - per la prima volta - la generalizza globalmente. Il soggetto della modernità, che ha superato in sé tutte le forme del soggetto fino ad allora, possiede talmente poca coscienza della sua propria forma quanto ne ha delle formazioni precedenti; esso rappresenta, per così dire, la forma più elevata dell'incoscienza della forma.

Con questo viene formulata la definizione universale: un soggetto è un attore cosciente che non ha coscienza della sua propria forma. Ora, è proprio questa incoscienza della forma che impone alle azioni coscienti, in relazione alla prima natura e agli altri soggetti, un carattere oggettivo ed opaco: l'oggettivazione ottenuta attraverso la catena delle azioni passate è già presupposta ciecamente dal soggetto. La coscienza si restringe quindi ad un'azione isolata che - a differenza degli animali - non è guidata ciecamente dall'istinto, ma piuttosto "deve passare per la testa". D'altra parte, la coscienza non coglie il quadro delle azioni sociali ed universali, quadro che "sorge" storicamente e viene ciecamente presupposto. La coscienza è dunque una semplice coscienza interna ad una costituzione del feticcio che però - e questo segna la differenza decisiva con lo strutturalismo e con la teoria dei sistemi o con le concezioni riduttrici del problema del feticcio - non è qualcosa di esterno, ma è la forma della coscienza stessa.

Questo ha come conseguenza il miscelarsi, nelle azioni coscienti, di un fattore sconosciuto, un fattore che non accede alla coscienza. Questa estraneità a quello che gli è proprio appare di nuovo come estraneità al legame con la prima natura e con gli altri soggetti. D'altra parte, una tale estraneità - che è condizionata dall'incoscienza della forma - scinde in maniera necessariamente dicotomica l'insieme delle azioni e delle percezioni. Il soggetto - poiché non tiene coscienza della sua forma e quindi di sé stesso - deve sperimentare la natura e gli altri soggetti come mero mondo esterno. Il limite della coscienza attiva e percettiva non gli permette né di porsi su un meta-piano né di percepire sé stesso (il soggetto) nella sua relazione col mondo esterno e comprendere così, pertanto, tutto il complesso in cui il soggetto ed i suoi oggetti di azione e percezione si trovano rinchiusi.

L'incoscienza della forma del soggetto - la quale costituisce una semplice dicotomia tra soggetto e mondo esterno - abbassa gli oggetti di azione e percezione (natura ed altri soggetti) a puri e semplici oggetti. Il dualismo soggetto-oggetto è il risultato del fatto per cui il meta-piano - a partire dal quale l'attore ed i suoi oggetti appaiono come un tutto comune - non è, per così dire, "occupato"; questo meta-piano assume quindi proprio la forma senza soggetto del soggetto *, con il che si produce quel dualismo apparentemente inevitabile ed insormontabile. Da qui si rende possibile una seconda definizione complementare del soggetto: un soggetto è un attore che deve abbassare i suoi oggetti (*Gegenstände*) a meri oggetti (*Objekten*) esterni. E' chiaro che anche una tale definizione dev'essere inquadrata storicamente, ossia, anche la dicotomia soggetto-oggetto deve svilupparsi a partire da rudimenti embrionali nel corso della lunga storia delle formazioni, fino a quando non incontra nel sistema produttore di merci della modernità la sua espressione più pura ed elevata.**

In realtà, questo problema della dicotomia soggetto-oggetto compare, in un certo modo, in Niklas Luhmann, seppur irrimediabilmente curvato da una franca affermatività. In un'intervista ad una rivista italiana, egli ebbe ad esprimersi in maniera chiaramente critica circa l'esteriorizzazione del soggetto in relazione ai suoi oggetti: *"Ritengo che questa figura di auto-referenza, ossia, l'inclusione dell'osservatore e degli strumenti di osservazione fra gli stessi oggetti di osservazione sia una qualità specifica delle teorie universali, non percepita dalla vecchia tradizione europea. Si tratta sempre, in ultima analisi, di una descrizione dal di fuori, ab extra, attraverso per esempio la mediazione di un soggetto. Quello che intendo dire è che la logica classica o l'ontologia classica suppongono sempre un osservatore esterno in condizione di osservare in maniera falsa o corretta, ossia, con valori bipartiti; ma essi non pensavano che tale osservatore, per poter osservare la realtà, dovesse guardare a sé stesso"* (Niklas Luhmann - *Archimede e noi* - 1987).

Qui, Luhmann si avvicina parecchio al problema, ma non lo riconosce. Infatti, agisce in forma ontologica, cioè, illuminista, sullo stesso meta-piano dell'autoreferenza dell'osservatore. L'auto-osservazione dell'osservatore, in Luhmann, non può osservare altro che la propria immanenza. La contraddizione nella realtà non esiste, se non tutt'al più come errore nella testa dell'osservatore, ossia, la realtà si ridurrebbe al fatto che l'osservatore non osserva sé stesso, ma si limita agli oggetti esterni che "esamina", senza rendersi conto della propria partecipazione. Con ciò si sottrae anche ad ogni protesta contro le relazioni, proteste che per Luhmann possono provenire solamente dalla posizione "ab extra". Luhmann riproduce quindi la concezione illuminista della critica sociale, e precisamente per questo l'ascesa al meta-piano dell'auto-referenzialità gli appare identica all'eliminazione della critica fondamentale della società.***

L'auto-osservazione luhmanniana dell'osservatore rimane tuttavia incompleta nella misura in cui è incapace di riconoscere l'immanenza sistemica oggettiva della dicotomia soggetto-oggetto. Sul meta-piano della supposta auto-referenzialità, torna ad essere illuminista (e questo è l'altro aspetto dell'ontologizzazione) e cade anche lui nello schema del "giusto e sbagliato", e nel cercare di qualificare "il punto di vista ab extra" come semplice "errore" ideologico o come immanente alla teoria. Bisognerebbe invece, al contrario di Luhmann, occupare in maniera più conseguente un meta-piano (o mantenere in maniera più coerente il meta-piano dell'auto-referenzialità) al fine di poter comprendere la dicotomia soggetto-oggetto - o il proprio "punto di vista ab extra" - come elemento genuino della struttura sistemica e come funzionalità sistemica delle moderne società (occidentali), invece che assumerlo come semplice errore dell'osservatore. Solo allora non si avrà più una semplice duplicazione valutativa di "giusto" e "sbagliato", ed il

suppostamente "errato" verrà riconosciuto nel suo proprio condizionamento sistemico. Questo, è chiaro, non vale solo per l'ideologia del soggetto illuminista, ma vale anche per il suo critico Luhmann, la cui teoria, a sua volta, può essere decifrata come prodotto del sistema e funzionale al sistema (e, in questo senso, non semplicemente "errata"). Quest'attacco, insufficiente, di "auto-riflessività" luhmanniana (come auto-referenzialità) nei confronti dell'Io per quel che riguarda l'auto-osservazione dell'osservatore, procede dall'ottusità di questa osservazione, contenuta nell'affermazione banale per cui anche l'osservatore, o il sistema osservatore (in sociologia, per esempio), dev'essere considerato, e riflesso, come sistema o sottosistema dentro un sistema, oppure come ambiente di un sistema. L'auto-riflessione si dà sempre in relazione ad un determinato sistema, o "sistema in generale", ma non in riferimento ad una certa forma storica del sistema, nella quale si possa avanzare un concetto di sistema - ed ancor meno in riferimento alla "forma in generale" (che è qualcosa di diverso dal sistema in generale). Precisamente, la stessa forma della coscienza non consta di oggetti auto-referenziali dell'osservatore luhmanniano, che deve prima partire da una "coscienza in generale". La destoricizzazione e l'ontologizzazione aderiscono a questa cecità sistematica della forma, come viene esposto in modo esemplare da Luhmann (insistendo quindi nella cecità formale del pensiero illuminista, ed in un certo modo perfezionandolo).

Ora, lo sviluppo teorico (compreso quello di Luhmann) e la distruzione teorica del pensiero illuminista indicano una crescente auto-contraddizione del sistema, che si trova così spinto non solo a manifestare e quindi alla semplice riflessione teorica, ma anche al superamento pratico. Luhmann crede che tanto il "punto di vista ab extra" quanto la critica pratica e superatrice del sistema siano estinti. Ma proprio in seguito all'auto-riferimento dilatato dell'osservatore - che include anche la forma stessa della coscienza e quindi il carattere sistemico oggettivato della dicotomia soggetto-oggetto ovvero l'autocontraddizione oggettiva del sistema (produttore di merci) - sarà possibile riformulare, a partire da un meta-piano, non solo la storia, ma anche la prassi radicale.

Il superamento pratico, allora non sarà più un superamento del "punto di vista ab extra", nel quale il "soggetto garante" non è compreso, come suppone l'ideologia illuminista della ragione e del soggetto e la sua appendice marxista, con il "punto di vista di classe" basato sul lavoro ontologico. Ma se l'auto-conoscimento dell'osservatore, che abbraccia sé stesso nell'osservazione, include anche l'osservazione dell'auto-contraddizione del sistema, e quindi dell'osservatore stesso (della sua stessa forma), allora si fa avanti un altro concetto di superamento pratico, ossia, l'identità fra l'auto-superamento pratico e l'auto-superamento dell'osservatore, che proprio per questo fatto smette di essere un mero osservatore, e abbandona così per la prima volta, di fatto, il "punto di vista ab extra". Mentre se rimane mero osservatore, anche la descrizione stessa rimane, in ultima analisi, "da fuori". Il momento contemplativo affermato sia da Luhmann che da Hegel si rivela nella realtà non un "eccesso", bensì una mancanza di immanenza (critico-superatrice), ossia, esso è un riparo o un rifugio del "punto di vista ab extra", dove l'auto-contraddizione pratica fra sistema ed osservatore non si riflette****. La stessa auto-riflessività, mantenuta dalla forma conseguente, porta così, in opposizione a Luhmann, alla critica radicale del sistema, pur con l'inclusione dell'osservatore/critico, il quale non parte più da un "punto di vista ab extra" - che sia un'ontologia del "lavoro", o un'ontologia del "soggetto", o (molto meno) un'ontologia dei "sistemi senza soggetto". A questo punto, per prima cosa, la stessa dicotomia soggetto-oggetto verrà sistematicamente storicizzata, invece di essere solamente scartata.

* nota: I concetti (proprio della teoria dei sistemi) di "autopoiesi" (autocreazione o autoproduzione) e di "auto-referenza" non assumono il punto di vista del meta-piano,

poiché, secondo questo gergo, "autopoietico" ed "auto-referente" non è il soggetto, che viene inteso come semplice errore, ma il sistema senza soggetto. Con ciò la teoria dei sistemi fa solo riprodurre la logica dei sistemi senza soggetto, senza poter criticarli. Il fatto per cui la stessa coscienza umana si ponga su questo meta-piano di "autopoiesi" e di "auto-referenza" e riesca così a superare la cecità del sistema, appare impossibile ai teorici affermativi del sistema o non viene neppure preso in considerazione. Del resto, è sintomatico che il concetto di "autopoiesi" sia stato introdotto dal biologo Humberto Maturana sul piano delle scienze naturali e reinterpretato senza modifiche da (fra gli altri) Niklas Luhmann nel campo delle scienze sociali.

** nota: La "impurità" dell'immatunità del dualismo soggetto-oggetto nel passato premoderno è stata un'eterna fonte seduttrice per mezzo della quale si placava la sofferenza e la crisi di questa scissione in termini passatisti e si supposeva, nelle società premoderne (specialmente nei cosiddetti popoli selvaggi), un'agognata relazione puramente simpatetica con la natura. Questo romanticismo non vede che la dicotomia soggetto-oggetto non era del tutto assente nelle formazioni primitive, seppure fosse molto meno differenziata. L'uomo primitivo era meno capace di percepirsi separato dal proprio ambiente rispetto all'uomo moderno, e perciò era incapace di percepire i suoi oggetti come separati da determinate situazioni o costellazioni, ossia, la sua capacità di astrazione era (e lo è ancora oggi in molte regioni del mondo ed in certe popolazioni) meno sviluppata. Questa carenza nella capacità di differenziazione è comunque assolutamente l'inverso della capacità di porsi su quel meta-piano a partire dal quale la dicotomia soggetto-oggetto può essere superata, e tutto il complesso può essere percepito consciamente. Abbiamo quindi meno a che fare con un crescente "non più" rispetto ad un decrescente "non ancora" (Bloch), fino a che si raggiunga la soglia il cui attraversamento significa il superamento della costituzione in generale del feticcio. Il minor grado di sviluppo della dicotomia soggetto-oggetto implica ovviamente però maggior incoscienza nelle relazioni naturali e sociali. Il che appare come una relazione simpatetica ed in realtà come un'azione costituita dal feticcio. Con ciò, questo non esclude in alcun modo il fatto per cui, con lo sviluppo della capacità di astrazione, si perdano anche i punti di riferimento e la capacità di conoscenza.

*** nota: In un certo senso, si può anche dire che su questo punto Luhmann torna ad essere hegeliano. Per Hegel, infatti, il "superamento" non avviene in pratica, ma semplicemente nella testa dell'osservatore cognitivo. La storia come farsi dello spirito universale deve pertanto finire nel concetto immanente, di modo che Hegel, del tutto innocentemente, possa dire che tutta la filosofia finisce con lui e la prassi finisce con lo Stato prussiano. Implicitamente, anche Luhmann pone questa pretesa (seppure in maniera apparentemente più modesta) ad un determinato piano cognitivo della funzionalità sistemica. A differenza di Hegel, e nel solco della tradizione positivista, il "senso" e la storia vengono eliminati da Luhmann (o ribassati a meri oggetti di una meta-riflessione funzionalista). Si riconcilia così con la Fine della storia di Fukuyama, proprio per il fatto che egli, in teoria, non insiste in maniera enfatica e "piena di sentimento" sulla democrazia e sull'economia di mercato, ma accetta piuttosto con fine ironia il vuoto funzionalista di senso nelle istituzioni occidentali.

**** nota: No è per caso che Luhmann tenti di ridefinire il concetto di contraddizione sistemica nella società per renderlo inoffensivo, riferendolo per esempio alla contraddizione fra il concetto logico e quello tradizionale (o sociologico) di contraddizione, asserendo che, nel senso logico, né la concorrenza né l'antagonismo fra "capitale" e "lavoro" sarebbero una contraddizione. Ma così distrugge solamente l'ideologia immanente del soggetto, senza tuttavia liberarsi di essa. Infatti sul meta-piano del "auto-riferimento sistemico" (a differenza della contraddizione di classe immanente e funzionale al sistema)

si può perfettamente formulare un'auto-contraddizione logica e pratica non più "differenziata" della relazione capitalistica, ossia, l'auto-distruzione del "valore" da parte del cieco processo sistemico della concorrenza e della scientificazione - processo questo che, senza soggetto usurpatore o proprio come "soggetto automatico", conduce al collasso storico e alla necessità dell'auto-superamento pratico del sistema (riflesso fenomenologicamente in termini riduttivi nel discorso della "crisi della società del lavoro"). Tutta la forza di Luhmann sta solo nel fatto che utilizza la contraddizione sociale immanente al capitale come sacco da boxe, e con questo vuole distorcere il concetto di contraddizione sistemica sul piano della socialità in generale in semplice "forma di auto-referenza specifica ed immanente" alla funzionalità del sistema.

10.

In una simile storicizzazione "auto-referenziale" non si può tuttavia nascondere che la dicotomia soggetto-oggetto (costituita dal feticcio), ad un particolare stato evolutivo, si riferisca ad un'occupazione in termini sessuali. Se nelle società non-europee (e anche nelle società agrarie dell'antichità europea) la struttura sessuale della relazione soggetto-oggetto è ancora diffusa, nei focolai diseguali dello sviluppo della società occidentale delle merci essa viene elaborata fin dall'antichità greca con crescente nitidezza, per poi venire alla luce, con la massima precisione, nel sistema produttore di merci della modernità. Si può formulare la seguente regola d'oro: quanto meno sia sviluppata la dicotomia soggetto-oggetto, tanto meno chiara è la sua occupazione in termini sessuali, e quanto in maniera più precisa cresce tale dicotomia, tanto più inequivocabilmente essa è determinata dal sesso maschile. Nella costituzione occidentale del feticcio presente nella forma merce, il sesso maschile ha giocato il ruolo storico del soggetto, mentre i momenti di sensibilità che non si risolvevano nella forma merce (creazione dei figli, dono emozionale, attività domestica, ecc.) venivano sempre più delegati alla donna in quanto "essere domestico". La donna in sé viene pertanto degradata ad oggetto, in maniera strutturale, dall'uomo in sé. Tale oggettivazione dev'essere differenziata dal meccanismo in cui, per il soggetto maschile, la prima natura e gli altri soggetti maschili emergono come relazione oggettiva. La terza definizione del soggetto - rivela pienamente solo nella società occidentale delle merci - sarebbe la seguente: Un soggetto è un attore determinato strutturalmente dal sesso maschile. *

A partire dalle definizioni finora avanzate, è possibile riformulare il concetto stesso di dominio. L'assenza del soggetto del dominio è l'assenza del soggetto della forma del soggetto, che costituisce una relazione di azione e di percezione oggettivata e compulsoria. In questa relazione, la natura e gli altri soggetti (e soprattutto la donna come pseudo-natura) vengono abbassati a oggetti, però non a partire dalla soggettività volitiva della coscienza apparente dell'ego, ma a partire dall'incoscienza della sua stessa forma. Questo carattere compulsivo che si sedimenta nel dominio, ossia, in azioni repressive, non comprende solo la relazione esterna del soggetto, ma comprende necessariamente anche la sua auto-relazione. Poiché così come l'estraneità della relazione di azione di percezione è l'estraneità rispetto a quello che gli è proprio - cioè, l'estraneità rispetto alla propria forma - il soggetto è anche incapace di percepire sé stesso nella sua totalità, ma rimane limitato alla coscienza apparente dell'ego costituita dal feticcio. Una parte considerevole del proprio sé deve diventare perciò "mondo esterno": l'auto-relazione diventa una forma fenomenica della relazione con l'esterno. O meglio, il dettato della percezione che parte dalla forma di coscienza inconsciamente costituita comprende solamente "l'Io" del soggetto nella misura in cui questo si comporta con sé stesso come possibilità di riproduzione formale (come oggetto della forma merce) ed oggettiva delle proprie capacità sotto

quest'aspetto. Il soggetto deve pertanto oggettivare sé stesso ed "auto-dominarsi" in nome della sua stessa forma inconscia, fino al punto di regolare macchinalmente il proprio corpo, il quale viene letteralmente abbassato a macchina corporale nella più pura, ed esclusa, forma feticcio del sistema produttore di merci. Possiamo allora formulare una quarta definizione del soggetto: un soggetto è un attore che diventa mondo esterno per sé stesso, e così oggettivizza sé stesso.

Il concetto di dominio riacquista in questo modo la sua dimensione critica. Nelle loro elaborate configurazioni, le teorie soggettive del dominio - fra cui anche il marxismo ed il femminismo - hanno a lungo descritto in termini fenomenologici i diversi piani e le forme fenomeniche del dominio ed hanno tentato di catturarle nel suo contesto, senza tuttavia poter arrivare ad un concetto di tali manifestazioni. Se le vecchie teorie soggettive del dominio rimangono aggrappate ad una brusca separazione dicotomica fra "dominanti" e "dominati" - visto che, dal punto di vista dei "dominati" (popolo, classe lavoratrice, nazioni oppresse, donne, ecc.) il "dominio" appare come qualcosa di esterno e palpabile - i progetti più recenti ed elaborati tengono conto del fatto che gli stessi "dominati" contribuiscono al dominio, esercitando funzioni di dominio rispetto a sé stessi.

Il tentativo più primitivo di spiegazione consiste nelle diverse varianti della "teoria della manipolazione", secondo cui i "dominanti" - per mezzo del controllo esterno della coscienza, attraverso la religione (cf. a riguardo la vecchia idea illuminista della "truffa clericale") ed oggi attraverso i media, la pubblicità, la "propaganda ingannevole", ecc. - manipolano la coscienza dei "dominati" e li forzano ad agire contro i loro "veri" interessi. Nel frattempo, dei progetti più riflessi sono arrivati perfino a parlare, con un supporto nella psicoanalisi, di un'interiorizzazione psichica del dominio nei dominati. Poiché qui non si tratta più di un super-soggetto manipolatore che suppostamente esercita il controllo ultimo, tali progetti si avvicinano di più al problema del dominio senza soggetto, nella misura in cui l'inconscio in generale viene inserito nel contesto della teoria del dominio. Però, questa riflessione si limita in buona parte ai meccanismi psichici dell'auto-sottomissione, senza i quali il concetto soggettivo e sociologico del dominio sarebbe fundamentalmente superato o soppiantato. Si rischia perciò di scivolare nell'affermazione strutturalista e della teoria dei sistemi.

Solo quando il concetto di inconscio viene innalzato al livello riflessivo della forma comune a tutti i membri della società, e quindi della costituzione del feticcio, il concetto di dominio senza soggetto può essere avanzato, senza cadere in un nuovo deficit esplicativo. L'inconscio - come forma universale della coscienza, come forma universale del soggetto (con l'eccezione sessuale descritta prima) e come forma universale della riproduzione della società - si oggettivizza nell'immagine delle categorie sociali (merce, denaro) senza eccettuare alcun membro della società, ma proprio per questo fatto esso è una particolarità inconscia dello stesso soggetto. Una costituzione sociale incosciente, che risulta da categorie come "funzioni", codici, condotte, ecc., per mezzo delle quali sorgono all'interno sia il "dominio alieno" che "l'auto-dominio" a diversi gradi e su piani diversi. Il "dominio dell'uomo sull'uomo" perciò non va inteso nel suo grezzo senso esterno e soggettivo, ma come costituzione totale di una forma compulsiva della stessa coscienza umana. Repressione interna ed esterna si trovano sul medesimo piano della codifica inconscia. Dominio delle tradizioni, potere militare e poliziesco, repressione burocratica, "coercizione muta della relazioni", reificazione, auto-cosificazione, auto-violazione ed auto-disciplina, oppressione sessuale e razziale, auto-oppressione, ecc. sono solo forme fenomeniche di una sola e medesima costituzione della coscienza feticcistica, che getta una rete di "potere", e quindi di dominio, sulla società. Il "potere" non è altro che il fluido universale e penetrante della costituzione del feticcio, la forma fenomenica sia interna che

esterna - da sempre presente - della stessa coscienza formale. Il concetto di dominio non deve perciò venire semplicemente scartato per far sì che al suo posto si erga il concetto di costituzione del feticcio, che abbasserà il soggetto e le sue dichiarazioni a semplici marionette. Piuttosto, il concetto di dominio ed il suo concetto mediatore di "potere" devono essere dedotti come concetti della forma fenomenica universale delle costituzioni del feticcio, che a loro volta si manifestano sia praticamente che sensibilmente come spettro della repressione, o dell'auto-repressione, in diverse forme e su piani diversi. La forma del sé stesso incosciente alla coscienza si manifesta come dominio su tutti i piani. Nell'immagine del dominio, il soggetto, in quanto essere costituito dal feticcio, trova un contatto reale con sé stesso e con gli altri. Le categorie oggettivate della costituzione formano così il (rispettivo) modello, o la matrice, del dominio. Il sistema produttore di merci entra oggi nella sua fase matura di crisi, e l'auto-contraddizione della costituzione del feticcio si aggrava fino a diventare insopportabile. La conseguenza non è la dissoluzione piacevole nella meta-conoscenza, ma la faccia inquietante di tale meta-conoscenza, il timore di fronte alla dissoluzione del soggetto e l'attaccamento (che confina col delirio ululante) ai codici della forma incosciente della coscienza. In tali condizioni, il "potere" si concentra nuovamente all'estremo. La repressione esterna della forza statale e dell'amministrazione burocratica e misantropica della crisi si cristallizza, secondo l'esempio della concorrenza e della forza bruta, a livello della criminalità, dell'odio politico, razzista o etnico e delle relazioni pedagogiche e tra i sessi: la "coercizione muta" dei criteri feticistici del successo si cristallizza come auto-repressione degli individui, i quali gli obbediscono ciecamente.

* nota: Questo non significa affatto che le donne empiriche non possano occupare la posizione del soggetto: tuttavia, esse devono assumere strutturalmente tratti "maschili", cosa che a sua volta porta a conflitti con il ruolo attribuito alle donne. Tale contraddizione oggi si è aggravata in maniera particolarmente esplosiva - insieme alla relazione soggetto-oggetto in generale - con la crisi dell'evolutive sistema feticista della moderna produzione di merci.

11.

Ma quali sono allora le conseguenze universali del concetto del dominio senza soggetto? In primo luogo, si deve comprendere la portata del concetto di emancipazione ancora da formulare. Non si tratta solo di un superamento della relazione capitalistica come tale, ma, allo stesso tempo, del superamento della "preistoria" in generale, cioè, della "preistoria" nel senso marxista, che include tutte le formazioni sociali fino ad oggi, compresa la nostra. Il marxismo aveva già qualche nozione in proposito, sulla base di quanto aveva dichiarato Marx, però scivolava su un concetto soggettivo e sociologico di dominio, con il quale la formulazione del problema rimaneva forzata ed insoddisfacente. Per il marxismo, la "classe operaia" deve superare non solo il dominio della "borghesia", ma anche il dominio in generale dell'uomo sull'uomo. L'auto-negazione di questo programma si mostra da una parte nel fatto che il superamento della preistoria si deve dare sotto il dettame del "lavoro" astratto, ossia, dal "punto di vista del lavoro" e della sua universalizzazione - un programma che ancora non va oltre l'orizzonte del sistema produttore di merci. Dall'altro lato, però, il superamento del dominio (conformemente al dettame del "lavoro" astratto) dev'essere eseguito proprio attraverso il "dominio della classe operaia", cosa che ha portato all'est ed al sud, sotto i presupposti della modernizzazione tardiva, alla dittatura sulla classe operaia da parte di una burocrazia rappresentativa. In occidente, così come in altre regioni del mondo, lo sviluppo non viene ancora pensato maturo per il superamento delle costituzioni del feticcio, della forma

merce, del "potere" e del dominio. Tale situazione corrisponde alla riduzione teorica del concetto di dominio e all'attaccamento alle illusioni illuministe. Solo nelle attuali condizioni di una crisi oggettivamente matura del sistema produttore di merci globalizzato, che reso la transizione verso la barbarie una minaccia diretta, il concetto di dominio può (e deve, pena il collasso) non solo essere dichiarato, ma anche messo effettivamente all'ordine del giorno come oggetto di superamento, cosa che implica allo stesso tempo il superamento della preistoria. Ironicamente, questo significa il superamento dello stesso marxismo, visto che ora solo i momenti rinnegati della teoria di Marx (e non sviluppati coerentemente da Marx stesso) possono diventare rilevanti in termini pratici, e perciò teorici. *

Questo significa anche che il superamento della preistoria dev'essere teoricamente concretizzato. Da questo punto di vista, possono essere districate alcune difficoltà non solamente della filosofia della storia, ma anche della maggioranza dei concetti teorici moderni. Il problema centrale risiede nell'ontologizzazione. In tutti i progetti sociologici, il momento storico che si ripete con grande ostinazione e - come dimostrato - appare tanto in Rousseau ed in Kant quanto nella psicoanalisi e nelle concezioni più recenti dello strutturalismo e della teoria dei sistemi (e che è contenuto anche nell'ontologia del lavoro di Marx), ottiene la sua giustificazione relativa per mezzo dell'enorme quadro storico della "storia delle relazioni feticistiche" comune a tutte le formazioni sociali fino ad oggi. Ad un alto livello teorico di astrazione, tornano necessariamente sempre ad apparire determinati problemi che si legano in parte all'attuale storia umana (e tuttavia sotto l'influenza delle formazioni preistoriche difficilmente ricostituibili, che in nessun modo possono essere equiparate ai "popoli selvaggi" ancora esistenti nella modernità), ed in parte alla storia delle culture elevate (creatrici di plus-prodotto), dal regno egizio o altre formazioni analoghe fino al sistema capitalista mondiale di oggi. Mentre l'orizzonte della preistoria in senso marxista non è superato, persiste in questo contesto di sviluppo umano la formulazione di ontologie o di pseudo-ontologie. Tale per esempio è la "relazione soggetto-oggetto" nei confronti della natura - sebbene si manifesti in gradi e formazioni estremamente diverse - per ogni trasformazione umana. Tale è anche il "lavoro", almeno per quel che riguarda la storia delle civiltà produttrici di plus-prodotto **. La predisposizione ontologica delle categorie di base dell'esistenza umana si estingue però quando (e nella misura in cui) l'orizzonte della costituzione del feticcio viene superato. Detto in maniera enfatica: abbiamo a che fare con un secondo "risveglio dell'umanità", comparabile solamente alla differenziazione dell'uomo in relazione alla mera costituzione biologica (animalesca). Il superamento della seconda natura ha la stessa portata del superamento della prima natura. "Superamento" si riferisce ovviamente al piano dell'azione e della coscienza, e non al vincolo biologico e fisiologico dell'uomo con la natura. Allo stesso modo in cui la storia della preistoria è iniziata con la marcia estremamente lunga della differenziazione rispetto al mondo animale, così anche la lunga marcia di un "seconda storia" inizia con il collasso del sistema produttore di merci e dalla differenziazione nei confronti della costituzione del feticcio. Così come il substrato animale, nella "prima storia" (la storia della prima natura) non sparisce semplicemente - e di fatto non scomparirà mai completamente - anche il substrato secondario della costituzione del feticcio della "seconda natura" non sparirà senza lasciare tracce, ma continuerà ad agire come momento sedimentato, sull'esempio della prima natura. Ma superamento significa anche eliminazione e soppressione, un "liberarsi" - ed in questo senso l'ontologia attuale verrà superata. E' quest'idea che deve prendere l'iniziativa nella prima linea del superamento.

E' bene però ricordare che la differenziazione a fronte della seconda natura contiene una diversità fondamentale rispetto alla differenziazione con la prima natura. Infatti, essa non

può avvenire alle spalle degli uomini come concentrazione regolatrice degli effetti secondari impreveduti. Il secondo uomo, al contrario del primo, non può "sorgere", ma deve creare sé stesso in maniera cosciente. Deve prendere coscienza della propria socialità, allo stesso modo in cui nella prima storia costitutiva ha preso coscienza rispetto alla prima natura. Una coscienza, è chiaro, di ordine diverso e più elevata, poiché la coscienza come auto-coscienza è qualcosa di fondamentalmente diverso dal semplice controllo o dal "dominio" nei confronti delle cose naturali. Oggi è la relazione sociale stessa che "deve passare per la testa", ed è impossibile che questo sia una ripetizione meccanica della trasformazione del soggetto rispetto alla prima natura, l'autocoscienza sociale pertanto modificherà fondamentalmente la propria relazione con la natura, in quanto la "testa" qui non va intesa come opposta alla "pancia" o al sentimento, ma come coscienza in cui è compreso il piano dei sensi.

Sarà davvero possibile la seconda costituzione dell'uomo? A livello di astrazione storico-filosofica, il compito appare gigantesco e quasi insolubile. Ma alla stessa maniera in cui, con ogni probabilità, la differenziazione rispetto alla prima natura può essere rappresentata sulla base dei primi passi isolati che possono persino sembrare spaventosamente facili (per esempio, come gioco "imitativo", pregno di simboli e di astrazione, con elementi comunicativi, come suppone Lewis Mumford ***), così anche la differenziazione rispetto alla seconda natura sarà rappresentabile mediante passi o attività realizzabili sul piano della vita sociale. Saranno le stesse tangibili potenzialità umane e sociali (conoscenza naturale e sociale, riflessione, comunicazione in rete), sotto il mantello dell'ultima e più elevata costituzione del feticcio del sistema produttore di merci, che renderanno possibile e perfino suggeriranno i passi che ci porteranno oltre la seconda natura.

Questo passaggio non è tuttavia una semplice possibilità di scelta che possa essere abbandonata. La crisi creata inconsciamente dalla seconda natura esercita una pressione sempre maggiore rispetto cui occorre il coraggio di un salto rischioso. Infatti, il rischio di continuare a vivere sotto il dettame formale della seconda natura comincia già ad eccedere, sotto i nostri occhi, il rischio del salto oltre la seconda natura. Sta qui l'ironia della costituzione umana: il problema della seconda trasformazione dell'uomo ancora si incrocia forzatamente con le relazioni coattive della prima. L'uomo incosciente di sé stesso, della propria forma di coscienza e di riproduzione inconsciamente costituita, si costringe ad abbandonare e superare la sua stessa incoscienza. Forse questa constatazione verrebbe meglio compresa come decifrazione di quello che Hegel denominava, ancora cripticamente, "astuzia della ragione".

Ma ovviamente non esiste alcuna garanzia che il superamento abbia successo. Il salto può non avvenire, avvenire troppo tardi, essere troppo corto, può mancare il bersaglio. L'essere umano può anche distruggere sé stesso, ed il sistema produttore di merci e la relazione capitalistica dispone nel suo arsenale di tutti i mezzi per i suoi fini e sviluppa ogni sua tendenza in tal senso. I cosiddetti conservatori, le cui fila vengono sempre più ingrossate dai vecchi critici sociali (ripiegati sui vecchi schemi del conflitto), oggi sono conservatori proprio in relazione al carattere assurdo ed auto-distruttivo della società del mercato totale, e perciò non sono più i "manutentori", bensì i sacerdoti malati dell'annientamento. Forse quest'annichilimento non sarà necessariamente così assoluto e fisico come veniva evocato nelle apocalissi atomiche, ma anche una possibilità del genere non dev'essere del tutto scartata. Sarebbe ancora più crudele e perverso passare dal sistema produttore di merci ad una seconda barbarie, così come oggi si può già osservare in molti fenomeni. Barbarie, è ovviamente una metafora per un evento che non dispone ancora di un suo concetto. Il termine è di origine eurocentrica ed è stato ripetutamente utilizzato nel

contesto delle denunce europee nei confronti delle società non-europee e premoderne. Si trattava, in tal senso, della distruzione delle altre culture. Ora però questo concetto dev'essere applicato alla propria formazione - nata sul suolo europeo - del sistema produttore di merci, ed è in questo contesto che la sua applicazione può essere giustificata. Nonostante la sua apparente superiorità, la società occidentale ha liberato, fin dai suoi primi focolai storici, delle affermazioni potenziali inedite di barbarie: dalla Guerra dei Trent'Anni passando per la storia del colonialismo e dell'accumulazione primitiva, fino ad arrivare all'epoca della Guerre Mondiali e alle attuali distruzioni sul terreno sociale ed ecologico, per tutta la modernizzazione si estende una traccia di barbarie sempre compensata, o perfino temporaneamente alternata, da conquiste civilizzatrici. Un tale carattere bifronte della modernità occidentale oggi arriva alla sua fine. Gli stessi momenti civilizzatori si trasformano nel loro contrario e diventano momenti della seconda barbarie. Libertà ed uguaglianza, democrazia e diritti umani cominciano ad accusare le stesse tracce di disumanizzazione del sistema del mercato che serve ad esse da base. Il motivo di tutto questo risiede nella qualità peculiare ed insidiosa della costituzione secolarizzata del feticcio della forma merce. La forma merce come forma universale di coscienza, del soggetto e della riproduzione ha realmente ampliato, da una parte, lo spazio della soggettività oltre ogni forma premoderna ma, dall'altra, proprio per questo ha instillato nel suo carattere, irremovibile come forma feticcio incosciente, una liberazione culturale che ora, con la sua totalizzazione spaziale e sociale nel mondo, ha liberato definitivamente il momento mostruoso, sempre latente in questa costituzione, che si manifesta temporaneamente nelle sue crisi di affermazione. Una tale mostruosità, che risiede nell'astrazione senza contenuto del feticcio della forma merce, si manifesta come totale indifferenza della riproduzione per ogni contenuto sensibile, e come pari indifferenza reciproca degli uomini astrattamente individualizzati. Al termine del suo sviluppo e della sua storia di affermazione, la forma merce totale produce esseri disumanizzati e astratti, i quali minacciano di regredire ad uno stadio pre-animalesco. La liberazione nei confronti della prima natura persiste, ma la costituzione ultima e superiore del feticcio della forma merce universale minaccia di produrre con il suo collasso oggettivo un disprezzo delle regole, del mondo e dell'uomo. La liberazione nei confronti della seconda natura può anche avvenire in termini negativi, come liberazione cieca e suicida, che deriva dalla crescente capacità di riproduzione del regime della società delle merci. L'essere doppiamente liberato e senza le catene della prima e della seconda natura, rimane tuttavia cieco nella sua stessa incoscienza e assume forzatamente tratti perversi e ripugnanti, per i quali non serve più la comparazione col mondo animale. I preannunci di questo collasso culturale sono già mondialmente visibili, e non a caso si manifestano soprattutto come negligenza morale e culturale di un crescente numero di giovani. La coscienza conservatrice del feticcio, che include la cosiddetta "sinistra", non vuole ammettere una tale potenzialità sociale distruttiva della sua stessa forma di coscienza e di riproduzione, e fallisce nella sua debole ed ipocrita campagna etica, che mira a lasciare intatto il momento costitutivo centrale della barbarie, ossia, la forma sociale stessa della merce. Con ciò, alla fine della modernità, la questione decisiva rimane ancora aperta, ma le costrizioni proprie della crisi e del collasso crescono costantemente.

* nota: Questo può essere inteso perfettamente come una nuova "revisione" della teoria di Marx, seppure come una revisione diametralmente opposta a quella di inizio del XX secolo. Se allora il revisionismo bernsteiniano ed il riformismo sindacale riflettevano ancora l'immanenza capitalista del movimento operaio ed i suoi compiti all'interno di un campo di forze ascendente nella produzione di merci, oggi la critica della forma merce divenuta insostenibile dev'essere non solo formulata in maniera più concreta che in Marx, ma dev'essere anche svincolata, in quanto critica del dominio senza soggetto, dal paradigma

del "punto di vista dei lavoratori" o "di classe". Entrambe le "revisioni" riflettono sia il livello differenziato dello sviluppo del sistema produttore di merci sia la contraddizione ed il doppio livello della teoria di Marx, che in conformità alla sua posizione storica contiene in sé l'uno e l'altro momento: da una parte il compito immanente di modernizzazione, e, dall'altra, la crisi e la critica al termine del processo di modernizzazione.

** nota: A differenza di una relazione soggetto-oggetto sempre embrionale con gli oggetti naturali, il "lavoro" non dev'essere inteso come concetto ontologico per ogni processo di trasformazione umana fino ad oggi. Solo nelle culture elevate, il "lavoro" è stato differenziato come sfera particolare (nell'immagine di una "astrazione reale" sostenuta dagli schiavi), e solamente nel sistema produttore di merci della modernità una tale astrazione reale ha raggiunto un'universalità ed è diventata il momento centrale della costituzione del feticcio.

*** nota: La trasformazione del gioco in rituale potrebbe aver avuto un ruolo decisivo nella costituzione della seconda natura (vedi *Lewis Mumford, Il mito della macchina, Il saggiaiore, 2011*). Seppure il progetto di Mumford è criticabile sotto molti aspetti, quest'idea ha maggior respiro sotto l'aspetto (non tematizzato dallo stesso Mumford) della costituzione del feticcio e della seconda natura, dove invece il progetto "materialista" si concentra sull'ontologia del lavoro del marxismo, che (per esempio in Engels) sfugge completamente il problema del feticcio e della forma della coscienza.

12.

La critica fondamentale del dominio appare anche come radicale nella sua nuova immagine meta-riflessiva di critica del dominio senza soggetto. E ciò a ragione, poiché, com'è noto, la radicalità designa un procedimento che arriva fino "alle radici". Non confondendo tale procedimento con un'ideologia militante rabbiosa (oppure eroico-esistenzialista) - la quale non arriva alla radice delle relazioni - la critica radicale dovrà essere diretta a maggior ragione nel contesto delle nuove promesse. Tuttavia, questa nuova radicalità non dev'essere separata criticamente solo dalle idee a proposito di un procedimento "radicale" che si riferisca alla logica immanente (e costituita dal feticcio) dal "punto di vista del lavoro" e della "lotta di classe", ma parimenti anche dalle idee circa l'obiettivo sociale del radicalismo critico fino ad oggi.

Lo scopo trascendente sia delle concezioni utopistiche che delle concezioni marxiste è stato sempre il (supposto) superamento della moderna relazione capitalista per mezzo di un'altra forma universale ed astratta di riproduzione sociale. O meglio, questo è stato un assioma abbastanza ovvio della critica radicale, una supposizione implicita che non veniva esplicitamente tematizzata, poiché il problema essenziale della forma della costituzione universale del feticcio ancora non era stato sollevato nel contesto riflessivo del pensiero critico. Si è molto speculato su quale forma dovesse avere una società solidale, "Giusta", ecc., oltre il capitalismo; tutti i tentativi, però, riproducevano in qualche modo l'universalità astratta della forma merce, sia come relazioni di scambio e di produzione "d'impresa" o analoghe al mercato - relazioni queste, pensate come "naturali" - sia esplicitamente come produzione alternativa (o regolata in maniera alternativa) di merci. Lo scopo di una forma alternativa, astratta ed universale (oltre che suppostamente superatrice) che prevalesse - in apparente opposizione alla forma capitalista - per tutti i membri della società, e per tutti i momenti della riproduzione sociale, implicava logicamente la minaccia della dittatura, non importa con quali fondamenti o giustificazioni*.

Secondo le premesse della critica del feticismo e del superamento della seconda natura, il problema dev'essere formulato in maniera totalmente diversa e sorprendente per il pensiero immanente. Infatti, ora non si tratta più della "installazione" di una nuova forma astratta ed universale, ma si tratta innanzitutto del superamento della forma sociale astratta in generale. Questo ovviamente non significa che non si avranno più istituzioni sociali e che la società si riprodurrà arbitrariamente nel senso di una contingenza caotica. La coscienza moderna costituita nella forma immagina spontaneamente il superamento della "forma in generale". Si deve lamentare però che la "forma", nella seconda natura, è la forma (rispettiva) della coscienza e della riproduzione universale incosciente di sé stessa, sulla quale la coscienza apparente dell'ego - e quindi tutte le istituzioni sociali - non ha alcun potere. In questo senso, la forma codifica tutte le azioni ed impone la cieca "normatività" della (rispettiva) seconda natura. Il superamento della seconda natura è così necessariamente il superamento di questa forma oppure, detto in termini di astrazione teorica, il superamento della "forma sociale in generale".

Perché, quando la coscienza e l'azione pratica e sociale non si sottomettono più ad una forma incosciente della coscienza e della sua normatività oggettivata, non potrà più sorgere su tale piano una determinazione formale **. Quello che finora ha seguito un cieco meccanismo normativo dev'essere adesso trasposto nella "coscienza cosciente" degli uomini - l'autocoscienza. Tale trasformazione è forse più facilmente immaginabile sulla base di quei momenti di riproduzione sociale che fino ad ora sono stati chiamati "economia" ***. La crisi socio-ecologica, nel campo negativo, ed il pensiero in rete, nel campo positivo, suggeriscono che non si dà più libero corso agli interventi nella natura e nella società secondo un principio universalmente valido (forma denaro, "redditività"), ma che prima devono essere fatte delle scelte in accordo con i criteri sociali ed ecologici, in vista del contenuto sensibile dell'intervento e del suo successo. Una tale differenziazione, che si è resa inevitabile sotto pena di una crescente minaccia di catastrofe, tuttavia può essere effettuata praticamente solo per mezzo di un collegamento diretto fra i processi di decisione sociale ed il contenuto sensibile della riproduzione, non più codificati e filtrati da una forma incosciente. Per un tale processo di decisione si richiedono naturalmente delle istituzioni ("consigli", "tavole rotonde" o quello che sia) organizzate come un insieme in rete e (per lo meno nel corso del processo sociale di trasformazione che vada oltre la forma merce) responsabili per certi criteri di decisione. In futuro solo *cum grano salis* si potrà parlare anche di un "contratto sociale", sebbene il concetto stesso di "contratto" faccia parte della forma giuridica ****, e pertanto appartenente al mondo della merce. E' interessante notare che le condizioni globali dello sviluppo alla fine del XX secolo semplicemente non permettevano più di sottomettere tutti i rami della riproduzione e tutte le aree, tutti i vincoli e tutte le relazioni, in un unico e medesimo principio ciecamente formale. "Immaginare" e porre dogmaticamente in una pratica sociale - secondo un unico criterio formale (come lo esige la costituzione universale del feticcio) - il turismo e la produzione di mele, la costruzione civile e le cure sanitarie, lo smaltimento dei rifiuti e l'autostima personale, la pittura dei quadri ed il gioco del calcio, è una follia. Al posto della forma di coscienza e riproduzione universale (valida per tutti e per ciascuno) - per cui l'uomo è sì "socialmente fatto" ma che si situa fuori della portata della sua coscienza, e pertanto del suo controllo - deve nascere una "deliberazione" cosciente ed una condotta organizzata, che venga trattata secondo le necessità materiali e sensibili del turismo, dell'assistenza sanitaria, della produzione di mele, ecc.. Non si avrà più un "principio" universale (redditività, "capacità di esposizione" nella forma-feticcio del denaro) che guiderà l'utilizzo delle risorse sociali in maniera indipendente dalla coscienza. In generale, si può dire che quello che fino ad allora era stata la forma inconscia della socialità doveva essere estinta e sostituita dalla comunicazione diretta fra gli uomini, in una forma molto più organizzata e messa in rete. La "forma" inconsciamente regolatrice

sarebbe stata sostituita dalla "azione comunicativa" (Habermas) degli uomini, che avrebbe riflesso consciamente la loro propria socialità e le loro azioni sociali, organizzandosi in base a queste. Se ci avvaliamo ancora una volta dell'analogia della prima e della seconda natura, la trasformazione appare identica al superamento dello "istinto" sul piano della seconda natura. Nella "preistoria" - che dura fino ad oggi - la liberazione nei confronti degli istinti animali è stata pagata con la formazione degli istinti secondari (non meno inconsci) che si installano sul codice simbolico della seconda natura. L'azione sociale non è perciò primariamente comunicativa, ma segue gli pseudo-istinti prodotti dalla costituzione del feticcio. Tuttavia, la soggettività, in relazione alla prima natura, innesca nel frattempo delle potenzialità che, con il successivo governo dei quasi-istinti della seconda natura, minacciano di portare l'umanità al noto destino dei lemming. La "autopoiesi" del sistema produttore di merci è il programma letale dell'umanità globalizzata. Quello che appare come un suicidio collettivo non è altro che il cieco impero degli istinti regolatori, che in condizioni diverse portano alla distruzione.

Da molto tempo sono presenti quei comportamenti, quelle concezioni, quelle percezioni ed idee del sistema dei trasporti per lo smaltimento rifiuti, che nei rami sociali della produzione tenevano conto delle esigenze materiali e sensibili dell'attuale livello di socializzazione e sviluppo produttivo. Ora, in maniera apparentemente incomprensibile, le percezioni condivise da quasi tutti non possono essere convertite in azioni, una volta che la forma universale inconscia, imposta dalla "autopoiesi" del sistema, essa prolunga la sua sopravvivenza fantasmagorica, ed impedisce agli uomini di agire in conformità con le loro percezioni. La stessa forma della coscienza cade in contraddizione con i contenuti della coscienza.

Ma la completezza della costituzione del feticcio non è in alcun modo assoluta. I contenuti e le percezioni di tutte le sfere di pensiero ed azione sono assai prossime ai limiti dell'incoscienza formale, perché la contraddizione fra forma e contenuto della coscienza possa continuare ad essere offuscata dalla stessa coscienza. Questo non si vede solamente nella coscienza socio-ecologica della crisi. Anche per quel che riguarda le "province freudiane" si è avuta un'alterazione. I meccanismi dell'inconscio e della sua riflessione (per esempio i concetti di "repressione" e di "proiezione") passano dalla scienza alla coscienza generale, seppure assai spesso in forma diluita e volgarizzata. L'uomo medio attuale non può comportarsi con sé stesso in maniera così ingenua ed immediata come avveniva un paio di generazioni fa. Si delinea così una prospettiva nella quale "l'inconscio" poco a poco si estingue (seppure in maniera contraddittoria ed oggi ancora strumentale) e si dà inizio ad un processo nel quale le "province" psichiche occulte dell'Id sono tratte alla luce della coscienza apparente. Inversamente, lo stesso superego comincia a perdere la sua autonomia. Anche per la coscienza quotidiana diventa sempre meno accettabile il cieco orientamento secondo schemi preconfezionati ed inculcati fin dall'infanzia. Le norme morali, politiche e culturali devono essere provate ed analizzate nella loro portata e plausibilità. Tendenzialmente viene mandato affanculo il vecchio superego automatico *****. Anche lo stesso linguaggio, come sistema regolatore, non rimane immune alla riflessione. La critica del linguaggio realizzata dalle femministe e l'implementazione cosciente di nuove regole linguistiche, con le quali i codici "maschili" vengono disattivati, non è affatto così stupida come piacerebbe supporre ad alcuni monopolisti (maschi) della lingua e della teoria. In primo luogo, questo processo indica l'inizio di un processo alla fine del quale "l'uomo non verrà più parlato", ma assumerà un'iniziativa cosciente nel suo sviluppo linguistico (e non semplicemente assentirà "apres-coup" ed in maniera inconscia alle alterazioni eseguite). Lo stesso vale per la critica delle regole linguistiche (quelle razziste, per esempio). Tuttavia, per quanto la riflessione sia vicina alla costituzione del feticcio, la trasformazione necessaria, con cui la seconda natura verrà superata, ancora non ha

trovato alcun principio decisivo. La questione di un "movimento di superamento" non è ancora chiarita, poiché le forze sociali a tal fine non sono ancora formate; invece, le soluzioni continuano ad essere cercate dentro la forma merce (del sistema Stato-mercato), e quindi lungo la stessa strada dei Lemming. Nella vecchia costellazione, questo problema avrebbe suscitato la questione del "soggetto rivoluzionario". La critica dell'aforisma illuminista del soggetto è inevitabile. Così come non c'è un soggetto (sociale) a priori della forma feticcio sociale - e l'essenza della seconda natura consiste proprio nella sua costituzione senza soggetto - lo stesso superamento di tale costituzione non può essere sostenuta da un soggetto a priori socialmente definito sullo stile della vecchia concezione del soggetto "classe operaia". Tutti i soggetti sociali del sistema produttore di merci sono, in quanto tali, "maschere di carattere" della forma del feticcio. Un momento del superamento non può pertanto utilizzare come miccia un cattivo "interesse", immanente e costituito a priori dalla forma, bensì una critica della forma presupposta di un interesse cieco. Questo vale per "tutti", e quindi tutti possono in principio costituire e portare avanti questo movimento di superamento. Un tale movimento non corre su strade tracciate in mondo immanente, ma procede attraverso le breccie del sistema produttore di merci e resistendo al processo di barbarie. I suoi portatori non possono riferirsi ad un apriorismo ontologico (come al "lavoro", per esempio), ma solamente alle percezioni parziali però inevitabili, nelle quali la coscienza rompe il suo proprio carcere formale. In questo modo, il conflitto sociale non sparisce, ma viene riformulato su un altro piano. Infatti, non si tratta ora di un antagonismo ciecamente costituito, in cui ogni membro della società abbia già disegnata la sua parte dalla costituzione del feticcio, ancor prima di poter prendere una decisione. Si tratta innanzitutto di un antagonismo nel quale la critica pratica della forma del feticcio, da una parte, e l'appoggio logoro alla sua "normatività" sempre più assurda, dall'altra, (la coscienza sociale superiore, da un lato, e la coscienza codificata del lemming, dall'altro) si trovano uno di fronte all'altro.

Grande è la tentazione di chiamare "soggetto", il portatore cosciente di un movimento futuro di superamento, anche se non può mai essere un soggetto "in sé" preesistente ed attivo a fronte del suo compito. Si tratterebbe inoltre di un soggetto non-apriorico ed auto-costitutivo su quel piano fino ad ora occupato dalla forma senza soggetto ed incosciente. Ma il soggetto da scartare a priori (ossia, costituito inconsciamente) è il soggetto in generale. Se il soggetto viene smascherato in quanto attore incosciente della sua forma e in quanto - nel suo compito di porre il mondo esterno come oggetto - oggettivizza sé stesso e si definisce strutturalmente come "maschio" e "bianco", allora la coscienza dell'azione e della percezione oltre la seconda natura non può più prendere la forma della soggettività nel senso attuale, perdendo così la sua connotazione positiva ed enfatica. La meta-coscienza oltre la seconda natura non è più una "soggettività". Per la coscienza immanente, in maniera paradossale e provocatoria, il compito storico si riassume nella seguente lapidaria formula :

la rivoluzione contro la costituzione del feticcio è identica al superamento del soggetto.

* nota: Il pensiero utopico si è sempre mantenuto compatibile con la storia dell'affermazione della forma merce totale e con le sue forme dittatoriali, sebbene non venisse da esse assorbito. Così, il marxismo si è trasformato in ideologia della legittimazione delle forme di una modernizzazione tardiva sull'orizzonte di una socializzazione della forma merce. Allo stesso modo in cui il problema della forma astratta ed universale ha sempre generato nuove interpretazioni del sistema produttore di merci, così anche il problema della sua implementazione forzata ha generato sempre nuove allusioni alla dittatura, che indicano il carattere compulsivo della costituzione irriflessa del feticcio. Il liberalismo e la sua critica del dominio si riferiscono ad una totale

internalizzazione delle esigenze della forma merce, cioè al dominio senza soggetto (oggi intrapreso e realizzato) della forma merce totale, la quale viene presupposta ciecamente come "sistema di regole del gioco" e - come tipo ideale - non necessita più di nessun potere coattivo esterno. In questo senso, il liberalismo rappresenta la più abietta legittimazione della cosiddetta "dittatura delle necessità", la quale contiene sempre il momento del dominio senza soggetto e fa parte dello stesso continuum storico dell'utopismo e del marxismo.

** nota: E' stata Rosa Luxemburg che, per la prima volta dopo Marx, formulò e postulò, nell'ambito dell'economia politica, l'idea che una società post-capitalista non avrebbe potuto più avere un'economia politica. Ovviamente, ben presto venne ripresa con durezza dai marxisti ufficiali, poiché il marxismo ha sempre pensato "in fondo" secondo le categorie dell'economia politica del moderno capitalismo, e mai "contro" di esse.

*** nota: Il superamento della forma merce non è un semplice procedimento interno alla "economia", ma piuttosto il superamento della forma universale della coscienza e della riproduzione. La concretizzazione dell'idea di Rosa Luxemburg significherebbe anche che, insieme alla "economia politica", verrebbe superata anche la separazione sociale in diverse sfere. Infatti, il sistema produttore di merci è stato il primo a differenziare la società in sfere autonome ed opposte fra loro, o in "subsistemi" (nel gergo della teoria dei sistemi) come politica ed economia, lavoro e tempo libero, scienza ed arte, ecc., riunita per mezzo della totalità della forma feticcio nell'immagine della coscienza costituita dalla forma merce.

**** nota: La forma giuridica è un momento derivato della forma merce e fa parte del contesto generale funzionale della costituzione del feticcio. Nella forma del diritto (o nelle sue forme di base ed embrionali nelle società premoderne), gli uomini si relazionano direttamente tra di loro solo in maniera secondaria, ossia, per mezzo di relazioni interne al contesto già costituito dal feticcio, che sono mere relazioni interattive e conflittuali delle "maschere di carattere" (Marx) ciecamente confezionate. Leggi e decreti isolati sono "fatti" per i soggetti umani (istituzioni), ma non lo è fatta la forma giuridica come tale, la quale si impone in maniera inappellabile come momento della forma merce e si situa "oltre" il "libero arbitrio" da essa costituito, come Kant notò per primo. Basta già questo per dimostrare che la parola d'ordine dei "diritti umani" non ha niente di libertario, poiché serve solamente ad oscurare il vero problema (quello della costituzione del feticcio).

***** nota: Senza dubbio, tale sviluppo è particolarmente pericoloso nella crisi della società insuperata della merce e minaccia di diventare un momento della barbarie. Infatti, dal momento che la progressiva estinzione del superego non viene accompagnata dalla simultanea costruzione di una struttura di azione e riproduzione comunicativa, non guidata dalla forma merce, questo porterà solo alla liberazione del soggetto-merce e dei potenziali distruttivi. Tale tendenza ha già dato luogo ad una critica retrograda che desidera rivivere nuovamente (e forse per l'ultima volta) i "valori" conservatori della vecchia borghesia (da "l'amor di patria" e dalla "obbedienza ai genitori e agli insegnanti" fino all'etica del lavoro) e pertanto la vecchia struttura del superego - uno sforzo tanto inutile quanto assurdo e reazionario.

Source :

<http://francosenia.blogspot.fr/>

Original :

<http://www.exit-online.org/textanz1.php?tabelle=autoren&index=16&posnr=135&backtext1=text1.php>