

L'Occidente di fronte a se stesso. Tramonto o autocritica?

Alberto Artosi, Silvia Vida

È questo il modo in cui finisce il mondo
È questo il modo in cui finisce il mondo
È questo il modo in cui finisce il mondo

Non già con uno schianto ma con un lamento
T.S. Eliot, *The Hollow Men*

1. Declino o mutamento?¹

Occidente: terra del tramonto. *Tramonto dell'Occidente*: opera fluviale e immaginifica sull'inevitabile declino della civiltà occidentale. *Nomen omen*: si potrebbe dire che l'Occidente è sempre stato al tramonto? “L'evento occidentale è sempre stato presso la sua fine”, ci assicura Galimberti². La cultura occidentale è sempre stata venata di malinconie vespertine e illanguidimenti crepuscolari (la nottola di Minerva non inizia forse il suo volo sul far della sera?); ha espresso spesso le sue (diurne) tensioni e le sue (mai risolte) inquietudini nelle figure del “declino” e della “decadenza”. Il modello è stato fornito una volta per tutte dal capolavoro di Edward Gibbon (e della storiografia illuministica) *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*³. Gibbon spiegò che la fine dell'impero romano era sopraggiunta come effetto di una decadenza la cui causa prima (influenza demoralizzante del Cristianesimo a parte) era la sua stessa grandezza. Da allora, però, le cose si sono alquanto ridimensionate. “La scomparsa dell'impero romano in Occidente”, scrive Paul Veyne nel suo *L'impero greco-romano*, “non è stata una ‘caduta’ alla fine di una ‘decadenza’ politica, militare, amministrativa, economica, demografica o morale. Nonostante il pubblico colto spesso lo ignori, da quasi un secolo gli storici, per fondate ragioni, non parlano più di ‘Basso impero’ e il termine ‘decadenza’ è un'espressione datata e illusoria che non ci si dà più nemmeno la pena di discutere: l'impero del IV secolo, ricostruito da Diocleziano e Costantino, era più solido che mai. La caduta della sua metà occidentale è stata un incidente imprevedibile, dovuta a una concatenazione fatale di molteplici cause; non ha avuto una grande causa istruttiva, non dà una grande lezione”⁴. Al contrario. “La questione del crollo di una grande costruzione”, prosegue Veyne, “è un problema storico falsamente rilevante. Di fronte a quello che appare, a posteriori, un dramma della storia universale, non bisogna andare alla ricerca di una o più grandi cause, le quali sarebbero in grado di rivelare il motore, o i grandi motori, della storia e da cui riteniamo che si potrebbero

¹ Questo paragrafo è stato pensato e scritto da entrambi gli autori. I paragrafi 2, 3 e 4 sono di Alberto Artosi, i paragrafi 5 e 6 di Silvia Vida.

² U. Galimberti, *Il tramonto dell'Occidente nella lettura di Heidegger e Jaspers*, Milano, Feltrinelli, 2010, p. 15.

³ Naturalmente, Gibbon aveva ben presenti le *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* di Montesquieu (1734), al quale va riconosciuto il merito di aver introdotto l'idea di “decadenza”.

⁴ P. Veyne, *L'impero greco-romano. Le radici del mondo globale*, Milano, Rizzoli, 2007, p. 648.



trarre grandi lezioni: la caduta dell'impero d'Occidente fu in realtà un incidente inaspettato nel quale un gran numero di piccole cause e di piccole condizioni ha generato, infine, una valanga⁵.

La cui caduta, tuttavia, fu così poco spettacolare – così poco “epocale” – che i contemporanei quasi nemmeno se ne accorsero – o, se se ne accorsero, furono troppo occupati ad andare avanti per dargli tutto quel peso. Nello stesso “fatidico” 410 d.C., “all’indomani del suo saccheggio” da parte del re goto Alarico, Roma non solo aveva ricominciato a vivere, ma i magistrati avevano addirittura ripreso a somministrare al popolo la consueta razione di spettacoli circensi⁶. “Se non ci fossero state le rovine, scrive Orosio, dall’atteggiamento del popolo romano si sarebbe quasi potuto pensare che non era successo nulla (*nihil factum*)”⁷. Nel 418, solo otto anni dopo quel “fatale” evento, il poeta (pagano) Rutilio Namanziano celebrava “con versi toccanti” la maestà eterna e universale di Roma. Ancora a ridosso del più fatale di tutti gli eventi – la caduta dell'impero romano d'Occidente nel 476 d.C. – i padri continuavano a sperare per i propri figli in un'onesta carriera al servizio dell'impero⁸.

Che cosa può aver contribuito, allora, a diffondere quel clima da “fine del mondo” di cui “il pubblico colto” si è sempre ostinato a circondare la *finis imperii*? Fu il battibecco acrimonioso tra cristiani e pagani, con i primi che accusavano i secondi di essere responsabili del disastro per aver abolito gli dèi di Roma e i secondi che rispedivano l'accusa ai primi sostenendo che era colpa del loro pervicace paganesimo. Alla fine intervenne Sant'Agostino a dare un senso alle cose. “Il dramma del 410, scrive, non è apocalittico. Roma è sopravvissuta e si risolleverà senz'altro una volta ancora. Tuttavia, ai suoi occhi, nessuna istituzione umana è votata all'eternità, nessuna è provvidenziale, neppure l'impero romano, come credeva il suo ingenuo discepolo Orosio. Non si deve avere la superstizione della politica e dell'impero: l'importante non si trova lì, è soprannaturale”⁹.

Riepiloghiamo: “declino”, “decadenza” e simili sono espressioni di una retorica al servizio di qualche visione tragica e grandiosa della storia¹⁰. Non era questa la visione di Sant'Agostino, e non è questa la visione degli storici avveduti che, alle magniloquenti vacuità di questo genere di storia, preferiscono il sobrio procedere dell'indagine di una molteplicità “di piccole cause e di piccole condizioni” di mutamento. Cambio di scena. Il collasso dell'impero romano tra IV e VII secolo d.C. fu un'immane catastrofe che segnò “la fine della civiltà”¹¹. In questo, tutto sommato piuttosto breve, lasso di tempo, un intero mondo scomparve – la sua raffinata cultura, la sua fiorente economia, la sua efficiente macchina amministrativa – e sulle rovine scese una tenebra più fitta di quella da cui l'Occidente era emerso grazie alla *civilitas* romana. Ma no, ribatte lo storico avveduto, sono tutte esagerazioni; al massimo ti concedo “una certa incertezza economica (il livello dell'economia) e un equivoco (la scomparsa della cultura classica nella mediocre aristocrazia pagana): in breve tutto ciò che dà l'impressione del crollo di

⁵ *Ivi*, p. 649.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ivi*, p. 651.

⁸ *Ivi*, p. 649.

⁹ *Ivi*, p. 652.

¹⁰ “Lineamenti di una morfologia della Storia mondiale” è il sottotitolo dello splengleriano *Tramonto dell'Occidente*.

¹¹ B. Ward-Perkins, *La caduta di Roma e la fine della civiltà*, Bari Roma, Laterza, 2008.



una civiltà”¹². Impressione? Ma qui è realmente crollata una civiltà: la nostra. Si tratta di capire il perché. Altro che “problema storico falsamente rilevante”. Per non parlare delle ripercussioni che un tal genere di “negazionismo” può avere sul presente. “Io penso ... che una visione del passato che si prefigga esplicitamente di eliminare ogni crisi, ogni declino, rappresenti un reale pericolo per il giorno d’oggi. La fine dell’Occidente romano vide orrori e disordini quali io spero sinceramente di non dover mai sperimentare, oltre a distruggere una complessa civiltà, facendo retrocedere gli abitanti dell’Occidente a un livello di vita tipico della preistoria. Prima della caduta di Roma, i romani erano sicuri quanto lo siamo noi oggi che il loro mondo sarebbe continuato per sempre senza sostanziali mutamenti. Si sbagliavano. Noi saremmo saggi a non imitare la loro sicumera”¹³. Commenta Slavoj Žižek: “Evidente è qui l’eco dell’idea di un Occidente sviluppato e secolarizzato minacciato da nuovi fondamentalismi: faremmo bene a non ripetere l’errore dei romani e a non minimizzare il pericolo mortale rappresentato dai nuovi barbari”¹⁴. In realtà, non è il solo errore dei romani che faremmo bene a non ripetere. Quanto ai barbari, c’era, già al tempo di quelli “vecchi”, chi dissentiva dalle comuni valutazioni.

2. Romanticismo politico

Ad esempio, “l’asceta Salviano di Marsiglia”. Saranno anche barbari, argomentava, ma che dire della società romana segnata e corrotta dalla “cupidigia dei ricchi [e] dei potenti”? Non ha forse “meritato i massacri con cui è stata punita”? “Questa posizione a favore dei barbari”, scrive Veyne, “ha costituito a lungo un enigma storico”. Veyne lo spiega con il fatto che “[a] quei tempi, l’ascetismo, l’astinenza o il monachesimo erano una figura di romanticismo politico: se si era troppo intransigenti per accontentarsi di una società peccatrice, ingiusta o semplicemente mediocre, si concludeva che vi era meno ipocrisia presso quei barbari che accerchiavano l’‘impero del peccato’. Questa attitudine ricorrente”, si badi bene, “è determinata, più che dall’amore per l’altro, dalla delusione procurata da una società non conforme a un ideale religioso o etico”¹⁵.

“Attitudine ricorrente”: anche oggi, in un mondo in cui cose come “l’ascetismo, l’astinenza o il monachesimo” sono considerate poco più di bizzarrie arcaiche? Ma non sono le “figure” che contano. È l’atteggiamento di fondo: è la ripugnanza per “la sopraffazione, la falsità e l’ipocrisia” dell’odierno “impero del peccato”; l’intolleranza per “la magniloquenza ottimistica dei ricchi, dei potenti e degli oppressori”; l’indignazione per la “speculazione senza limiti dei movimenti dei capitali, l’affannosa ricerca di un immediato plusvalore, l’attività degli ‘investitori istituzionali’”. È lo sguardo desolato su una “situazione ... che può essere già considerata, in se stessa, l’inizio di un ‘tramonto globale’”¹⁶. Il tramonto è “globale”; ma dietro a quella che viene presentata come “una decadenza immanente e progressiva del fenomeno ‘globalizzazione’”¹⁷ si può leggere il classico declino dell’Occidente visto con gli occhi

¹² Veyne, *L'impero greco-romano*, cit., p. 646.

¹³ Ward-Perkins, *La caduta di Roma e la fine della civiltà*, cit., pp. 222-3.

¹⁴ S. Žižek, *Vivere alla fine dei tempi*, Milano, Ponte alle Grazie, 2011, p. 140.

¹⁵ Veyne, *L'impero greco-romano*, cit., p. 653.

¹⁶ D. Zolo, *Tramonto globale. La fame, il patibolo, la guerra*, Firenze, Firenze University Press, 2010, pp. 7-8.

¹⁷ *Ivi*, p. 11.



di chi, “troppo intransigent[e] per accontentarsi di una società peccatrice, ingiusta”, si leva – e non certo per amore dell’“altro” – a proclamare che vi è “meno ipocrisia presso quei barbari” che replicano con ferocia disperata alle “guerre di aggressione volute dalle grandi potenze occidentali ... in nome della promozione dei diritti umani e della pace, in realtà per obiettivi economico-strategici di rilievo globale”¹⁸ – terrorismo di terrorizzati (“Le terroriste est en fait un terrorisé”, secondo il motto di Yadh Ben Achour¹⁹) contro la schiacciante potenza ammantata di belle parole di quei “paesi ‘democratici’” che, “nel corso di una lunga serie di guerre di aggressione ‘terroristiche’”, si sono resi responsabili di “qualcosa di infinitamente più crudele e terrorizzante di quanto il cosiddetto ‘terrorismo internazionale’ ha fatto sinora e potrà fare in futuro”²⁰.

Il terrorismo, incubo di un Occidente che si sente minacciato per la prima volta *in finibus suis*, assurge a nemesis di una civiltà che ha tradito tutti i valori su cui dichiara di fondarsi: “il terrorismo è il cuore della ‘guerra globale’ che è stata scatenata dal mondo occidentale” e, al tempo stesso, “una delle ragioni del diffondersi nel mondo occidentale dell’insicurezza e della paura, e della crescente richiesta di protezione poliziesca e di rigore repressivo” nella cui aura opprimente si annuncia “il tramonto della solidarietà, del senso comunitario, della disposizione al dialogo con i ‘diversi’: ... un tramonto globale che oscura inesorabilmente con le sue ombre il nobile ideale ... della sintesi fra diritti, democrazia e pace”²¹. In un crescendo di orrore vengono evocati tutti gli spettri di un mondo sconvolto dai presagi della fine: come in una macabra iconografia della morte “Trionfano la fame, il patibolo e la guerra”, immagini di un’apocalisse globale alla quale non si può reagire che con un pessimismo “globale”²². Ma nel collasso incombente di una civiltà, il pessimismo si impone come il massimo ideale etico. “Il pessimismo è la saggezza degli uomini coraggiosi che amano intensamente la vita propria e la vita degli altri, guardano la morte in faccia e non sanno che farsene del paradiso”²³. Più vicini al saggio stoico che all’asceta cristiano, questi uomini sono tuttavia “cristiani senza dio”²⁴: sono l’incarnazione dell’ultima e più recente figura di romanticismo politico in cui si esprime una coscienza delusa “da una società non conforme a un ideale religioso o etico”. Una società a tal punto infamata dai suoi stessi vizi che ci si può chiedere se non abbia “meritato” il tracollo con cui viene punita. E infatti “non è un caso che l’Occidente sia ormai soffocato da crisi politiche, militari ed economico-finanziarie di dimensioni globali, oltre che dall’emergere competitivo di nuove grandi potenze come l’India, la Cina e il Brasile”²⁵ che accerchiano e minacciano, con la loro barbara vitalità, quello che fu già il motore propulsore della storia e il cuore pulsante del mondo.

¹⁸ *Ivi*, pp. 11-12.

¹⁹ *Ivi*, p. 13.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ivi*, p. 37.

²² *Ivi*, p. 48.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ivi*, p. 3.



3. Le due parti del bastone

Ma è appropriato parlare di *romanticismo* politico? O l'uso che abbiamo fatto di questa categoria – e che prima ancora ne fa Veyne – non è che un altro esempio di quella “meschina tattica logica” per cui qualsiasi cosa può definirsi come “romanticismo” (meglio ancora se con l'aggiunta di “politico”), mentre il romanticismo stesso si sottrae a qualsiasi definizione?²⁶ Di certo, non pretendiamo che il nostro uso renda giustizia a tutta l'elaborata complessità della definizione schmittiana. E, tuttavia, qualcosa di questa definizione si trova anche nel nostro uso: se non altro, una traccia di quella che Schmitt considerava la caratteristica del tipico modo di argomentare romantico. “Questo sistema d'argomentazione è come un bastone: tutto dipende da quale parte lo si afferra, poiché lo si può muovere in direzioni assai differenti”²⁷. E, infatti, dall'altra parte del bastone l'“impero del peccato” e i “barbari” che lo assediano possono ancora apparire come gli attori di un potente dramma di decadenza e di morte. Ma la direzione è assai differente. È “la grande marcia della morte dell'Occidente”²⁸ sotto la “ferrea legge” che salda in un nesso funesto il declino demografico dell'“Occidente sviluppato e secolarizzato” e “il pericolo mortale rappresentato dai nuovi barbari”: “uccidi la fede di una nazione e il suo popolo cesserà di riprodursi. Allora eserciti stranieri o immigrati arriveranno e occuperanno gli spazi vuoti”²⁹. Nera profezia. Ma non merita di parlarne. Piuttosto è lo schmittiano bastone a preoccuparci. E non si tratta del solo romanticismo. Il fatto è che la cultura occidentale è piena di simili bastoni. Anzi, forse la cultura occidentale stessa è un bastone: “tutto dipende da quale parte l[a] si afferra, poiché l[a] si può muovere in direzioni assai differenti”. Ecco una storia che illustra abbastanza bene questo punto. E, a raccontarla come è stata raccontata³⁰, non è affatto una bella storia.

C'era una volta la metafisica occidentale. Una robusta metafisica mossa da una adamantina fiducia nella capacità della ragione di afferrare l'“in sé”: Dio, l'essere, l'assoluto o in qualunque altro modo vogliamo chiamarlo. Poi venne Kant e questa metafisica divenne l'esercizio di una ragione “dogmaticamente” protesa verso un “in sé” inconoscibile. Da allora un “grosso spostamento ... si è verificato nella nostra concezione del pensiero. Questo spostamento – dalla non conoscibilità della cosa in sé alla sua non pensabilità – presuppone in effetti che il pensiero sia giunto a legittimare *con il suo stesso movimento* il fatto che l'essere gli è diventato così opaco che esso lo suppone capace di trasgredire persino i principi più elementari del *logos*”³¹. In parole povere, l'identità (parmenidea) originaria di pensiero ed essere, che “era rimasta la prescrizione fondamentale di tutta la filosofia fino a Kant incluso”, è diventata una radicale alterità³². Di conseguenza, la filosofia ha abiurato a ogni pretesa metafisica di pensare l'assoluto. E manco male se ciò avesse comportato la definitiva liquidazione dell'assoluto. Invece no. “Lungi dall'abolire il valore dell'assoluto, ciò a cui ci si

²⁶ C. Schmitt, *Romanticismo politico*, Milano, Giuffrè, 1981, p. 10.

²⁷ *Ivi*, p. 150.

²⁸ P. J. Buchanan, *The Death of the West: How Dying Populations and Immigrant Invasions Imperil Our Country and Civilization*, New York, St. Martin's Griffin, 2002, p. 9.

²⁹ *Ivi*, p. 181.

³⁰ Q. Meillassoux, *Après la finitude: Essai sur la nécessité de la contingence*, Paris, Seuil, 2006, cap. 2: “Métaphysique, fidéisme, spéculation”.

³¹ *Ivi*, p. 61.

³² *Ibid.*



riferisce oggi volentieri come ‘la fine degli assoluti’ assicura a questi ultimi una licenza senza precedenti: i filosofi sembrano non esigere più che una sola cosa da questi assoluti, ed è che in essi non resti la benché minima rivendicazione di razionalità³³. Il risultato è la “legittimazione razionale di qualsiasi credenza religiosa ... nell’assoluto, nella misura in cui questa non invoca altra autorità che se stessa. Per dirla in altri termini: vietando alla ragione qualsiasi pretesa all’assoluto, la fine della metafisica ha preso la forma di un ritorno esasperato del religioso³⁴ che inverte il processo millenario di razionalizzazione della religione cristiana in un movimento il cui esito finale è la “religionizzazione” della ragione: la resa incondizionata del pensiero critico a qualunque credenza che rivendichi per sé la pretesa a un assoluto che si erge superbo al di sopra di qualsiasi criterio di valutazione razionale. “Nel lasciare la sfera della metafisica, l’assoluto sembra essersi frammentato in una molteplicità indifferenziata di credenze che sono diventate tutte ugualmente legittime dal punto di vista della conoscenza, e ciò semplicemente in virtù del fatto che esse affermano di non essere *che* credenze. Di qui una profonda trasformazione nella natura dell’incredulità, vale a dire nella natura del suo argomentare. Avendo continuamente alzato la posta con lo scetticismo e le critiche delle ambizioni della metafisica, abbiamo finito col concedere tutta la legittimità in materia di verità alle professioni di fede, del tutto indipendentemente da quanto stravagante apparisse il loro contenuto. Come risultato, la lotta contro quello che l’Illuminismo chiamava ‘fanatismo’ si è trasformata in un progetto di *moralizzazione*: la condanna del fanatismo è effettuata solo in nome delle sue conseguenze pratiche (etico-politiche), mai in nome della falsità ultima dei suoi contenuti. Su questo punto, al contrario, il filosofo contemporaneo ha completamente capitolato all’uomo di fede, dal momento che il pensiero fornisce a quest’ultimo le risorse che sostengono la sua decisione iniziale: se c’è una verità ultima, si può sperarla solo dalla pietà, non dal pensiero³⁵. E i nostri topoi storici sulla cosiddetta “età secolare”³⁶ “Contrariamente alla concezione corrente che vede nella modernità occidentale un vasto movimento di secolarizzazione del pensiero, pensiamo che il tratto più saliente della modernità consista piuttosto in questo: *l’uomo moderno è quello che si è religionizzato nella misura in cui si è decristianizzato*. L’uomo moderno è quello che, nello spogliare il cristianesimo della sua pretesa ideologica (metafisica) che il suo culto fosse superiore a tutti gli altri, si è consegnato corpo e anima all’idea che tutti i culti sono ugualmente legittimi dal punto di vista della verità³⁷. Fine della storia.

E il bastone? È la stessa ragione critica occidentale: “tutto dipende da quale parte [a] si afferra”. Da una parte ci libera dal dogmatismo implicito in ogni pensiero dell’assoluto (la “critica delle ideologie”); dall’altra, ci stringe nel paradosso per cui “più il pensiero si arma contro il dogmatismo, più appare indifeso davanti al fanatismo³⁸. “Il fanatismo contemporaneo non può perciò semplicemente essere considerato come la rinascita di un arcaismo violento opposto alle conquiste della ragione critica occidentale; al contrario esso è l’*effetto* della razionalità critica, e ciò precisamente nella misura in cui – sottolineiamolo – questa razionalità è stata

³³ *Ivi*, pp. 61-2.

³⁴ *Ivi*, p. 62.

³⁵ *Ivi*, pp. 64-5.

³⁶ C. Taylor, *L’età secolare*, Milano, Feltrinelli, 2009.

³⁷ Meillassoux, *Après la finitude*, cit., pp. 65-6.

³⁸ *Ivi*, p. 67.



effettivamente emancipatrice, cioè è effettivamente, e felicemente, riuscita a distruggere il dogmatismo”³⁹.

E i “cristiani senza dio”? Non potrebbero essere anch’essi un bastone? Da una parte l’apice del movimento di razionalizzazione/secolarizzazione del cristianesimo; dall’altra i prodotti ultimi di quella “religionizzazione della ragione” che ci ha reso inermi contro l’aggressione del fideismo. Infatti, “[u]na volta che l’assoluto è diventato impensabile, anche l’ateismo – che ha anch’esso come bersaglio l’inesistenza di Dio nel modo di un assoluto – si riduce a una mera credenza, e dunque a una religione”⁴⁰. Appunto.

4. Il declino dell’Occidente⁴¹

Lasciamoci alle spalle barbari, romantici politici e bastoni e torniamo ai romani e alla loro “sicumera”. Era “sicumera” quella dei comuni romani che, secondo la testimonianza di Orosio, si ostinavano ad andare avanti *nihil factum*? O non è piuttosto “sicumera” quella di certi storici che pontificano su quanto i romani fossero sicuri di questo e di quello senza avere la più pallida idea di quanto si senta “sicuro” chi lotta per la sua quotidiana sopravvivenza? Il punto è che, invece di interrogarsi (e piangere) su tramonti, declini, crolli di civiltà e altri argomenti per “*querelle* di opinioni” tra intellettuali dediti professionalmente a scambiare i problemi della propria parte del mondo per “i grandi motori della storia”, le persone comuni cercano di adattarsi ai cambiamenti sforzandosi di continuare a vivere come prima e spesso – con qualche difficoltà – ci riescono. E spesso il non (voler) vedere, il non (voler) sapere fanno parte delle loro strategie (oltre a essere un loro diritto). Ecco un’altra storia a illustrazione di questo punto, e anche questa non una bella storia. La storia ha inizio con un uomo che torna a casa dopo un viaggio deprimente in metropolitana. Fin dalle prime battute apprendiamo che svolge un lavoro impegnativo che lo costringe a lunghe ore fuori casa. Quella sera, però, è tornato prima del solito. L’uomo arriva a casa sperando in un po’ di calore domestico. Prima delusione: vorrebbe dare “la notizia” alla moglie, ma lei non è interessata. All’uomo non resta che apparecchiarsi una magra cena a base di cibi congelati. Mentre riflette sulla sua naturale temperanza (“pensava di essere bravo a rinunciare ai vizi ... non ne era per nulla schiavo”⁴²) veniamo ad apprendere qualcosa sul modo in cui il “declino dell’Occidente” si riflette nelle vite delle persone comuni: “con il sistema finanziario fuori controllo e il licenziamento sopraggiunto”⁴³ tutto – incluse le rinunce virtuose – diventa più complicato. In questo modo veniamo anche a sapere qual era “la notizia” che voleva dare alla moglie. Si comincia a intuire che “il licenziamento” è destinato a sconvolgere un’esistenza fino ad allora prospera e tranquilla (“meticolosamente organizzata”, come la descrive il protagonista). Tra pensieri e gesti di ordinaria quotidianità, le cose cominciano ad assumere un aspetto malignamente intonato al tracollo imminente: una banconota da venti sterline abbandonata sul tavolo gli restituisce il “beffardo ... sorrisetto da Monna Lisa della

³⁹ *Ivi*, pp. 67-8.

⁴⁰ *Ivi*, p. 63.

⁴¹ Qui titolo di un racconto di Hanif Kureishi che nell’edizione italiana e francese è diventato anche il titolo del volume di racconti originariamente intitolato, con tipica sobrietà britannica, *The Collected Stories*.

⁴² H. Kureishi, *Il declino dell’Occidente*, Milano, Bompiani, 2010, p. 102.

⁴³ *Ibid.*



monarca ingioiellata, quasi canzonatorio, come se compatisse la vanità e l'avidità che la banconota ispirava⁴⁴. L'uomo va col pensiero al padre che, rievocando la propria infanzia sotto le bombe tedesche, era solito motteggiare il figlio con un caustico "Sei l'unico a essere sfuggito al ventesimo secolo"⁴⁵. Ma non al ventunesimo, riflette amaramente l'uomo. Ed ecco il declino dell'Occidente irrompere di nuovo nella sua vita con l'evento epocale per eccellenza di questo secolo: "La parola dell'era post-11 settembre, ripetuta all'infinito da politici e psicologi, era 'sicurezza'; e quanto più il paese veniva presidiato da uomini in giubbotti fluorescenti con la scritta 'Sicurezza' sulla schiena, tanto più spaventato si sentiva..."⁴⁶. Non abbiamo già detto che la gente comune tende a defilarsi dagli eventi epocali sforzandosi di andare avanti come se nulla fosse accaduto? Fortunatamente, ci pensano politici e psicologi a ricordare loro con la necessaria fermezza che il problema è la sicurezza; dopodiché un esercito di angeli custodi in giubbotti fluorescenti invade il paesaggio urbano a testimoniare, con la loro capillare presenza, che la "cultura del controllo"⁴⁷ vigila instancabilmente per soddisfare quella "crescente richiesta di protezione poliziesca" nella cui aura (vedi sopra) si annuncia il tramonto non solo della solidarietà, del senso comunitario, ecc., ma anche del diritto di ognuno ad andare avanti come se non fosse successo nulla.

Naturalmente, la gente comune non ha solo (o anche principalmente) paura del terrorismo. E infatti, quando il nostro uomo vede concretizzarsi la sua paura, ciò non avviene nell'atto disperato e sanguinario di qualche terrorista-martire suicida, ma – assai meno spettacolarmente – nel suo ultimo incarico lavorativo: "licenziare gli impiegati che aveva assunto e, nel giro di due settimane, far fagotto e sgomberare"⁴⁸. Il futuro è appena cominciato, ed è un futuro alquanto nebuloso: "non aveva idea di cos'avrebbe fatto. Prima doveva perdere tutto"⁴⁹. La prospettiva è tutt'altro che rosea, anche perché l'uomo ha (come "la maggior parte dei suoi conoscenti") degli "enormi debiti". I debiti hanno costituito la massima espressione dell'"ottimismo liberal-consumistico"⁵⁰, l'allegria etica del capitalismo globale: "In qualche modo, verso la metà degli anni ottanta i debiti avevano smesso di essere qualcosa di cui vergognarsi, e dopo il 1989 aveva regnato il consenso universale su una cosa: il capitalismo prosperava, e non c'era modo migliore e più piacevole di vivere che in esso, cantando e spendendo"⁵¹. Adesso il tempo felice dei canti e delle spese è finito. D'ora in poi sarà pianto e stridore di denti. Intanto, emergono dubbi, assilli e timori quasi religiosi. Si insinua, tormentoso, il "sospetto che l'attuale catastrofe" possa essere "la punizione per anni di sperperi e autoindulgenza; che [sia] questo il *debito* che andava rimborsato con la sofferenza"⁵². Spuntano pensieri estremi: quando, scendendo nel seminterrato per ripristinare la corrente elettrica, scivola sui gradini e rischia di rompersi l'osso del collo pensa "Com'[è] facile cadere, e che tentazione – tutto d'un tratto gli parve la cosa migliore –

⁴⁴ *Ivi*, p. 103.

⁴⁵ *Ivi*, p. 104.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ Zolo, *Tramonto globale*, cit., p. 31. Il riferimento è al libro di G. Garland, *The Culture of Control*, Oxford, Clarendon Press, 2001.

⁴⁸ Kureishi, *Il declino dell'Occidente*, cit., p. 104.

⁴⁹ *Ivi*, p. 105.

⁵⁰ Zolo, *Tramonto globale*, cit., p. 21.

⁵¹ Kureishi, *Il declino dell'Occidente*, cit., p. 106.

⁵² *Ivi*, p. 107.



morire!”⁵³. Nel seminterrato lo aspetta il solito ciarpame di oggetti fuori uso che si trovano di solito nei seminterrati, ma che ora tralucono come simboli beffardi delle “pulsioni acquisitive”⁵⁴ di una civiltà consumata dal suo consumismo: “si ritrovò circondato da lattine di vernice e giocattoli rotti, un decennio di acquisti abbandonati e sacchi di ricevute della carta di credito”⁵⁵. Lì nella penombra” lo assalgono frustrazione, rabbia, fantasie di vendetta: “Fantasticò di informare i media nazionali dell’idiozia e della corruzione che regnavano nel suo ufficio, tradendo quei meschini imbecilli come loro avevano tradito lui”⁵⁶. Questa è ancora una fantasticheria da persona civile. Ma un’insignificante misera vittima del declino dell’Occidente’ può arrivare a perdersi in fantasie di puro terrorismo: “avrebbe comprato della benzina e fatto irruzione in ufficio per incendiarlo e vedere che faccia avrebbero fatto quei bastardi”⁵⁷. Il terrorismo appare un’opzione meno assurda del falso senso di sicurezza in cui si era cullato: “Aveva veramente creduto di essere un’eccezione e che sarebbe stato risparmiato, e non era stato l’unico!”⁵⁸. Finalmente trova e aziona l’interruttore, riavviando l’intero meccanismo della nostra civiltà: “La corrente ritornò e il loro orribile mondo si rimise in moto con il suo ronzio e le sue vibrazioni”⁵⁹. La storia si avvia alla fine. L’uomo ha uno scontro con il figlio maggiore (un adolescente viziato e insopportabile); la moglie gli ricorda una promessa (nuove cospicue spese in vista) fatta al figlio minore. L’uomo le chiede mitemente se si sia “accorta che c’è una crisi finanziaria in atto”⁶⁰, ma la moglie non sembra sensibile a questo argomento. L’evocazione della “domestica bulgara”, che “era incinta, ma sudava copiosamente mentre strofinava e spostava roba, temendo di perdere il posto”⁶¹, introduce le considerazioni finali del protagonista sul tramonto globale della sua egoistica forma di vita: “Poiché il capitalismo stava scricchiolando sotto il peso delle proprie contraddizioni, come previsto dai marxisti – e né i comunisti né i fondamentalisti islamici erano responsabili del suo crollo – la famiglia si sarebbe dovuta trovare una casa più piccola, dividendosi i lavori domestici come tutte le altre”⁶². Con il declino dell’Occidente abbattutosi tragicamente sulla sua vita, tornano a proporsi gli interrogativi che era riuscito a reprimere in tutta una vita dedicata a inseguire il benessere materiale: “Se non c’è alcun agio, quali erano le consolazioni del capitalismo? Se non c’era alcuna crescita morale, né una vita futura, perché la gente avrebbe dovuto appoggiarlo?”⁶³. Su questo si conclude la serata. E la notizia? “Cara, al lavoro è successo un casino”, dice l’uomo. Ma la moglie tergiversa. “Più tardi”, dice, “se sono ancora sveglia ... O domani”. Forse ha già intuito. Forse non vuole sapere. *Nihil factum*. Ma la sua battaglia per sfuggire al declino dell’Occidente è appena cominciata. E anche la nostra.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ Zolo, *Tramonto globale*, cit., p. 26.

⁵⁵ Kureishi, *Il declino dell’Occidente*, cit., p. 108.

⁵⁶ *Ivi*, p. 108.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ivi*, p. 111.

⁶¹ *Ivi*, p. 112.

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Ibid.*



5. E il capitalismo? Un seguito

Certamente: anche la nostra. A proposito della recente crisi finanziaria, e del nostro modo di reagire a essa proseguendo nelle nostre esistenze come se nulla fosse, Žižek scrive: “È così che funziona il capitalismo, questa è l’efficienza materiale dell’ideologia capitalista: anche quando sappiamo come stanno le cose, continuiamo ad agire seguendo le nostre false credenze ... Non è questo, in definitiva, la cultura? Una delle più elementari abilità culturali sta nel sapere quando (e come) fingere di *non* sapere (o notare), come andare avanti e continuare ad agire come se qualcosa che è accaduto non fosse in effetti accaduto”⁶⁴. Un’immensa opera di rimozione di cui si occupa la stessa cultura capitalistica e che prima o poi dovrà cessare, se è vero, come scrive Žižek, che oggi viviamo in uno stato di negazione feticistica collettiva alla quale seguirà una sorta di elaborazione del lutto: dapprima la negazione, il rifiuto, poi la necessità di venire a patti e accettarlo. Ma siamo ancora nella fase iniziale, la fase della negazione: sappiamo molto bene che il sistema capitalistico globale, voluto dall’Occidente, dovrà cambiare, ma ciononostante non riusciamo a credere veramente che accadrà⁶⁵. La prospettiva di un’imminente catastrofe (uno straordinario rivolgimento sociale e psicologico che sta avendo luogo proprio sotto i nostri occhi) è vissuta come reale ma impossibile (lo sappiamo, ma non ci crediamo)⁶⁶: è un rifiuto (vedi la moglie del racconto di Kureishi) vissuto come condicio sine qua non della libertà, della soggettività – potremmo dire – che sta nel cuore stesso della cultura occidentale.

Tuttavia, sottrarsi alla presa di coscienza della tragedia e del dissesto che incombono sulla nostra vita, andare avanti nascondendosi, rinunciando a vedere, e quindi a capire, può essere letto anche come la tentazione di (e la comune tendenza a) leggere i tempi di crisi come i “capricci” di un sistema capace di svilupparsi lungo linee imprevedibili. Una inclinazione sicuramente facilitata da caratteristiche organiche del capitalismo, quali l’estrema diversificazione delle parti che convive con una altrettanto estrema unità del sistema. Solidità e flessibilità. In altri termini, a noi uomini comuni, che si affidano al senso comune come strumento quasi esclusivo di comprensione della realtà capitalistica (e non solo di quella), la crisi ha rivelato che le capacità espansive del capitalismo sono ormai senza limiti, e lo fanno coincidere di fatto e simbolicamente “con un vero e proprio modello ‘umano-naturale’: mentre tutti i modelli ‘umano-progettuali’ risultano sconfitti alla prova della storia. Anche da qui deriva la sua attuale formidabile capacità espansiva: se il modello tende a coincidere con la natura umana, non si vede perché la natura umana non debba tendere a coincidere con il modello”⁶⁷. E

⁶⁴ S. Žižek, *Vivere alla fine dei tempi*, cit., pp. 196-7.

⁶⁵ Seguirà, prima o poi, la fase della presa di coscienza: ciò che prima (cioè ora) viene scartato come impossibile diventa reale e non più impossibile: “una volta che la catastrofe avviene, essa viene ‘rinormalizzata’, vista come parte del normale corso delle cose, come se fosse stata già sempre possibile” (*ivi*, p. 456). Lo scarto che rende possibili questi paradossi è quello tra conoscenza e credenza: *sappiamo* che la catastrofe è possibile, perfino probabile, ma non *crediamo* che accadrà veramente.

⁶⁶ Žižek cita, a questo proposito, un’intervista rilasciata nel 2009 dal premio Nobel per l’economia Paul Krugman, in cui questi sostiene che se fosse possibile tornare indietro al 2004, così che la gente potesse chiedersi se andare avanti con prudenza o seguire il gregge, la maggior parte seguirebbe ancora il gregge pur sapendo che ci sarà una crisi; cfr. *ivi*, p. 196.

⁶⁷ A. Asor Rosa, *Fuori dall’Occidente. Ovvero ragionamento sull’“Apocalissi”*, Torino, Einaudi, 1992, p. 6. Facendo mostra di una capacità predittiva straordinaria, Asor Rosa prosegue: “se finora ci si sforzava di pensare il possibile onde diventasse reale, oggi si può soltanto pensare il reale come l’unico possibile. Su questo scoglio si infrange ogni protesta. Che il modello ‘umano-naturale’ comporti *di sua*



poiché anche la natura umana fa i capricci, e proprio per questo deve essere rimessa sul binario giusto, perché sforzarsi di pensare? “[L]a gente si è accorta che non ce n’è più bisogno e si risparmia la fatica: tanto la ‘macchina’ ha una sua carica inesauribile che la fa funzionare lo stesso, una sua ‘fatalità’ non più astratta ... ma molto materiale, alla quale tutti soggiacciono”⁶⁸.

La natura coincide né più né meno con il diritto del più forte, la natura che si impone e riprende il sopravvento contro il disdicevole disegno umano di rifare la storia secondo un’idea, un’intenzionalità, una rivoluzionaria (!)⁶⁹ volontà di miglioramento. “Abbiamo perso *tutti*, – vincitori e vinti, – il diritto di pensare che la funzione fondamentale del pensiero umano consista essenzialmente nel lottare contro la deriva spontaneamente barbarica delle cose, contro la soggezione meramente passiva alla naturalità preistorica”⁷⁰. Ora, a chi sta dentro l’Occidente, e dentro il sistema, non resta molto di più che farlo funzionare, e vivere in sostanziale sintonia, se non addirittura solidarietà, con tutti gli elementi dell’Occidente, con tutte le parti che lo compongono, che si collocano sempre ai due estremi del bastone schmittiano, come la razionalità e la religione, il realismo e l’idea, la coscienza e la legge, la frustrazione e l’autocritica, la mortificazione e la lotta, la natura e la storia.

L’Occidente, lo abbiamo visto, è il luogo di queste contrapposizioni e di altrettante contraddizioni. E in questa capacità di porsi di fronte a se stesso si è mostrato dotato di una incessante capacità espansiva che è la stessa grande narrazione delle sue contraddizioni, l’avventura della modernità occidentale. La storia dell’Occidente è la storia di come esso ha finito per esaurire la sua intima contraddizione: l’idea ha infine ceduto alla realtà, l’ideale al dato di fatto. Una delle sue anime si è logorata lasciando l’altra (nelle condizioni di poter) dominare incontrastata. È come se, al culmine della potenza dell’Occidente, natura e storia abbiano cessato di essere antagoniste:

natura (è il caso di dirlo) l’indefinita accettazione, anzi la progressiva accentuazione di tutte le disegualianze sociali e biologiche, nazionali e razziali, appare ben povera cosa di fronte alla prospettiva (quand’anche illusoria) di far parte di un mondo in cui la produzione di beni è al tempo stesso la causa prima e il fine ultimo di *ogni* agire umano. La tradizionale mediazione democratica fra economia e politica, – un addolcimento del conflitto fra interessi e valori, una specie di universale ‘governo del buon senso’, – diventa sempre meno rilevante al fine di garantire un controllo sociale di massa sull’insieme del processo” (*ivi*, pp. 6-7). Dopo quasi vent’anni la musica non sembra molto cambiata. In un articolo sul *Guardian* del 24 settembre 2009, intitolato *Stop capitalism defining human nature*, si comincia col sottolineare la paradiastole operata “dall’ordine morale alterato” del capitalismo: “La bramosia [...] diventata ambizione, l’invidia [...] una manifestazione di sano spirito competitivo, l’ingordigia [...] solo un naturale desiderio di avere di più”, e via di questo passo. Dopodiché si denunciano gli effetti distruttivi dell’alleanza tra saccheggio dissennato della natura e (pretesa) immutabilità della natura umana. Ma l’effetto più distruttivo è dato dalla stessa “finzione” di una “natura umana, vista come unico punto fermo nel costante ribollire di febbrile cambiamento e crescita [...] Si spinge la gente a comportarsi in un certo modo per poi approvare il risultato di tale comportamento come conforme alla natura umana”. Infine: “Se non c’è alcun spazio pubblico per altri attributi dell’umanità, questa truce visione non potrà che sopraffare la nostra capacità di essere generosi, altruisti, disponibili e gentili [...] Spietato, egocentrico, individualista – se queste caratteristiche sono ricompensate, chi non le coltiverà, relegando le virtù umane a una pratica furtiva [...]?”. È così che l’uomo (occidentale e forse ben presto tutti coloro che bussano alla sua porta cupidi di conformarsi alla “natura umana”) viene reso peggiore inculcandogli l’idea che è nella sua (immutabile) natura esserlo.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ Ma ci rendiamo conto di quanto è diventato difficile dire questa parola: un punto esclamativo tra parentesi! ... è come indicare che chi scrive sta arrossendo.

⁷⁰ *Ivi*, p. 7.



“l’Occidente non ha più bisogno di giustificare le sue azioni di fronte alla storia ... perché, non essendoci più opposizioni, esso si *autogiustifica*”⁷¹. L’unità dell’Occidente consiste nell’accettazione di questo stato di cose e nella rinuncia a ogni idealità. È come se l’Occidente, una volta diventato il padrone assoluto del mondo, si fosse mangiato ogni sua interna contraddizione, condannandosi da sé al tramonto, cioè all’indifferenza e a un tacito consenso allo “stato naturale delle cose”⁷².

Pierre Bourdieu è molto vicino a questa idea quando parla di *invincibilità* della concezione neoliberista: essa è molto difficile da contrastare e respingere poiché ha dalla sua parte tutte le forze terrene più ferree e potenti, che hanno già preselezionato il “reale” distinguendolo dall’“irrealistico” e hanno fatto del mondo quello che è. A proposito di questa logica, Zygmunt Bauman scrive che “l’apoteosi neoliberista del mercato confonde ‘le cose della logica con la logica delle cose’, mentre le grandi ideologie dell’età moderna, nonostante i loro contrasti, concordano su un punto: che la logica delle cose come sono sfida e contraddice i dettami della logica della ragione. L’ideologia aveva l’abitudine di porre la ragione contro la natura, [mentre] il discorso neoliberista esautora la ragione naturalizzandola”⁷³: un’altra delle operazioni in cui l’Occidente sembra primeggiare, quando si tratta di fagocitare le opposizioni e disinnescare il potere esplosivo delle contraddizioni. Un altro modo di “religionizzare” la ragione.

6. Anche il postmoderno è al tramonto. Ironia o cinismo?

Nessuna speranza, dunque? Non è questa la conclusione che vorremmo trarre dalla consapevolezza del tramonto, né da quella che dall’Occidente non possiamo uscire. Se mai, potrebbe essere questo il momento in cui l’uomo che incarna la sconfitta, quello che l’Occidente ha sempre disprezzato e cercato di rimuovere – il proletario, o l’intellettuale critico –, colui per il quale il disinganno dell’Occidente ha raggiunto il punto estremo, che non ha vinto e non ha mai smesso di pensare, può cominciare a ripensare il significato di “occidente”.

“L’Occidente rifiuta di ‘pensarsi’”, scrive Alberto Asor Rosa, “perché teme sempre più gli specchi”. E non perché non si sia mai guardato in faccia. Semplicemente ha smesso di farlo, assestandosi su una indifferenza gelida e disperata, nel suo grigiore di potenza esclusiva e soddisfatta di sé. E anche la crisi, il vivere in una sorta di “fine dei tempi”, di “apocalittico punto zero del sistema capitalistico globale”⁷⁴, sembra non basti a scuoterlo dalla sua grigia e tetra soddisfazione.

La figura gramsciana dell’“intellettuale organico”, che si impegna nella prassi ideologica, dove per ideologia si intende ora uno strumento per cambiare il mondo, un marchingegno per dare un senso all’idea di uomini e donne di cultura con una missione da compiere, e una virtù da propagare, potrebbe tornare a essere di una certa utilità. La questione, occorre dirlo, è se il vangelo corrente e forse dominante della fine delle ideologie, fine degli assoluti, morte delle grandi narrazioni (e, al di sopra di tutto, fine

⁷¹ *Ivi*, p. 14.

⁷² Cfr. *ivi*, pp. 98-107. Questo è il tramonto. Eppure questo è anche il momento in cui il mondo non occidentale vuole diventare Occidente.

⁷³ Z. Bauman, *La società individualizzata. Come cambia la nostra esperienza*, Bologna, il Mulino, 2002, p. 246.

⁷⁴ L’espressione è ovviamente di Žižek, *Vivere alla fine dei tempi*, cit.



della storia) sia un atto di rinuncia a quello sforzo collettivo, o “possa essere concepito come ennesima versione aggiornata della strategia ‘auto-organica’ e, di conseguenza, di quell’ideologia che ne costituisce giustificazione e ragion d’essere”⁷⁵. In sostanza ci si chiede se gli esponenti della cultura dell’età postmoderna non siano intellettuali organici solo nel senso di “organici a se stessi”, il che li condannerebbe all’autoreferenzialità, e quindi all’inerzia. (Non è forse vero che secondo la vulgata postmoderna non c’è una realtà oggettiva, e che la realtà consiste nelle storie multiple che raccontiamo a noi stessi su noi stessi?)

Certamente, l’appiattimento della tensione antagonista tra diversi punti di vista, tipico del postmodernismo, fa il paio con la capacità del modernismo di fagocitare le opposizioni dicotomiche, le aporie. La modernità occidentale è rimasta tale fino a quando o ha potuto negare le sue contraddizioni o ha avuto fede nella possibilità di trovare soluzione a ogni sorta di conflitto. Il postmodernismo è invece il momento in cui la contraddizione perde il suo taglio sovversivo livellandosi su “una molteplicità indifferenziata di credenze”⁷⁶: “in uno spazio di permissività globalizzata, punti di vista contraddittori coesistono cnicamente – il cinismo è la reazione dell’‘e allora?’ alla discordanza. Sfruttiamo spietatamente le risorse naturali ma contribuiamo anche alla causa ecologista – e allora? A volte la cosa in sé può servire a mascherare se stessa: il modo più efficace di offuscare gli antagonismi sociali è di esibirli apertamente”⁷⁷.

Se dobbiamo dare un senso alla prospettiva postmoderna, non può dunque essere che quello individuato da Bauman⁷⁸: nell’esito del processo con cui l’età moderna ha raggiunto lo stadio estremo della propria autocritica (che ha finito per annullarsi e trasformarsi in autogiustificazione), spesso della propria autodenigrazione e sotto molti aspetti della propria autodistruzione – che è esattamente il processo che il concetto di “postmoderno” dovrebbe cogliere e comunicare – molte vie precedentemente seguite dalla cultura occidentale (capitalismo, etica normativa, filosofia della conoscenza ...) sono sembrate per la prima volta più simili a vicoli ciechi di fronte ai quali l’atteggiamento cinico dell’“e allora?” appare l’unica risposta. Al tempo stesso, però, si è affacciata la possibilità di una comprensione radicalmente nuova di noi stessi, soggetti postmoderni di un Occidente in declino. La prospettiva postmoderna si legittima come opportunità di strappare la maschera alle illusioni, riconoscere certe pretese come false e certi obiettivi come non raggiungibili e, in verità, non desiderabili⁷⁹. Resta solo da vedere se l’epoca postmoderna passerà alla storia come crepuscolo o come rinascita dell’Occidente.

La prospettiva postmoderna, cioè *postoccidentale*, non è “post” nel senso cronologico⁸⁰, ma nel senso che è in grado di smascherare l’incongruenza dei codici

⁷⁵ Bauman, *La società individualizzata*, cit., p. 247.

⁷⁶ Si veda il testo corrispondente alla nota 35, paragrafo 3.

⁷⁷ Žižek, *Vivere alla fine dei tempi*, cit., p. 355.

⁷⁸ Z. Bauman, *Le sfide dell’etica*, Milano, Feltrinelli, 2010, passim.

⁷⁹ L’ultimo obiettivo del genere (ultimo in ordine di tempo) sembra essere il nuovo naturalismo oggi imperante, ennesimo travestimento della pretesa assolutistica dell’Occidente: dalla natura umana come inaggrabile dato biologico, alla rinascita di un diritto naturale che non è altro che il diritto del più forte. Su questo si veda M. Galletti, S. Vida (a cura di), *Indagine sulla natura umana. Itinerari della filosofia contemporanea*, Roma, Carocci, 2011.

⁸⁰ *Post* “non nel senso di una rimozione e ricollocazione di una modernità, di un inizio che può coincidere solo con la fine o il dissolversi della modernità, di un ritorno possibile del punto di vista moderno”, perché “gli sforzi assiduamente compiuti dalla modernità sono stati fuorviati, compiuti su



moderni sostanzialmente compiacenti rispetto alla logica della forza e del potere. Ma oltre a rendere sintomatico il declino, il postmodernismo non può avere altro ruolo, poiché nega le grandi narrazioni quando si fanno più necessarie, quando diventa assolutamente cruciale per una politica di emancipazione “rimanere fedele al progetto universalista/secolare della modernità. Di conseguenza, dobbiamo rifiutare la tesi che l’attuale transizione a un mondo multicentrico (in cui la cultura occidentale non è più privilegiata) ci obbliga a rinunciare a ogni proiezione di una storia universale, non importa quanto critica, inclusa la visione marxista del progresso storico”⁸¹.

In sostanza, la postmodernità ha un significato intrinsecamente aporetico che discende, appunto, dal suo essere, in maniera assolutamente *funzionale*, non il superamento della modernità ma il suo compimento, con la conseguenza che, ad esempio, nell’universo postmoderno tutte le tradizioni (non occidentali) sopravvivono come “avanzi” premoderni, e quindi “non sono più vissut[e] come ostacoli che il progresso verso una modernizzazione pienamente secolarizzata deve superare, ma come qualcosa da incorporare aproblematicamente nell’universo globale multiculturale; tutte le tradizioni sopravvivono, ma in una forma mediata ‘denaturalizzata’, cioè, non più come modi di vita autentici, ma come ‘stili di vita scelti’ liberamente”⁸². Qui sta infatti l’astuzia della postmodernità: i rituali delle società tradizionali sono (da *noi*) concessi ai loro esponenti (gli *altri*) come pratiche che permettono loro di credere che, attraverso di esse, possono rimanere in contatto con il loro modo di vita autentico; ma, in realtà, tali tradizioni sono già state mediate e incorporate nel capitalismo globale, rendendo possibile il suo regolare funzionamento. Si tratta di una sorta di estensione temporale e concettuale della “vecchia” libertà borghese puramente *formale*: la libertà formale è quella di scegliere all’interno delle coordinate delle relazioni di potere esistenti, mentre la libertà *effettiva* nasce quando possiamo cambiare queste coordinate⁸³. Ma nulla di tutto questo sembra, per lo meno attualmente, appannaggio degli *altri*. Se così fosse, vorrebbe dire che anche alle identità collettive non occidentali è stato concesso un potere di “nominalismo della verità”, che è poi la premessa di base del liberalismo: la verità è individuale, e il sociale può solo fornire una cornice neutra per l’interazione e l’autorealizzazione degli individui – fuor di metafora: gli altri possono muoversi “autenticamente” solo nel medium liberale. In sostanza, la postmodernità è la continuazione della modernità con altri mezzi.

Di fronte all’attuale minaccia, la sfera di consuetudini tradizionali, “organiche”, ha letteralmente perso la sua sostanza: non possiamo più basarci su di essa perché ci fornisca quella mappatura etica, cognitiva, o di altro tipo che ci indichi una via d’uscita agli enigmi di oggi. E quindi la domanda: se invece la dimensione universale esistesse

pretese infondate ... [e] sarà la stessa modernità ... a dimostrare ... la sua impossibilità, la vanità delle sue speranze e la vacuità delle sue realizzazioni”: Bauman, *Le sfide dell’etica*, cit., pp. 16-7.

⁸¹ Žižek, *Vivere alla fine dei tempi*, cit., p. 391.

⁸² *Ivi*, p. 395.

⁸³ “Le lotte per il riconoscimento prendono ormai il posto un tempo occupato dalle rivoluzioni: la posta in palio delle lotte in corso non è più la forma del mondo che verrà, ma la possibilità di avere un posto tollerabile e tollerato in quel mondo: non sono più in palio le regole del gioco, ma unicamente l’ammissione al tavolo da gioco. È in questo che consiste, in ultima analisi, il concetto di parità [...]: riconoscimento del diritto di prendere parte al gioco, del diritto di essere riammessi al gioco in caso di esclusione, e/o prevenire la possibilità che in futuro si possa venire esclusi”: Z. Bauman, *Le vespe di Panama. Una riflessione su centro e periferia*, Roma-Bari, Laterza, 2007, p. 9 (edizione fuori commercio reperibile sul sito della Laterza: <<http://www.laterza.it/pod-9.asp>>).



veramente? Se fosse proprio la nostra identità particolare a non esistere, perché “è già sempre attraversata da universalità, prigioniera di esse? E se nell’odierna civilizzazione globale fossimo più universali di quanto pensiamo”⁸⁴, e fosse la nostra identità particolare a rivelarsi una fragile fantasia ideologica? Qui l’invito è a pensare che l’universalità si manifesta attraverso gli antagonismi, le fragilità e i fallimenti che si consumano “ai bordi” dell’umanità e delle identità culturali collettive, e non, come affermano i culturalisti, nelle molteplici e distinte identità collettive attraverso cui gli individui sono riconosciuti come parte dell’umanità solo in maniera indiretta, attraverso la loro mediazione.

È invece nelle discontinuità della storia, nella tensione dei punti di rottura, che gli individui danno espressione a un’umanità universale che va al di là dei limiti culturali, che esiste a dispetto della cultura e delle sue differenze. Così, “alla protesta classica per il fatto che il capitalismo globale corrode e distrugge i mondi vitali particolari, dobbiamo controbattere sostenendo che tali mondi vitali sono immancabilmente basati su qualche forma di dominio e oppressione, che in misura maggiore o minore essi celano antagonismi nascosti, e che ogni universalità emancipativa che emerge in essi è l’universalità di coloro che non hanno un ‘posto’ all’interno del loro mondo particolare, un’universalità che forma il collegamento laterale tra coloro che sono esclusi in ogni mondo vitale”⁸⁵. Come se la forza di astrazione che dissolve i mondi vitali organici fosse, simultaneamente, la risorsa della politica di emancipazione.

In maniera non dissimile, il *radical thinker* Ernesto Laclau lega l’emancipazione al destino dell’universale: l’azione emancipatoria non può essere il lavoro di un soggetto particolaristico. Se l’universale non emerge dal particolare (cioè da un terreno storico, culturale, politico, simbolico, ecc.) l’emancipazione diventa impossibile. Ne è un esempio la “classe universale” di Marx, che può compiere la sua funzione emancipatrice solo perché in grado di diventare l’essenza umana pura che ha abbandonato ogni appartenenza particolaristica. Come concetto essenzialmente relazionale, il particolarismo suggerirebbe quindi una nuova relazione con l’universalismo: l’universale può emergere solamente dal particolare, perché è la negazione di un particolare contenuto a trasformare quello stesso contenuto nel simbolo di una universalità che lo trascende⁸⁶. In altre parole, la relazione tra particolare e universale dipende dal contesto antagonistico ed è, nel senso stretto del termine, egemonica⁸⁷.

Le conseguenze filosofiche di questo tipo di astrazione sono cruciali: esse ci obbligano a rifiutare la contestualizzazione (relativizzazione) storicista della soggettività

⁸⁴ Ivi, p. 397.

⁸⁵ Ivi, p. 398.

⁸⁶ E. Laclau, *Beyond Emancipation*, in Id., *Emancipation(s)*, London, Verso, 2007, pp. 1-19.

⁸⁷ Cfr. *ivi*, pp. 168. Infatti: il particolare nega e, al tempo stesso, richiede l’universale. L’universale è, al tempo stesso, impossibile per il particolare e richiesto da esso, quando il particolare vuole forzare se stesso a essere di più di quello che è, quando cerca di assumere un ruolo (universale) che può essere solo precario. Questa situazione contraddittoria è bene espressa dal fatto che essere oppresso è parte dell’identità di chi vorrebbe emanciparsi, cioè dell’identità di chi lotta per l’emancipazione. Senza l’oppressore l’identità dell’oppresso sarebbe differente: la costituzione dell’identità del secondo richiede e al tempo stesso rifiuta la presenza del primo. Insomma: non è possibile uscire dal paradigma hegeliano soggetto/oggetto (dominante/dominato); si veda anche Laclau, *Universalism, Particularism and the Question of Identity*, in Id., *Emancipation(s)*, cit, pp. 20-35. Ma questo è un altro discorso, che comunque aggiunge al nostro elenco un’altra delle contrapposizioni elaborate dall’Occidente intrinseca al paradigma egemonico.



JURA GENTIUM



e ad affermare il soggetto cartesiano astratto come “qualcosa che corrode dall’interno tutte le diverse forme di autoesperienza culturale”⁸⁸: dal momento che prendiamo parte al capitalismo globale, non importa in che misura vediamo noi stessi come incapsulati in una cultura particolare, poiché questa è già sempre “denaturalizzata”. Funziona cioè come uno specifico e contingente “modo di vita” della soggettività astratta. Ma se la filosofia moderna è “inaugurata dall’emergere del *cogito* cartesiano, dove ci troviamo oggi rispetto a esso?”⁸⁹. Già, dove ci troviamo? Per quanto ci riguarda la risposta l’abbiamo già data (cfr. l’intero paragrafo 3). All’apice della dissoluzione post-kantiana dell’assoluto, il postmodernismo ha esaurito la sua funzione. Un altro assoluto, da costruire, ci attende.

⁸⁸ Žižek, *Vivere alla fine dei tempi*, cit., p. 404.

⁸⁹ *Ibid.*