

Il sistema per uccidere i popoli

di Guillaume Faye

(Traduzione di Stefano Vaj)

Tratto dal sito internet <http://www.uomo-libero.com/>

Introduzione alla prima edizione

di Stefano Vaj

Il termine «sistema» ha affermato la propria presenza nel vocabolario politico europeo negli anni immediatamente successivi alla seconda guerra mondiale. Tale affermazione è stata favorita inizialmente sia dal linguaggio di chi aveva «perso la guerra», sia di chi aveva «perso la pace», di coloro cioè che avevano constatato il rapido tramonto dell'illusione che la sconfitta militare del fascismo avrebbe dato l'avvio a grandiose trasformazioni rivoluzionarie nelle nazioni «liberate». Il sistema, parola che d'altronde si presenta spesso in vario modo aggettivata e si presta ad usi assai diversi, è venuto così ad indicare polemicamente la realtà istituzionale e sociale prodotta dalla politica di restaurazione divenuta rapidamente dominante in tutti i paesi dell'Europa occidentale.

Esso è servito quindi a designare di volta in volta il «paese legale» rispetto al «paese reale», la società politica rispetto alla società civile, il regime rispetto alle opposizioni, il potere rispetto alla «cittadinanza». Ma già il linguaggio, scegliendo questo termine, prima ancora dei dolorosi processi di presa di coscienza che neppure oggi si può dire siano stati realmente portati a compimento, si sforza da subito di esprimere qualcosa di più e di diverso rispetto a tutto ciò. Si sforza cioè di esprimere il fatto — di cui **Guillaume Faye** è forse il primo, con questo libro, a tirare tutte le conseguenze teoriche e politiche — che la realtà presente, nata in embrione dalla sconfitta militare europea ed arrivata a maturazione intorno agli anni sessanta, è un fenomeno inedito la cui portata è globale, sia perché trascende gli ambiti nazionali, svuotandoli di significato, sia perché la sua incidenza va al di là delle aule parlamentari e delle anticamere ministeriali, sedi della «politica» nella sua accezione più miope ed odierna.

Del resto questa intuizione non è monopolio esclusivo di chi, a fronte del Sistema, assume posizioni di rifiuto ed opposizione e non partecipa al potere da questo gestito. Non sono nuove le lodi innalzate ad esso da «convertiti» di varia provenienza che, mantenendo le proprie analisi precedenti, hanno scelto consapevolmente di prendere le parti di ciò che avevano in passato individuato e combattuto. È d'uso d'altronde, nell'ambito delle classi politiche ed intellettuali occidentali, riferirsi in un senso piuttosto simile al «sistema» (democratico, occidentale etc.) con l'intenzione proprio di sottolineare come la posta in gioco finale non sia solo un governo, e neppure una forma di governo, e neppure una forma di Stato, ma tutto un sistema sociale, un modo di vivere, una «civiltà» in nome della quale viene richiesto il consenso del corpo sociale.

Che cos'è un «sistema»? L'etimologia, che rinvia alla radice °st presente in tutte le lingue indoeuropee, non è di per sé molto eloquente ad una prima lettura. Indicando nel sistema *ciò che è stato posto insieme*, apre però la via ad una prima considerazione sulla natura del «sistema» particolare che qui viene preso in esame.

La caratteristica precipua del Sistema, che oggi esercita la sua azione alienante e repressiva in gradi diversi su tutti i popoli e tutte le culture, è in effetti quella di essere costituito da un insieme di strutture di potere — di carattere principalmente economico e culturale, ma anche direttamente politico, tramite le grandi potenze e le istituzioni internazionali — completamente inorganico, funzionante in modo meccanico, senza altro significato che la propria sopravvivenza ed espansione in vista di un'uscita definitiva dell'umanità dalla storia. La sua natura è quella di una macchina, tecnicamente regolata, che svolge il proprio lavoro in parte in modo «discreto», ma in parte ancora maggiore alla luce del sole, allo scopo di farla finita proprio con gli scopi, con la libertà e la responsabilità delle scelte storiche, con le differenziazioni ed i conflitti che necessariamente ne derivano.

Il significato storico della realtà del Sistema diventa così trasparente. Da un punto di vista ideale esso non è che il compimento e l'espressione materializzata della visione del mondo egualitaria che, passata per la sua fase mitica e per la sua fase prettamente ideologica, fonda oggi la sua «teoria sintetica» e il raggiungimento della completa egemonia su basi essenzialmente sociologiche. Su un piano più concreto, il Sistema rappresenta lo sbocco finale, il punto di maggior potenza — e di maggior decadenza —, della *civilizzazione* occidentale nata dall'incontro della forza espansiva della cultura europea con i valori giudeocristiani e poi borghesi.

Da ciò un ulteriore problema per i popoli europei: per quanto oggi il baricentro del Sistema cada fuori dall'Europa e questa si trovi sottoposta ad un regime di tipo coloniale, il sistema occidentale si presenta nei suoi confronti molto più come un cancro piuttosto che come un'infezione proveniente dall'esterno, e perciò è tanto più difficile da isolare e combattere.

Se questa è la natura « essenziale » del Sistema, le espressioni particolari del suo potere sociale sono molto più prosaiche e tangibili.

Innanzitutto il monopolio dell'informazione e l'uso repressivo del potere culturale. Anche nei limiti in cui la libertà di pensiero e di parola è giuridicamente sancita — peraltro sufficientemente ristretti: cfr. il famoso articolo diciassette della Convenzione europea sui diritti dell'uomo e la legislazione dei singoli paesi sui reati d'opinione — è profondamente illusorio il pensare che essa possa avere una qualche diretta importanza politica.

«*Perché la libertà di parola senza la libertà di parlare per radio è nulla*» notava **Ezra Pound** [**alias**] già negli anni trenta. Oggi la situazione in questo senso è senz'altro peggiorata. E poco conta ad esempio la fine del monopolio radiotelevisivo di Stato in Italia, se non nelle speranze di chi ancora crede all'ingenuo dogma liberaldemocratico secondo cui il pluralismo sarebbe sinonimo di libertà e di varietà di opinioni.

Anzi, le reti televisive private hanno assunto ai fini della «propaganda del Sistema» un'importanza ben maggiore del baraccone clientelare della **RAI**.

Da un lato le inchieste sulla disoccupazione nel Mezzogiorno e i telegiornali in cui viene stancamente ripetuto il rito di una politica politicante che dopo aver perso tutte le sue altre funzioni sta ormai perdendo anche quella di spettacolo. Dall'altro le partite di baseball e di football, i film

americani *no-stop* inframezzati dalla martellante pubblicità dei generi di consumo *à la page*, i *serial*, i *disco-show*. Non è difficile immaginare chi abbia la maggiore incidenza sociale, chi più svolga un ruolo alienante e di deculturazione della popolazione, se la Rai o le grandi reti televisive private. **Canale 5** in particolare ha l'importante caratteristica di essere la più americana delle televisioni europee, pubbliche o private che siano, quella con la concezione più «avanzata» del mezzo televisivo. Si noti ad esempio *Canale 5 News*, rubrica che ha sostituito i tradizionali notiziari in base ad una visione dell'informazione imperniata sul «tutto quanto fa spettacolo». In questa direzione si è forse andati ancora più lontano di quanto prevedeva un film di **Sidney Lumet**, *Quinto potere* (USA 1976), che appena qualche anno fa era stato collocato nella fantapolitica.

Il fenomeno più emblematico resta però quello dei *serial*, tra cui non si può non citare *Dallas*, la saga della famiglia Ewing, archetipo e precursore di tutto un nuovo tipo di sceneggiato televisivo a trama aperta che non si presenta più né a puntate né a episodi, ma montato ad unità narrative ultradense situate a metà tra queste due categorie tradizionali, al cui sviluppo lavorano soggetti intercambiabili con l'aiuto del computer e di sondaggi d'opinione sugli umori del pubblico. Il prodotto che ne deriva — leggermente diversificato nella versione “east coast” con *Dynasty*, in quella rurale con *Falcon Crest*, in quella «gialla» con *Flamingo Road* etc. — è una sorta di *basic english* ad alta fruibilità, dal ritmo ipnotico, artificialmente concepito in base alle categorie mentali dell'*american way of life*: l'ipocrisia moralista, la mitologia pionieristica e del *self made man*, il fascino per l'affarismo senza complessi, il «dramma» umano individuale, la psicanalisi, l'umanitarismo, il «successo» come parametro universalizzato di riferimento. Non vi è più un discorso di apologia esplicita del Sistema come troviamo in *Star Trek [alias]*, storia della missione quinquennale dell'astronave Enterprise degli U.S.S., United States of Sol (sic!), tesa alla diffusione dei **diritti dell'uomo** e del pacifico buon senso terrestre nella galassia; i valori dell'americanismo sono impliciti, vengono serviti ad un pubblico che li ha già completamente interiorizzati e che non esita a identificarsi col mondo, in fondo poco edificante anche secondo i principi proclamati dall'ideologia occidentale, dei John Ross Ewing primo, secondo e terzo.

Ma l'espressione più vistosa del Sistema resta, per quanto direttamente ci riguarda, l'occupazione economica e militare, da parte dell'Occidente, dell'Europa al di qua del confine stabilito a **Yalta**. Lo stesso residuo di indipendenza politica giuridica che è stato lasciato agli Stati nazionali, sembra talvolta essere in gran parte finalizzato a garantire una nostra collaborazione più attiva e partecipe al nostro proprio asservimento. Le classi politiche degli Stati liberaldemocratici non sono ormai che una particolare e limitata propaggine di quell'immensa classe di quadri medi e alti che più direttamente assicura nelle varie parti del mondo il funzionamento tecnico dei vari settori del Sistema. L'importanza delle istituzioni più prettamente politiche (partiti, assemblee, vertici ministeriali) nella nostra società è infatti in progressivo calo a vantaggio delle componenti amministrative, tecniche, gestionali, più adatte ed in sintonia con l'ambiente creato dal Sistema e più sganciate dalle appartenenze nazionali. La demagogia efficientista e i dibattiti sulle riforme istituzionali possono in questo senso essere letti come un tentativo delle sfere «politiche» di «tenere il passo» con l'evoluzione del Sistema. La forma di governo ideale del tipo di società che ci viene preparata, in attesa della sparizione definitiva degli Stati, sarebbe probabilmente, più che la repubblica presidenziale, un governo direttoriale, conforme al modello svizzero, così simile come ordinamento a quello previsto dal codice civile per le società per azioni.

Se il presente regime di occupazione è l'aspetto più vistoso del Sistema, è anche quello attorno a cui più si agitano ancora i meccanismi di propaganda tradizionali e «politici». Questi in gran parte continuano ad essere rappresentati dalle censure, dalle falsificazioni e dalle demonizzazioni in campo storico, principalmente a proposito della storia europea a cavallo dell'ultimo conflitto.

Ma una parte almeno altrettanto consistente viene consacrata direttamente all'apologia ed al rafforzamento dello *status quo*. Se una volta venivano usati gli argomenti ambigui del male minore, della paura, della comunanza di interessi, del nemico comune, della comune provenienza storica, oggi, soprattutto in Italia, i termini della scelta di campo si sono fatti più limpidi.

Un'occasione di chiarezza è costituita per esempio dalle reazioni isteriche contro l'ondata di neutralismo-pacifismo che ha percorso l'Europa. Tali reazioni hanno mostrato come in fondo sia del tutto secondario per i sostenitori della **NATO** il sapere se l'Europa possa in realtà correre più o meno rischi senza lo pseudo-ombrello americano. La scelta di campo filoamericana trascende in effetti persino l'ossessione per la sicurezza che caratterizza le nostre società.

Con una spudoratezza probabilmente motivata da eccesso di zelo, è Alberto Pasolini Zanelli, una penna da «seguire», a spiegarci una volta per tutte, dalle pagine del *Giornale*, quale sia in realtà la situazione: «Gli europei sono chiamati per la seconda volta in trent'anni, [l'articolo riguarda i negoziati sugli euromissili] a decidere quale sia la “casa comune”: se quell'espressione geografica [sic!] che si chiama Europa o se quella comunità di valori e di sistemi che si chiama Occidente e che geograficamente è unita dall'Atlantico. Insomma, se Francoforte e Milano hanno più a che spartire con Praga e Budapest oppure con Boston e Montreal».

Ci sembra non ci sia veramente niente da aggiungere!

Se il Sistema è per definizione, genealogia e baricentro, occidentale, sono però illusorie e paradossalmente alimentate dalla propaganda americana le speranze che si volgono ad oriente. Il pachiderma sclerotico costituito dalla società sovietica, puntellato dai suoi cumuli di bombe e di cannoni, prigioniero di un discorso marxista che in Russia ha avuto modo di sviluppare fino in fondo tutte le sue inclinazioni mistico-religiose, non sembra oggi certo in grado di offrire alcuna alternativa a chi rifiuta la prospettiva della fine della storia, a chi rifiuta il letale torpore dell'universo occidentale e il sogno borghese di un pianeta «normalizzato». Con i lunghi anni della dittatura «di centro» di **Breznev**, opposta tanto alla «nuova destra» nazionalista dei gradi intermedi dell'Armata rossa quanto alla sinistra paleoleninista degli intellettuali di partito, dittatura appoggiata ai burocrati, ai funzionari e ai servizi segreti, ovvero «repressione & buoni affari», l'URSS ha imboccato una strada che l'ha vista rinunciare definitivamente alla velleità stessa di un linguaggio diverso e autonomo da quello del Sistema. A parte il dato perdurante di una politica economica che rende internamente ed esternamente il sistema sovietico indistinguibile da una multinazionale — la prima multinazionale a svolgere direttamente le funzioni statali —, le tappe politiche finali di questo processo sono state la costituzione del 1977 e la **Conferenza di Helsinki**, che sanciscono il riconoscimento ufficiale dell'ideologia dei diritti dell'uomo e l'adesione definitiva ai valori di cui il Sistema è espressione. Come ha scritto Henri Gobard (*La guerre culturelle*, Copernic, Parigi 1979), l'Unione sovietica ha perso la guerra dei *blue-jeans*.

* * *

Il gioco, non potendo aspettarci il nostro riscatto neppure dal cosiddetto Terzo Mondo che ha già i suoi problemi, resta quindi in Europa. Su che cosa può contare l'opposizione al Sistema? Non certo sui calcoli miopi della politica politicante, su velleità di cavalcare gli interessi economici di supposti ceti emergenti o al contrario declassati, velleità apparentate ad un'analisi che continua a usare categorie sociologicamente e storicamente superate, e non ancora edotta del progressivo trasformarsi del panorama sociale in un'unica immensa classe media ipergarantita. Tantomeno può contare su di una strategia di infiltrazione, tentativo questo che porta puramente e semplicemente ad essere fagocitati a livello individuale.

Potrebbe e può contare invece su un'azione sistematicamente e culturalmente eversiva, che miri ad introdurre in circuito idee «avvelenate», che punti non tanto a influenzare, dimostrare, convincere, organizzare burocraticamente, quanto a colpire, ad affascinare, a creare dubbi, a generare bisogni, a far crescere consapevolezza, a produrre atteggiamenti e condotte destabilizzanti. Deve, in una parola, parlare e saper parlare il linguaggio del *mito*, crearsi da sé il proprio pubblico, far leva pienamente sia sulle tendenze spontanee di rifiuto politico della realtà del Sistema nelle sue varie articolazioni, che sugli archetipi romantico-faustiani che ancora circolano nell'inconscio collettivo europeo.

Il sistema per uccidere i popoli non è soltanto un atto di accusa, un richiamo ad una presa di coscienza collettiva. È soprattutto un appello ad una mobilitazione di questo tipo; al risveglio di una volontà che sappia imporre al progetto della fine della storia, la realtà di una **rigenerazione della storia** affinché all'Europa sia di nuovo dato un destino e alle nostre vite un senso.

Stefano Vaj

(*) *Le système à tuer les peuples* è uscito nel 1981; la prima edizione italiana, per i tipi delle **Edizioni dell'Uomo libero**, è del 1983, ed è oggi disponibile nella nuova delle Edizioni Barbarossa di Milano, e può essere ad esempio ordinato online da **Orionlibri**. Sono passati quattordici anni tra la seconda edizione e la prima, da quando **Stefano Vaj** (a cui si deve la traduzione del testo) scriveva queste pagine: le riproponiamo integralmente, poiché — fatte salve le mutate contingenze — nulla è cambiato per ciò che riguarda il processo di globalizzazione del pianeta. Il che, naturalmente, non implica in nessun caso la rinuncia alla lotta per l'affermazione delle proprie radici e della propria identità. (Nota degli Editori)

Introduzione alla seconda edizione

di Robert Steuckers

Guillaume Faye è stato il vero motore del **GRECE**, la principale organizzazione della “Nouvelle Droite” in Francia all’inizio degli anni Ottanta. Spinto da un inaudito dinamismo, una foga ineguagliata in questo ambiente, una vitalità straripante ed una espressione verbale fatta di folgorazioni sorprendenti e seducenti, Guillaume Faye — come lui stesso amava dire — era stato molto segnato dalla lettura dei testi situazionisti della scuola di Guy Débord. Semplificando ad oltranza, o volendo riassumere il nocciolo essenziale/esistenziale del suo cammino, potremmo dire che Faye denunciava l’impantanamento ideologico del dopo ’68 (quello, per intenderci, dei *Seventies* e dell’era giscardiana in Francia), percepito come uno “spettacolo” stupido, sciatto, senza risalto. Faye entra in scena, quasi da solo, tra l’uscita dei sessantottini e l’entrata degli *yuppie* reaganiani.

Nel n. 2 della rivista “**Eléments**”[**edizione Web**], che è stata e resta maestra del primo cenacolo della Nouvelle Droite francese, riunito intorno all’inamovibile **Alain de Benoist**, si vede una fotografia del giovane Faye, all’età di 23 anni, nel periodo in cui lavorava all’Università nel “Cercle Vilfredo Pareto”. Nella sua opera scientifica *Sur la Nouvelle Droite*, Pierre-André Taguieff traccia brevemente la storia di questo “Cercle Vilfredo Pareto” (p. 183), diretto da Jean-Yves Le Gallou, oggi deputato europeo del Front National di Jean-Marie Le Pen. Nel 1970 il GRECE mette in piedi la sua “Unité Régionale Paris-Ile-de-France” (URPIF), di cui il “Cercle Vilfredo Pareto” è la punta avanzata in seno all’Istituto di Studi Politici di Parigi. Faye, aggiunge Taguieff (ivi, p. 205), ha animato questo circolo dal 1971 al 1973. È il suo primo impegno: Faye è, all’improvviso, l’uomo nuovo, slegato da qualsiasi ramo della destra francese convenzionale. Non ha agganci negli ambienti vichysti e collaborazionisti, né in quello dell’OAS e neppure nella galassia cattolico-tradizionalista. Non è un nazionalista propriamente detto; è discepolo di Julien Freund, di Carl Schmitt (di cui parlava già con semplicità, concisione e rigore sulle colonne dei “Cahiers du Cercle Vilfredo Pareto”), di François Perroux ecc. Si potrebbe dire, se questo linguaggio avesse davvero un senso, che Faye è, all’interno dello stesso GRECE, il rappresentante di una “destra” al di là delle fazioni, di una “destra regale”, che posa su tutti gli avvenimenti uno sguardo sovrano e distaccato ma non sprovvisto di foga e di volontà “plastica”, che in qualche modo separa il grano dal loglio, il politico dall’impolitico. Quelli che lo hanno frequentato, o che sono stati suoi colleghi — come me —, sanno che canzonava senza posa le manchevolezze di queste destre parigine, le attitudini tronfie e le dispute di prestigio di quanti affermavano senza ridere e con molta arroganza poche idee miserelle — sovente nazisticherie di incommensurabile debolezza, ricalcate su quei fumetti americani in cui delle SS vestite di nero e grondanti decorazioni come alberi di Natale urlano, picchiano e stuprano —, semplicismi evidentemente svincolati da qualsiasi contesto storico ed incapaci di modellarsi sul reale. Sanno che Faye si burlava anche (non senza malizia) di coloro che, in questo ambiente dove si aggirano parecchi psicopatici, si costruivano un personaggio “sublime” (e sempre nerboruto, tipo *superman*) che non corrispondeva per nulla alla loro mediocrità reale, talvolta lampante. Di fronte alle nostalgie di qualsivoglia “ordine”, Faye amava definirsi *realitario ed accettante* e dire che solo questo atteggiamento avrebbe dato frutti a lungo termine.

In realtà, non appena lo sviluppo della ND come rete di lavoro metapolitico, oppure un impegno politico concreto in seno al RPR, al FN o a gruppi nazionalrivoluzionari esigevano rigore e resistenza, i mitomani superomisti si squagliavano come neve al sole, o si riciclavano in

gruppuscoli inconsistenti in cui la mascherata e gli psicodrammi erano, senza soluzione di continuità, all'ordine del giorno.

Faye ha dato alla luce la propria opera in un ambiente che non era il suo, che non si riconosceva interamente — o anche per nulla — in ciò che egli scriveva. Faye dava l'impressione di gettare continuamente sassi nello stagno, nel tentativo di sbalordire e nella speranza, grazie a questa maieutica scapestrata, di far sbocciare una “destra” autenticamente nuova, che non si sarebbe più accontentata di camuffare sbrigativamente, con qualche riferimento colto, il suo vichysmo, il suo nazionalismo colonialista, il suo nazismo parigin-salottiero, le sue ambizioni puramente materiali o il suo militarismo caricaturale. Insomma, Faye incarnava da solo la “Nouvelle Droite” perché non era mai stato nessun'altra cosa. Quasi tutti quelli che lo hanno attorniato nel suo passaggio al GRECE e approfittato del suo carisma, della sua energia, del suo lavoro rapido e sempre pertinente, della sua intelligenza folgorante, lo hanno — in definitiva — considerato un estraneo, un novellino (se non l'ultimo arrivato) da tenere in disparte, lontano dai veri centri di comando del movimento, in cui pochi “anziani” prendevano decisioni irrevocabili. Faye era di primo acchito libero dalla gogna delle destre: i suoi compagni — e soprattutto quelli che lo pagavano (molto male) — non lo erano. Ingenuo e preoccupato di portare avanti la maggior mole possibile di lavoro, Faye non si è mai preoccupato un granché di questi maligni intrighi dietro le quinte; per lui la cosa importante era che si pubblicassero dei testi, che libri e opuscoli venissero diffusi tra il pubblico. In fin dei conti, si accorgerà troppo tardi di quanto fosse dannosa questa opacità, che permetteva ogni manipolazione e ogni indugio, così da indebolire, svantaggiandolo, il movimento al quale ha regalato i migliori anni della sua vita: finirà vittima di questi cospiratori, senza aver potuto pazientemente costruire un apparato alternativo. Faye è stato veramente vittima della propria fiducia, della propria ingenuità e della propria non-appartenenza ad una rete ben precisa della “vecchia destra”, che, in fondo, non voleva rinnovarsi e cogliere appieno il mondo e la vita. Illusioni, fantasmi, amicizie ed intrighi parigini prevalevano continuamente sulla pertinenza ideologica del discorso, sul lavoro di allargamento e approfondimento del movimento.

Nel momento in cui la “Nouvelle Droite” si affaccia alla ribalta dopo la campagna stampa dell'estate 1979, Faye si offre volontario per effettuare non-stop un *tour de France* delle unità regionali del GRECE che sorgevano dappertutto spontaneamente. Grazie al suo impegno personale, alla sua presenza, al suo eloquio che sferzava le volontà, fa del GRECE un'autentica comunità in cui si ritrovano, fianco a fianco, “vecchi” (venuti da ogni parte della “destra”, esclusi i cattolici integralisti e moderati) e “nuovi”, sovente studenti, che afferrano e accettano istintivamente la novità del suo discorso, le cose essenziali che egli veicola. Faye, molto attento alle analisi sociologiche che indagano le mode, osservano i costumi, captano i fermenti di contestazione fin dalla loro nascita, diventa (del tutto naturalmente) l'idolo dei giovani anticonformisti della “destra” francese — a cui si aggiungono qualche sessantottino *differenzialista* e degli ex situazionisti — che rifiutano le convenzioni sociali classiche (come la religione), senza peraltro accettare le leziosaggini dell'ideologia implicita dei *baba-cools* del '68, matrice del conformismo che subiamo oggi.

Se i lettori di Marcuse avevano scommesso su una sorta di *epimeteismo morbido*, di erotismo orfico come zoccolo di una contro-civiltà quasi paradisiaca, su una contestazione dolce e dimissionaria, su una negazione permanente di tutte le istituzioni che implicano un qualsivoglia tu devi, Faye, fondendo contestazione e affermazione, respingendo come vane, impolitiche e dimissionarie tutte le negazioni alla Marcuse, puntava su un *prometeismo duro*, su un erotismo goliardico che puntualmente liberi i suoi adepti, dispiegando una sana gioia, dalle aspre tensioni dell'azione continua, su un'affermazione permanente ed impavida di doveri e istituzioni nuove, ma da non considerarsi definitive. Marcuse e Faye contestano entrambi la società fossilizzata e le gerarchie vecchiotte degli anni '50 e '60, ma Marcuse tenta un'uscita definitiva dalla storia (che ha

prodotto queste gerarchie stereotipate) mentre Faye vuole un ritorno all'effervescenza della storia, crede alla trama conflittuale e tragica della vita (come i suoi maestri Freund, Monnerot e Maffesoli). Marcuse è smobilitatore (credendo così di essere antitotalitario), Faye è ipermobilitatore (per sfuggire al totalitarismo morbido che soffoca le anime ed i popoli attraverso l'estensione illimitata del suo moralismo morigerante, così come il gerarchismo abbruttente delle convenzioni ante '68 soffocava, anch'esso, le spontaneità creative).

Questa visione contemporaneamente contestatrice e affermatrice sarà dunque veicolata di città in città nel corso di diversi anni, dal 1979 al 1984, spazio-tempo in cui il GRECE raggiunge il suo apogeo, sotto la direzione di Alain de Benoist, certamente, ma soprattutto grazie al carisma di Guillaume Faye. Questo marchio col suo sigillo la rivista "Eléments", determinandone i temi e abordandoli con una foga e un opportunismo mai più rivisti dopo l'uscita di Faye. Andatosene Faye e poi, al suo seguito, Vial e Mabire (che sono tuttavia uomini molto differenti da lui), "Eléments" comincia letteralmente ad andar male; la rivista perde il suo torso e diventa l'arena in cui si cimentano giovanissimi poligrafi, mediocri parafraste ed incorreggibili compilatori, falsi germanisti e falsi filosofi, falsi sinistroidi e falsi neofascisti, scarabocchiatori di effemeridi e scialbi esteti. E, soprattutto, qualche bel campione di faccia da schiaffi del *seizième*. Faye in effetti lanciava un buon numero di tematiche nuove, generalmente ignorate tra le fila della destra più stupida del mondo. Sull'iniziale eredità di Scienze Politiche e del circolo Pareto, Faye — che, al contrario di Alain de Benoist, ha un contatto molto facile con gli universitari — innesta del nuovo, introduce la propria interpretazione dell'agire comunicazionale di Habermas, delle tesi dei neo-conservatori americani e della sociologia antinarcisistica di Christopher Lash. In seguito, rompendo risolutamente con l'occidentalismo delle destre, Faye traccia, in "Eléments" n. 32, una critica della civiltà occidentale, allacciandosi o riallacciandosi all'antioccidentalismo dei tedeschi nazionalisti o conservatori dell'epoca di Weimar (Spengler, Niekisch, Sombart ecc.), alle tesi in etnologia biasimanti gli etnocidi compiuti ai margini della civiltà tecno-messianica dell'Occidente (Robert Jaulin), e al Manifeste différentialiste di Henri Lefèbvre (ex teorico del PCF ed ex allievo del surrealista André Breton). L'occidentalismo, erede di una concezione stereotipata, bloccante, immobilista, umanitarista, ripetitiva, psittacista dei Lumi, è un fardello di cui bisogna liberarsi; è un freno all'agire comunicazionale (sognato da Habermas ma che Faye ed i suoi veri amici vorranno restituire nella loro logica comunitaria, identitaria e radicata); è una patologia generante false ed inoperose gerarchie, che una rotazione delle classi dirigenti dovrà abbattere; è, infine, secondo la formula geniale di Faye, un sistema per uccidere i popoli.

Ma se le critiche formulate dai sostenitori della Scuola di Francoforte e da Faye rifiutano il sistema creato dall'ideologia dei Lumi — perché questo sistema nega la Vita, cioè il nostro *Lebenswelt* (termine ripreso da Habermas, sulla scia di Simmel) — queste due scuole — la nuova sinistra, di cui la rivista newyorkese "Telos" costituisce la miglior tribuna; e la vera nuova destra, che Faye ha incarnato da solo, senza essere impegnato in nostalgismi incapacitanti — differiscono nel loro apprezzamento della ragione strumentale. Per la Scuola di Francoforte la ragione strumentale è la sorgente di tutti i mali: dal capitalismo manchesteriano all'autoritarismo dell'*Obrigkeitsstaat*, dal fascismo alla messa al bando della famosa *Lebenswelt*, dall'elettrofascismo (Jungk) alla distruzione dell'ambiente. Ma la ragione strumentale dà potenza, pensava Faye, e ci vuole potenza in politica per far muovere le cose, ivi compreso ripristinare la nostra *Lebenswelt*, le nostre radici e la spontaneità del nostro popolo. La differenza tra la nuova destra (cioè Faye) e la nuova sinistra (più o meno l'équipe di "Telos") risiede interamente in questa questione della potenza, la cui ragione strumentale può essere uno strumento. Questa querelle è stata anche quella delle scienze sociali tedesche (cf. *De Vienne à Francfort, la querelle allemande des sciences sociales*, Ed. Complexe, Bruxelles, 1979): è la ragione strumentale, che pone tra parentesi i valori, non dà giudizi di valore e pratica la *Wertfreiheit* di Max Weber, financo l'etica della responsabilità, oppure è la ragione normativa, che insiste sui valori — ma unicamente i valori illuministi

dell'Occidente moderno — e sviluppa così un'etica della convinzione, a dover avere il sopravvento? Faye non ha esattamente risposto alla domanda, nel quadro del dibattito che agitava il mondo intellettuale alla fine degli anni 70 e all'inizio degli anni 80, ma si sentiva perfettamente, nei suoi articoli e ne *Il sistema per uccidere i popoli*, che percepiva istintivamente lo iato, il vicolo cieco: che tanto la ragione strumentale, quando è manipolata da autorità politiche — che non condividono i nostri valori (quelle dello *zoon politikon* greco o dell'iperpoliticismo romano) né, soprattutto, le nostre tradizioni metafisiche e giuridiche — quanto la ragione normativa, quando ci impone norme astratte o estranee alla nostra storia, sono obliteranti ed alienanti. Né la ragione strumentale né la ragione normativa (sarebbe più esatto parlare di ragione assiologica, nel senso in cui la norma, come la definisce Carl Schmitt, è sempre un'astrazione piazzata sulla vita, mentre il valore, per Weber e Freund, è una positività immutabile che può cambiare di forma ma mai di fondo, che può fare irruzione nel reale oppure ritirarsi, mettersi in fase di latenza, ed è appannaggio di precisi popoli e culture) sono obliteranti o alienanti se il popolo vive i propri valori e non è sottomesso a norme astratte che, deliberatamente, sradicano tutto ciò che è spontaneo, correggono ciò che pare loro irrazionale e cancellano l'eredità della storia. Faye non ha avuto il tempo di agganciarsi ai dibattiti sui lavori di Rawls (sulla giustizia sociale), non ha avuto il tempo di seguire il dibattito dei comunitari americani, che hanno ritrovato i valori sociologici ed intendono riattivarli. E, soprattutto, non ha seguito la traccia della grande avventura scaturita dagli anni 80, la riscoperta dell'opera di Carl Schmitt — in Germania, Italia e Stati Uniti con la Francia *grosso modo* rimasta fuori da questa onda lunga che attraversa l'intero pianeta. Si esce dal dilemma tra ragione strumentale e ragione normativa solamente ritornando alla storia, che offre valori precisi a popoli precisi, valori che possono essere forse soggettivi, ma che sono anche oggettivi, poiché sono i soli capaci di strutturare dei comportamenti coerenti e duraturi nella flessibilità, capaci di generare in seno ad un popolo ciò che Arnold Gehlen chiamava le istituzioni. Un popolo che aderisce ai propri valori e li mette in pratica, obbedisce a leggi che sono oggettive per lui solo, ma che sono la sola oggettività pratica nella sfera del politico; se obbedisce a norme a lui esterne, imposte da potenze esteriori e/o dominanti, la ragione normativa gli apparirà, consciamente o inconsciamente, alienante e la ragione strumentale insopportabile. In un simile quadro, se ha dimenticato i propri valori, il popolo muore perché non può più agire secondo le proprie leggi interiori. Il sistema lo ha ucciso.

Indubbia e determinante sull'evoluzione delle idee di Guillaume Faye è stata l'influenza di Henri Lefèbvre, uno dei principali teorici del PCF (Partito Comunista Francese) e autore di numerosi testi fondamentali ad uso dei militanti di questo partito fortemente strutturato e combattivo. Ho avuto personalmente il piacere di incontrare questo filosofo ex-comunista francese in due riprese in compagnia di Guillaume Faye nella sala del celebre ristorante parigino “La Closerie des Lilas” che Lefèbvre amava frequentare perché era stato luogo di ritrovo del surrealismo francese ai tempi di André Breton. A Lefèbvre piaceva ricordare le risse omeriche, che avevano rallegrato questo ristorante, tra i surrealisti ed i loro avversari. Prima di passare al marxismo, Lefèbvre era stato surrealista. Le conversazioni avute con questo filosofo di eccezionale distinzione, raffinato ed aristocratico nelle parole e nei modi, sono state proficue ed hanno contribuito ad arricchire in particolar modo il numero di “Nouvelle école” su Heidegger che stavamo preparando all'epoca. Tre opere più recenti di Lefèbvre, post-marxiste, hanno attirato la nostra attenzione: *Position: contre les technocrates. En finir avec l'humanité-fiction* (Gonthier, Parigi, 1967); *Le manifeste différentialiste* (Gallimard, Parigi, 1970); *De l'Etat. 1. L'Etat dans le monde moderne* (UGE, Parigi, 1976).

In *Position* (op. cit.), Lefèbvre protestava contro i progetti di esplorazione spaziale e lunare poiché divertivano l'uomo “dell'umile superficie del globo”, facendogli perdere il senso della Terra, caro a Nietzsche. Era anche il risultato, per Lefèbvre, di una ideologia che aveva perduto qualsiasi potenzialità pratica, qualsiasi facoltà di forgiare un progetto concreto per rimediare ai problemi che

danneggiano la vita reale degli uomini e delle città. Questa ideologia, che è quella dell'umanesimo liberal-borghese, non è più che una mescolanza di filantropia, di cultura e di citazioni; la filosofia si ritualizza, sanziona un immenso imbroglio. Per Lefèbvre questo impastoimento nella pura fraseologia non deve condurci a rifiutare l'uomo, come fanno gli strutturalisti che gravitano intorno a Foucault, che gettano un sospetto distruttore, decostruttivista su tutti i progetti e le volontà politiche (più tardi Lefèbvre sarà meno severo nei riguardi di Foucault). In tale contesto non è più possibile alcuno slancio rivoluzionario, né altro: movimento, dialettica, dinamica e divenire vengono semplicemente negati. Lo strutturalismo anti-storicista e foucaultiano costituisce l'apogeo del rigetto di questo formidabile filone che ci ha lasciato Eraclito e inaugura, dice Lefèbvre, un nuovo eleatismo: il vecchio eleatismo contestava il movimento sensibile, il nuovo contesta il movimento storico. Per Lefèbvre la filosofia parmenidea è quella dell'immobilità. Per Faye il neo-parmenidismo del sistema, liberale, borghese e plutocratico, è la filosofia del discorso liberal-umanista ripetuto all'infinito come un catechismo secco, senza meraviglioso. Per Lefèbvre la filosofia eraclitiana è la filosofia del movimento. Per Faye — che ritrova là qualche eco spengleriana propria al recupero neo-destrista (attraverso Locchi e de Benoist) della Rivoluzione Conservatrice di Weimar — l'eraclitismo contemporaneo deve essere culto gioioso della mobilità innovante. Per l'ex-marxista ed ex-surrealista come per il neo-destrista assoluto, quale fu Faye, gli esseri, le stabilità, le strutture non sono che tracce del cammino del Divenire. Non ci sono per loro strutture fisse e definitive: il movimento reale del mondo e del politico è un movimento senza buon fine di strutturazione e destrutturazione. Il mondo non saprebbe star rinchiuso in un sistema che non ha altra preoccupazione che quella di preservarsi. A questo strutturalismo che può giustificare i sistemi perché esclude gli antropi di carne e di volontà, bisogna opporre l'anti-sistema, addirittura la Vita. Per Lefèbvre (così come per Faye) questo ricorso alla Vita non è passatismo o arcaismo: non si combatte il sistema agitando immagini abbellite di un passato del tutto ipotetico, ma investendo massicciamente della tecnica nella quotidianità finendola con qualsiasi filosofia puramente speculativa, con l'umanità-fiction. L'importante nell'uomo è l'opera, è operare. L'uomo è autentico solo se è operante e partecipa così al divenire. I non-operanti sono coloro che rifuggono la tecnica (sola leva disponibile), che rifiutano di marchiare il quotidiano con il sigillo della tecnica, che cercano di sfuggire nell'arcaico e nel primitivo, nella marginalità (Marcuse) o nelle nevrosi (psicoanalisi!). Apologia della tecnica e rifiuto delle nostalgie arcaicizzanti sono bellamente i due segni del neo-destrismo autentico, cioè del neo-destrismo fayano. Escono direttamente da una attenta lettura dei lavori di Henri Lefèbvre.

Ne *Le manifeste différentialiste* troviamo altri paralleli tra il post-marxismo di Lefèbvre ed il neo-destrismo di Faye, e il primo ha indubbiamente fecondato il secondo: la critica dei processi di omogeneizzazione ed una perorazione a favore di potenze differenziali (che devono abbandonare le loro posizioni difensive per passare all'offensiva). L'omogeneizzazione repressivo-oppressiva è dominante, vincente, ma non viene definitivamente a capo di resistenze particolaristiche: queste impongono allora malgrado tutto una sorta di policentrismo, indotto dalla lotta planetaria per rinviare e che si tratta di consolidare. Se si pone fine a questa lotta, se il potere repressivo ed oppressore vince definitivamente, sarà la fine dell'analisi, il fallimento della azione, la fine della scoperta e della creazione.

Dalla sua lettura di *L'Etat dans le monde moderne*, Faye sembra aver tratto alcune altre idee-chiave, in particolare quella della mistificazione totale concomitante con l'omogeneizzazione planetaria, in cui ora viene esaltato lo Stato (da Hobbes allo stalinismo), ora lo si disconosce (da Cartesio alle illusioni del puro sapere), in cui il sesso, l'individuo, l'*élite*, la struttura (strutturalisti stereotipati), l'informazione sovrabbondante servono di volta in volta a mistificare il pubblico; in seguito l'idea che lo Stato non debba essere concepito come un completamento mortale, come una fine, ma ben piuttosto come un teatro ed un campo di battaglia. Lo Stato finirà ma ciò non significherà tuttavia la fine (del politico). Infine, di quest'opera Faye ha acquisito l'arringa di

Lefèbvre a favore del differenziale, cioè a favore di ciò che sfugge all'identità ripetitiva, a favore di ciò che produce invece di riprodurre, a favore di ciò che lotta contro l'entropia e lo spazio della morte, per la conquista di un'identità collettiva differenziale.

Questa lettura e questi incontri di Faye con Henri Lefèbvre sono interessanti a diverso titolo: possiamo dire retrospettivamente che una corrente sia indubbiamente passata tra i due uomini, certamente perché Lefèbvre era un ex-surrealista, capace di comprendere questa mescolanza instabile, ribollente e turbolenta rappresentata da Faye, in cui si mescolavano giustamente anarchismo critico diretto contro lo Stato abitudinario e ricorso all'autorità politica (carismatica) che rompe con il vigore delle sue decisioni la routine incapace di far fronte all'imprevisto, alla guerra o alla catastrofe. Se definiamo il percorso di Faye estetizzante (certamente una scorciatoia), la sua estetica non può essere che questa estetica del terrore definita da Karl Heinz Bohrer in cui la fusione di intuizionismo (in Faye bergsoniano) e di decisionismo (schmittiano) fa apparire la subitanità, l'avvenimento impreveduto ed improvvisato — ciò che Faye chiamava, nel solco di una certa scuola schmittiana, l'*Ernstfall* — come una manifestazione contemporaneamente vitale e catastrofica, essendo la vita e la storia un flusso ininterrotto di catastrofi, escludente ogni tranquillità. La lotta continua reclamata da Lefèbvre, la rivendicazione perpetua del differenziale per cui uomini e cose non restano fissi ed eleatici, il tempo autentico ma breve della subitanità, l'impreveduto o l'insolito rivendicati dai surrealisti e dai loro epigoni, lo *choc* dello stato d'urgenza considerato da Schmitt e Freund come essenziali, sono altrettanti concetti o visioni che confluiscono in questa sintesi fayana. La rendono inseparabile dai *corpus* dottrinali agitati a Parigi negli anni 60 e 70 e non permettono di arrivare ad una sorta di consustanzialità con il fascismo o l'estremodestrismo fantasmagorici che sono stati prelati alla sua nuova destra, dal momento in cui, spaventato da tante audacie filosofiche a destra, a sinistra e altrove dappertutto, il sistema ha cominciato ad esigere un tornare indietro, una riduzione ad un moralismo minimale, compito infamante cominciato da dei Bernard-Henry Lévy, dei Guy Konopnicki, dei Luc Ferry e degli Alain Renaut, preparanti così le piattitudini del nostro *political correctness*.

Resta da spiegare il nietzscheanesimo di Faye e riposizionarlo alla men peggio — per quanto ciò sia possibile — nel contesto del nietzscheanesimo francese degli anni 60/80. Che cosa distingue il suo nietzscheanesimo implicito (e talvolta esplicito) dal nietzscheanesimo professato altrove, all'Università francese, tra i filosofi indipendenti (persino marginali) o fra gli altri protagonisti della ND?

- Se il nietzscheanesimo dell'università era complesso, troppo complesso per essere maneggiato all'interno di associazioni di tipo metapolitico come il GRECE;
- se gli arabeschi, i meandri, i rizomi, le distribuzioni, le trasversalità, le multilinearità e i ritornelli di un filosofo nietzschiano originale e fecondo come Gilles Deleuze, per esempio, dispiegavano un vocabolario tanto originale quanto sorprendente, che restava però largamente incompreso al di fuori delle facoltà di filosofia nel momento di gloria della ND (tra i non filosofi avrebbero incontrato solo incomprendimento, anche all'università; in Italia Francesco Ingravalle ha avuto il merito di delineare un'eccellente vista d'insieme degli approcci nietzschiani, mettendo in evidenza l'apporto di Deleuze; cf. F. Ingravalle, *Nietzsche illuminista o illuminato? Guida alla lettura di Nietzsche attraverso Nietzsche*, Ed. di Ar, Padova, 1981);
- se i filosofi più a margine, meno accademici e solitari hanno lavorato a fondo sulle tematiche nietzschiane più circostanziali e nettamente meno politiche e meno metapoliticizzabili;
- se i frammenti, ora sparsi, ora concentrati, di eredità dell'estrema destra, trasposti spontaneamente nella metapolitica maldestra dei più modesti militanti di base degli inizi del

GRECE, concepivano un nietzschanesimo molto ieratico, glaciale e fisso, prendendo ingenuamente alla lettera il discorso del superuomo, e, soprattutto i suoi travestimenti attraverso la propaganda cinematografica anglosassone delle due guerre mondiali, in cui si mescolano luoghi comuni come l'*Hun*, la bestia bionda, la follia caricaturale di professori di genetica dalla smorfia nervosa e dai grossi occhiali e, infine, la boria attribuita agli ufficiali dei corpi franchi o delle truppe d'assalto;

- se il superomismo di Giorgio Locchi, in quanto nietzscheanesimo solidamente suffragato nei discorsi del GRECE, insisteva sul superamento degli *avatar* filosofici e scientifici dell'egualitarismo passivo e livellatore scaturito dal cristianesimo e trasformati in scienza nel solco del positivismo prima e del marxismo poi;

- se le tesi di Pierre Chassard sull'antiprovidenzialismo di Nietzsche, fatte proprie dal GRECE, mal cogliendo un'interpretazione originale del filosofo di Sils-Maria agli inizi degli anni 70, insistevano sull'impossibilità finale di creare un mondo compiuto, chiuso, senza più né vicissitudini né tragedia né effervescenza né conflittualità;

ebbene, il nietzscheanesimo personale di Faye si inscriverebbe piuttosto in questo spazio dai contorni sfocati, tra il serio ed il faceto, messo in evidenza da Alexis Philonenko, nel suo approccio all'opera di Nietzsche (A. Philonenko, *Nietzsche, Le Rire et le Tragique*, LGF, 1995).

Per Faye effettivamente la trama del mondo è fondamentalmente tragica, e resterà tale a scapito dei pii desideri espressi da cristiani, post-cristiani, giuridico-naturalisti, ecc.; seguendo il pensiero di Jules Monnerot, che ha creduto fermamente all'eterotelia — cioè che si raggiunge sempre un obiettivo differente da quello che ci si era posto nei propri sogni e nei propri progetti — Faye scrive e afferma senza posa che gli sforzi politici, le costruzioni istituzionali, gli sbarramenti eretti maldestramente dalle censure che vogliono evitare qualsiasi redistribuzione delle carte, finiranno sempre per essere spazzati via, ma, prima di questa meritata estinzione e di questa necessaria pulizia, le agitazioni, le collere, le esortazioni, le ammonizioni di coloro che vogliono che le stesse regole restino sempre in vigore, per i secoli dei secoli, devono suscitare il riso di tutti i realitari impertinenti che affermano e accettano il tragico, la finitezza di tutte le cose. In questo senso per Faye «*il riso è la potenza nuda, autenticamente proteiforme*», come lo definisce Philonenko, che aggiunge che in *Also sprach Zarathustra* il riso è anche «*la chiave che apre tutte le serrature*», precisamente perché permette di saltare tutti gli ostacoli che, in fondo, non sono ostacoli, di guardare attraverso le fessure o al di là di masse in apparenza monolitiche. Nietzsche concepisce il riso, non come una sostanza, ma come una funzione metacritica che rende possibile la vita (e la libera dai pesi e dagli anacronismi) e, con esse, aggiunge Philonenko, qualsivoglia autentica esistenza, nel senso in cui l'autenticità, qui, è sinonimo di pienezza e di folgorazione innovativa, mentre qualsiasi *routine*, per Faye persino qualsiasi tradizione, quando si cristallizza, è inautentica, priva di interesse. Da qui deriva il fascino che esercitavano su Faye le riflessioni post-nietzscheane di Heidegger sul triste mondo quotidiano della pubblica opinione e del *si* impersonale, allorquando gli scrittori francesi che hanno, ciascuno a modo suo, cantato le vie regali, non hanno per nulla influenzato le riflessioni del solo autentico pensatore originale della ND.

Nietzsche e, inconsciamente al suo seguito, Faye immaginavano un riso che, facendo sprofondare le colonne della civiltà (quella rigida, disincantata, che ci ha legati e ci impone l'*Aufklärung*, sempre più sovente con metodi polizieschi), avrebbe realizzato il superuomo, cioè il superamento della condizione umana troppo umana, imprigionata nelle trappole della legalità senza nessuna legittimità, nelle cellule dorate di una civiltà di abbondanza materiale e di lacune spirituali. È in questa critica della civiltà, non più veicolata dall'eros idilliaco e neo-pastorale del marcuse-rousseauismo, ma dal riso e dalla monelleria, che bisogna vedere un parallelo con una certa

rivoluzione conservatrice tedesca, che ricusa questa civiltà in nome dell'esperienza contemporaneamente traumatizzante ed esaltante dei soldati della prima guerra mondiale o in nome di una fede orientale, asiatica o russo-ortodossa, in apparenza modernizzata sotto gli orpelli del bolscevismo. La super-umanità nietscheo-fayana non è dunque una umanità impavida di gendarmi dai tratti rigidi, muscolosi e ieratici (salvo, notevole eccezione, certe vignette del suo fumetto dalle tematiche contestate, intitolato "Avant-Guerre"), non — conformemente al necessario contesto spazio-temporale —, un duplicato anacronistico del nazionalismo militaristico dei fratelli Jünger o di Schauwecker, non un fideismo tradizionalista tinto di orientalismo, bensì una superumanità spinta da una banda di gioiosi monelli creativi, impertinenti, fuori dalla norma. I portatori di civiltà, che hanno dimenticato il riso o lo hanno soffocato in loro, erigono idoli di carta, codici morali, convenzioni del tutto cerebrali, che sono giustamente quelle che obliterano e respingono questa *Lebenswelt*, questa evidenza immediata che solo il riso è capace di afferrare, di captare, di aprirne tutte le serrature. Questo impegno per salvare la *Lebenswelt* è il *leitmotiv* che permette di comprendere gli infatuamenti simultanei di Faye per Heidegger, Habermas, Monnerot, Freund, Schmitt, Jünger (quello de *L'Operaio*), Simmel e la sua sintesi personale tra tutti questi filosofi, politologi e sociologi, in apparenza molto diversi tra loro. Più tardi Michel Maffesoli diventerà indubbiamente l'universitario che costruirà un *corpus* forte vicino a questa visione fayana — folgorante, dionisiaca ed effervescente — a livello di una filosofia e di una sociologia pienamente riconosciute dall'università, in ambito francese come in ambito internazionale. Ecco ciò che bisognava dire, mi sembra, sul nietscheanesimo dionisiaco di Faye, che ha segnato così profondamente la ND con il suo sigillo. Faye è in effetti il pensatore che avrebbe potuto, se avesse elaborato e rielaborato le proprie intuizioni secondo i criteri del percorso accademico, diventare un filosofo tra Freund e Maffesoli, cioè un filosofo che tiene conto degli imperativi inevitabili del politico ma senza assolutizzare questi imperativi, lasciando sempre le porte ampiamente aperte alle manifestazioni della vita (della *Lebenswelt*). Se Freund, fedele in ciò a Carl Schmitt, non perde troppo tempo ad appesantirsi su formicolii, eruzioni, infatuazioni che potrebbero mille e una volta creare il pretesto ad un occasionalismo, Maffesoli va talvolta troppo lontano, ci sembra, quando sopravvaluta fenomeni di periferia, come le tribù metropolitane, pur annunciando una sorta di fine del politico nel dionisiaco. Faye, che ha abbandonato la sfera seria del politico, avrebbe potuto costituire questa giunzione tra Freund e Maffesoli (che fu discepolo del politologo alsaziano), nella misura in cui, per lui, il politico non deve intervenire che in caso di *Ernstfall* (di situazione pericolosa, eccezionale), dileguandosi non appena svanisce il pericolo. In ciò, «*il politico va e viene tra imperium ed anarchia*», come sottolineato da Christiane Pigacé, anch'essa discepola di Freund, nel corso della prima Université d'été della FACE nel luglio 1993.

Questo nietscheanesimo tra il serio ed il faceto, scommessa per la potenza nuda e la funzione metacritica, era peraltro difficile da comprendere — non tanto tra i giovani militanti del GRECE, affascinati da questa foga, quanto piuttosto tra i santoni di questo movimento, tra gli alti vertici, dove non brillava alcun tipo di sole, dove non regnava nessun calore, ma un umore bisbetico sputava in continuazione miasmi tanto malsani quanto indefinibili in un'atmosfera già carica di volute nauseabonde di nicotina, in cui un aspetto sempre sconfitto, un broncio eruttante senza soluzione di continuità l'insulto gratuito, rivelava, in effetti, a chi era abbastanza lucido per poterlo vedere, una parodia fondamentale che Nietzsche avrebbe copiosamente canzonato. Le piccole vanità di un certo *guru* non tolleravano minimamente lo sviluppo di una metacritica centrata sul «*folle riso liberatorio*», che comincia sempre con una sana capacità di autoderisione. Quanto a Faye, non esitava mai a mettersi in mostra, a divertirsi delle proprie immagini, dei propri fantasmi, gusti, delle sue proprie frasi che spingeva all'assurdo per essere sicuro che non si ingarbugliassero mai in una *impasse* intellettuale. In effetti, per rimettersi in questione bisogna essere capaci di rimuginare fino all'assurdo ogni idea sviluppata, essere capaci di accorgersi ad ogni istante del carattere derisorio delle proprie vanità o dei propri fantasmi, del carattere ridicolo dei piccoli camuffamenti che si mettono in atto nella folle speranza di piacere un giorno alla platea, di avere

una immagine irreprensibile tra i media del sistema per uccidere i popoli, la qual cosa indica finalmente che non ci si preoccupa minimamente di questi popoli, a scapito dei discorsi tenuti per far colpo sulla platea. Questo esercizio di autoderisione non è mai stato possibile al vertice del GRECE, che pretendeva evidentemente di essere non il GRECE, ma soltanto un posto base fortuito e scollegato da una vaga strategia personale di entrata tra i media e di partecipazione ai dibattiti (?) della Parigi-che-conta. Ragion per cui la macchina, posta in essere da qualche compilatore che allineava citazioni e referenze nella sola speranza di farsi valere, ha finito, da qualche parte, per girare a vuoto.

Infine, questo nietzscheanesimo del riso resta alla base del processo di avanzata del Faye post-grecista: dopo il lancio del giornale “J’ai tout compris” (1987-88) — che mescolava ironia graffiante, satira caustica, messaggio politico e penna sapiente — fino alle trasmissioni di Skyrock, con le *enooooormi* burle, o, ancora, le buffissime inchieste de l’“Echo des Savannes” o anche di “Paris-Match”, in cui abbiamo visto Faye nel ruolo del “Professor Kervous”, amico di un Bill Clinton di fresca nomina alla Casa Bianca, un Kervous dal look sessantottino affiancato dalla brillante segretaria britannica “Mary Patch” (!!), che si presenta da donne e uomini politici francesi per domandare loro, a nome del “Presidente Bill Clinton”, se sono pronti a porre la loro candidatura a “Segretario di Stato agli affari europei” nella nuova “amministrazione” americana... Ma questa pratica della “teoria metacritico-metapolitica” della ND fayana è un’altra storia, che non ha esattamente posto in questa introduzione.

II.

Ma perché questo Guillaume Faye, il cui carisma era innegabile, è stato cacciato dal gruppo a cui aveva dato un’autentica spina dorsale? Emblematico, il suo allontanamento prova che la logica interna del movimento GRECE è stata e resta una logica di esautorazione. Nel corso della sua storia, questo movimento ha escluso più quadri di quanti non ne abbia reclutati! Spiriti paranoici ne deducono che questa strategia di esclusioni successive è stata applicata *su richiesta*, per impedire alla Francia di sviluppare un’ideologia radicalmente critica nei riguardi degli anacronismi repubblicani, illuministi, giuridici e amministrativi che portano questo paese all’inacidimento intellettuale e alla pietrificazione istituzionale, di modo che nessuna corrente di opinione sufficientemente importante reclami riforme profonde o articoli le condizioni per una seconda rivoluzione francese che spazzerebbe la borghesia rivoluzionaria istituzionalizzata, i suoi club di ispirazione illuminista ed i suoi funzionari onnipotenti, come i prefetti che governano 95 dipartimenti senza essere eletti, in flagrante contraddizione coi principi democratici dell’Unione Europea! La tesi del *su richiesta* viene evocata dal professore messicano Santiago Ballesteros Walsh, senza che io possa avallarne la dimostrazione... Effettivamente nulla può direttamente dimostrare la tesi di Ballesteros Walsh, ma questo non deve impedirci di constatare che in quasi trent’anni di esistenza la ND parigina non ha proposto nessuna riforma coerente delle istituzioni francesi, non ha approfondito il regionalismo, che sarebbe potuto servire da leva ad una contestazione globale del sistema giacobino, direttamente ispirato dai Lumi, né alcun progetto di riforma economica, sulla base del partecipazionismo gollista, delle tesi di François Perroux o degli eterodossi del pensiero economico. Questa omissione, questo rifiuto persistente a non abordare tali soggetti, sono perlomeno bizzarri, financo molto sospetti. Faye non ha mai smesso di

reclamare l'inclusione di simili passi nel *corpus* della ND. È questa la reale ragione del suo allontanamento? Come di quello di tutti gli altri esclusi?

Nelle discussioni tra ex membri del GRECE vengono evocate sovente altre due bizzarre strategie: quella della bollatura e quella della denigrazione.

La strategia della bollatura consiste nell'attrarre intellettuali nel solco della ND affinché ne siano per sempre marchiati e siano così impediti a proseguire le loro ricerche. La strategia della denigrazione consiste nello spingere i militanti gli uni contro gli altri, a descriverli come idioti o come pazzi al fine di contrastare preventivamente qualsiasi collaborazione autonoma tra di loro, al di là di qualsiasi controllo della centrale. Così, per esempio, a tale editore indipendente verrà detto che "Steuckers (o Faye o Battarra ecc.) è un pazzo pericoloso, addirittura un terrorista nazi-trotskyista e nazionalrivoluzionario, degno erede della *narodnaia volia* russa (d'altro canto, nevrero, il suo giornale si chiama "Vouloir"...)", affinché non accetti manoscritti di questa sottospecie di Netchaïev di Steuckers, ma, di questo stesso buon editore, venti minuti dopo, la stessa persona dirà a Steuckers, "è un dolce cretino ingarbugliato in tutte le sette ruraliste *völkisch* più strampalate", questo per non fargli presentare alcun manoscritto...

Mi sembra utile, dietro richiesta di alcuni esclusi notori e di alcuni ex quadri del GRECE, piombati nell'amarezza dopo il fallimento del loro riformismo costruttivo all'interno del movimento in cui militavano, di abbozzare un quadro riepilogativo di questa successione ininterrotta di evizioni, insistendo in modo particolare su quella di Faye.

Vivendo e lavorando molto vicino al centro, anche se non conosceva gli autentici comandatari dell'impresa, così come nessun altro membro o altro quadro, Faye non è stato sufficientemente attento alla fragilità della propria posizione; è stato ingenuo e fiducioso, era estraneo a questo ambiente, veniva da fuori. Non è mai stato integrato dai pretesi iniziati, è stato sempre considerato come un limone da spremere. L'indice più significativo di questa non-appartenenza al nocciolo di base è la mediocrità del salario percepito da Faye. Continuo a non capire come abbia potuto avere la debolezza di accontentarsi di una tale situazione. E di aver commesso due errori:

a. Aver avuto troppa fiducia nel proprio carisma, aver sovente lavorato troppo velocemente, per folgorazioni, individualmente, non corredando sempre i testi con adeguate referenze per dar loro peso. L'ideale sarebbe stato un Faye spalleggiato da un'*équipe*, che avrebbe potuto esplorare per lui l'universo delle biblioteche, trasmettere bibliografie, riassumere libri, avrebbe potuto partecipare in sua vece a conferenze universitarie e politiche ecc. Faye non si è circondato di persone capaci di sostituirlo in certi lavori. A medio termine, questa sarà la sua perdita;

b. Di poi, Faye non si è dotato di uno strumento personale ed autonomo, per esempio un circolo o una rivista, che gli avrebbe potuto fornire una via d'uscita, per far ripartire la sua azione riacciuffando il suo pubblico, reclutato nell'ambito del GRECE. Faye non ha organizzato la sua rete di relazioni, né intrattenuto rapporti stabili con le personalità che è venuto incontrando nel corso delle sue numerose peripezie. Dopo la sua espulsione Faye si è ritrovato da solo, senza schedario, senza tribuna, senza risorse. La sua ricerca intellettuale ha dovuto fermarsi. L'ABC del quadro insegna che bisogna, in qualsiasi circostanza, prepararsi una via d'uscita, cadere sempre in piedi in caso di espulsione, reinnescare la dinamica in completa autonomia, se occorre anche contro i propri ex compagni.

Queste riflessioni su Faye ci obbligano a ritracciare la cronologia del suo itinerario grecista. Questo itinerario, scrive Taguieff (op. cit.), comincia nell'ambito del Cercle Vilfredo Pareto, dominato dalla personalità di Yvan Blot (alias Michel Norey), oggi deputato europeo per il FN

francese. Faye, che lavorava allora per l'industria automobilistica, vi apprende le tecniche di oratore, spinto da un ex militante della destra radicale francese, che aveva abbandonato qualsivoglia militanza. Incontestabilmente Faye è un buon allievo. Cosa che potei constatare quando lo incontrai per la prima volta a Bruxelles nel 1976, in una sala dell'Hotel Ramada, Chaussée de Charleroi, quando pronunciò un focoso discorso su "l'Europa, colonia degli Stati Uniti". Velocemente, sulla scia di Giorgio Locchi che aveva composto un numero di "Nouvelle école" per stigmatizzare il colpo di mano americano sull'Europa e per mettere in evidenza le differenze radicali tra il mentale europeo ed il mentale americano, Faye si innesta su questo antiamericanesimo solidamente suffragato dal filosofo italiano e rompe definitivamente con tutte le tradizioni occidentaliste della destra francese, ivi comprese quelle di certi superstiti di Europe Action, il movimento attivista degli anni 60, in cui si era fatto le ossa un buon numero di quadri del GRECE delle origini.

Nel 1977-78 avviene una prima rottura all'interno della ND, ancora poco conosciuta dal grande pubblico. Da una parte Yvan Blot, Jean-Yves Le Gallou ed alcuni altri fondano il "Club de l'Horloge", la cui strategia sarà quella di fare investimenti nell'ambiente politico, professionale (essenzialmente patronati) e delle Grandes Ecoles di Parigi (ENA ecc.), mentre Alain de Benoist scommette su una lotta di idee, sulla stampa ed i media in generale. Il Club dell'Horloge opera scelte liberali o nazional-liberali. Alain de Benoist ha il merito di restare al di qua di questo cammino verso la rispettabilità, che peraltro annuncia il ritorno del liberalismo nei dibattiti degli anni 80, ma non propone nessuna alternativa coerente e strutturata al giscardismo e agli elementi di social-democrazia che compenetrano la società francese, dopo la scomparsa di De Gaulle. Faye rifiuta la logica liberale, in nome delle argomentazioni da lui difese sulle colonne dei "Cahiers du Cercle Vilfredo Pareto". Pensa che le sue idee stataliste, autarchiche e regali non possano essere difese dalla tribuna del Club de l'Horloge e resta con de Benoist nel GRECE. Le sue motivazioni sono dunque puramente ideologiche. La sua scelta non è dettata da interessi materiali o da opportunità professionali.

Nel GRECE entra allora in scena Philippe Marceau e lo ristruttura con una temibile efficacia. Grazie alla sua dedizione e alla sua generosità, Faye trova un inquadramento solido, su misura. Marceau imbriglia il focoso cavallo Faye, cura che sia pagato convenientemente. Faye darà il meglio di sé tra il 1978 ed il 1982, periodo in cui beneficerà della rigorosa organizzazione imposta da Marceau. Inoltre il GRECE in questo periodo segna diversi punti: fonda le edizioni Copernic nel 1978 (che falliranno pietosamente nel 1981), si inserisce nella redazione del "Figaro Magazine" di Louis Pauwels. Faye ne è sedotto, insieme a molti altri, fra cui annovero me stesso. Pensa che l'avvenire sia nella metapolitica. In quel momento della storia del movimento, lo crede anche Marceau.

Alla fine del 1981, a dispetto del discorso anti-americano ed anti-liberale ufficiale, Alain de Benoist sviluppa una strategia personale, cercando, senza dubbio, di riprendere il Club de l'Horloge in velocità. Sarà l'avventura di "Alternative libérale", ambizioso progetto di organizzare una gigantesca conferenza a Parigi, con l'appoggio del "Figaro Magazine". Questa conferenza avrebbe dovuto riunire tutti i teorici francesi del liberalismo politico ed economico, fra cui Raymond Aron e gli omologhi e mentori americani, tra cui i Chicago Boys ecc. Al centro di questo areopago avrebbe dovuto inserirsi Alain de Benoist *himself*. Allarmati da qualche cosciente giornalista, numerosi partecipanti previdenti rifiutano di prendere la parola se il nazi (?) de Benoist sale in cattedra. Le spese sopportate sono tali che gli organizzatori e i comandatari non possono più far marcia indietro: Alain de Benoist viene espulso. La conferenza ha luogo. Il "Figaro Magazine" ne fa l'eco. Ma "Alternative libérale" cessa di esistere all'indomani della manifestazione. Questa piccola avventura la dice lunga sulla sincerità del *leader* della ND: per diventare importante si sarebbe prestato a liquidare il suo anti-liberalismo, il suo anti-americanesimo, a mettere in un canto

il suo europeismo o le sue posizioni neogolliste, la sua germanofilia ed il suo culto della rivoluzione conservatrice. Io ricordo un Faye molto scettico e dubbioso all'epoca... Mi sembrava scombussolato, lui, l'onest'uomo, che aveva sempre seguito le proprie idee piuttosto che le opportunità politiche o mediatiche... Scombussolato di constatare che altri erano disposti a dire oggi o domani tutto il contrario di ciò che avevano sempre affermato, per una poltroncina, una opportunità oppure per seguire una moda (parigina).

Nel gennaio 1982, esce un numero di "Eléments" intitolato "Mourir pour Gdansk?". Alain de Benoist vi rifiuta la logica occidentale (mentre era pronto a sacrificarsi un mesetto prima!!!), si oppone ai massimalisti della NATO che si inquietano della salita al potere di Jaruzelski in Polonia, distrugge il mito del nemico sovietico, afferma che il sistema sovietico — che peraltro non avalla — è meno pericoloso per la cultura europea delle mode e dei film americani, conduce in effetti una guerra preventiva contro il reaganismo che è appena arrivato alla Casa Bianca. Questo antioccidentalismo, ben costruito e coraggioso, provoca la collera di Raymond Bourguine, direttore di "Valeurs actuelles" e di "Spectacle du monde", un settimanale ed un mensile a cui Alain de Benoist ha collaborato quando era alle prime armi e da cui è derivata la maggior parte dei capitoli di *Vu de droite*. Alain de Benoist viene cacciato dalla redazione. È il primo grosso fallimento del GRECE. Ma Alain de Benoist mantiene la sua rubrica delle idee su "Figaro Magazine" (che comunque perderà qualche mese più tardi).

Philippe Marceau vede che la situazione si degrada. Ottimo uomo d'affari, constata che i suoi investimenti nel GRECE non hanno dato i frutti promessi; il suo sforzo finanziario è stato troppo importante per i magri risultati ottenuti. Stima verosimilmente che i fallimenti successivi che il movimento ha appena incassato, siano di cattivo augurio (fallimento di Copernic, fiasco di "Alternative libérale", allontanamento dagli organi di stampa di Bourguine, posizione barcollante del GRECE al "Figaro Magazine", scarsa attenzione dei media, accanimento degli avversari ecc.). Marceau si rende conto di non aver cancellato le tare del GRECE (decisionisti in retroscena, cattiva gestione dei fondi, fantasie e strategie personali, incapacità di seguire una linea precisa, variazioni ideologiche sull'onda delle mode ecc.). Constata che libri che qualcuno aveva promesso di scrivere non sono stati scritti, che il denaro previsto serve a tappare altri buchi, ecc. Ne trae la conclusione che la metapolitica sia un insuccesso. Tenta, a partire dalla rete e dagli indirizzari del GRECE, di mettere in piedi dei *fora* regionali, chiamati ad organizzare l'opposizione contro Mitterrand e i socialisti che hanno appena preso il potere con le elezioni di maggio e giugno 1981. Per opporsi ai socialisti ed ai sessantottini che accedono ai posti di comando della società francese, occorre una rete di club politici. Marceau pensa che il futuro sia lì. Ma le carte che gioca nell'ambiente della destra gollista non portano a nulla. Marceau deve sciogliere i *fora* regionali. Lascia la scena. Il GRECE perde la buona carta che aveva: un organizzatore temibile e un mecenate che non contava mai i suoi regali. *Exit* Marceau. *Exit* il rigore e la disciplina d'apparato. Marceau si ritroverà due anni dopo nel partito di Le Pen, dove la sua generosità ed il suo senso del lavoro potranno offrire il meglio di sé.

Andandosene quest'uomo eccezionale, onesto e scrupoloso, Faye è destabilizzato. Perde protezione e garanzia. Non ha seguito Marceau; anti-liberale, poco attratto dagli ambienti politici conservatori a lato o all'interno del RPR, Faye crede ancora alla metapolitica. Lo fanno su. Gli fanno balenare un ritorno alla situazione del 1978: nuova casa editrice, creazione di un nuovo settimanale ecc. All'inizio del 1983 Faye, solamente con qualche amico, anima, nello spazio di otto mesi, tre brillanti giornate del suo CRMC (Collettivo di Riflessione sul Mondo Contemporaneo). Ma, dopo queste tre giornate di eccezionale livello intellettuale, il CRMC sparisce, e Faye non riesce a conservare questo circolo che avrebbe potuto fornirgli una piena autonomia. Tra il 1982 ed il 1985 partecipa alle "Conferenze di Atene", organizzate dal rettore dell'Università della capitale greca, Jason Hadjidinas, che decederà prematuramente dopo averlo

spronato a riprendere gli studi e a chiedere un dottorato. Tiene corsi di sociologia della sessualità all'Università di Besançon. Nel 1985, all'Università di Mons, prende la parola ad una importante conferenza euro-araba, a cui incontestabilmente dà un tono, seducendo con il suo talento di oratore Padre Michel Lelong, rappresentante del Vaticano per questa iniziativa lanciata dal Prof. Safar! All'indomani di questa conferenza alcune decine di quadri del GRECE si riuniscono per tentare un rinnovamento, fondando l'IEAL (Istituto Europeo di Arti e Lettere), che, sfortunatamente, non avrà avvenire. Ma dopo la morte di Jason Hadjidinas, che lo incoraggiava paternamente e cercava invano di correggere le sue snervanti ingenuità, Faye è sempre più isolato. Non partecipa più a grandi conferenze, né in Francia né altrove. Sotto lo pseudonimo di Gérald Fouchet redige eccellenti articoli ed eccezionali servizi in "Magazine Hebdo", un *news* diretto da Alain Lefèbvre. Ma "Magazine Hebdo", soffocato dai pubblicitari ostili alla ND, deve cessare le pubblicazioni. Faye non ha più altri introiti che il suo magro salario di permanente del GRECE. Gli anni '86 ed '87 sono per lui degli anni di impantanamento. Una propaganda perfidamente orchestrata lo descrive in tutta Europa come un esaltato, un pazzo ed un drogato. Chiacchiere che ho personalmente, con mio grande stupore, sentito da Armin Mohler nel giugno 1984. Dappertutto avevano diffuso la leggenda di un Faye un po' tarato e, soprattutto, pasticcione, di cui si dovevano riscrivere gli articoli...

Appena prima della conferenza di Mons e la scomparsa del Rettore Hadjidinas, il Segretario Generale del GRECE del momento, Jean-Claude Cariou, ragazzo devoto fin quasi alla santità, tenta di salvare capra e cavoli. Sa, perché organizza, dal suo ufficio di Parigi, il programma delle conferenze, degli incontri e delle altre iniziative del movimento in provincia, che, senza Faye, il GRECE è condannato all'inaridimento. Ma Faye è personalmente paralizzato dal salario insignificante che percepisce come un'elemosina, come l'osso che si getta ad un cane randagio, dopo la partenza del generoso Marceau. Cariou suggerisce un rinnovamento del movimento, che implica:

- a) il pagamento di un salario decente a Faye (rifiutato dai nuovi mecenati, due marcantoni, semianalfabeti, ma incommensurabilmente pretenziosi); questo suggerimento di Cariou mostra quanto Faye fosse dipendente ed assistito (rimprovero che gli è stato più volte mosso). C'è in questo una lezione da trarre da parte di tutti i giovani candidati alla lotta metapolitica;
- b) un rimaneggiamento generale dei salari ed un controllo dei conti da parte di un ufficio regolarmente eletto;
- c) una definitiva contestazione del potere occulto, cioè la trasparenza;
- d) un ringiovanimento del movimento.

Qualche giorno dopo aver formulato queste ragionevoli proposte, Cariou viene espulso, dopo una messa in scena grottesca, in cui è costretto a comparire davanti ad una specie di tribunale riunito di corsa, composto da lacchè totalmente analfabeti capaci solo di urlare slogan imparati a memoria e ignoranti, beninteso, di tutte le sottigliezze della lotta metapolitica e delle idee che il loro movimento avrebbe dovuto difendere. Là si è mostrata in piena luce tutta la dimensione parodistica dell'avventura parigina della ND. L'idea strampalata di comporre un tribunale di questo genere dimostra che le pretese filosofiche di questa sfilza di individui immaturi non erano che un'illusione. La testimonianza scritta che ne lascia Cariou in una lettera è eloquente: mentre questi Fouquier-Tinville da operetta vociferavano ed eruttavano, Alain de Benoist, livido, in uno stato di ipernervosismo pietoso, si impappinava da solo nel suo ufficio adiacente, aspettando la fine della commedia. Tutto ciò terminato, il pontefice usciva dal suo antro per venire a balbettare alla vittima: "non tirare una bordata contro di me", ripetendo questa ingiunzione tre o quattro volte di

seguito, col terrore che gli torceva i visceri. Meccanicamente. Pietosamente. Con un rimorso nella voce che non sarà che passeggero, come tutti i suoi rimorsi. Il torto di Cariou è stato quello di non scoppiare a ridere davanti a quei buffoni, di salutare ed andarsene, punteggiando la sua uscita di ricami omerici e di lasciare quei miserabili saltimbanchi a terra, senza altra forma di processo. Semplicemente facendo loro intravedere, non fosse che per un breve istante, i loro limiti, quanto erano derelitti. E anche di non aver raccontato la sua disavventura in uno scritto che avremmo avuto il piacere di diffondere. Questa negligenza ha permesso agli analfabeti di controllare il movimento e di fare e disfare i quadri a seconda degli umori dei loro esigui cervelli. Triste involuzione.

Dopo Cariou, Gilbert Sincyr tenterà di rimettere ordine nella baracca. Ma poiché Faye cominciava a protestare e poiché Alain de Benoist aveva imposto la presenza del neonazista Olivier Mathieu nel circolo “Etudes et Recherches”, solo appannaggio del Faye nel GRECE, Gilbert Sincyr lascerà velocemente il posto, disgustato a sua volta. L’Université d’été 1986 è un fiasco, volge alla commedia sotto la guida dell’inenarrabile Mathieu, l’uomo del momento di Alain de Benoist. La conferenza del novembre 1986 raccoglie poche adesioni. Marco Tarchi (animatore della ND italiana) ed io veniamo chiamati alla riscossa per dare spessore a questa conferenza, in cui Faye pronuncia un discorso che rivela il suo disappunto ed il suo rancore. Alain de Benoist, benché così attento alla propria rispettabilità, aveva all’epoca l’arte di scegliersi dei collaboratori molto singolari. Questo aneddoto tradisce in modo particolarmente esemplare l’atmosfera di fanciullaggine para-militare, di caporalismo e d’isteria nazistica regnante in questo ambiente che si riteneva strettamente intellettuale.

Nel 1987 Faye taglia definitivamente tutti i ponti che ancora l’uniscono al GRECE. Nel maggio dello stesso anno redige un proclama (allegato a questo testo), in cui traccia serenamente il bilancio del suo impegno. Questo testo è impregnato di una grande saggezza che contraddice tutte le dicerie fatte su Faye, che lo descrivono come pazzo, alcolista e drogato. A Bruxelles, dalla tribuna del GRESPE di Rogelio Pete, nel settembre 1987, in un lussuoso salone del prestigioso Hotel Métropole, tiene la sua ultima conferenza nell’ambito della ND. Tema: l’ideologia morbida. Molto calmo e molto metodico, ci descrisse i meccanismi della lingua di cotone (Huyghe) ed il totalitarismo morbido preparato da questo linguaggio edulcorato, annunciatore della nostra attuale *political correctness*. Peccato fosse arrivato al Métropole scortato dal sulfureo Mathieu, che non poté esimersi dal parlare di «sole nero inscritto in un cerchio bianco su fondo rosso». Tipo di slittamento lirico che il suo capo aveva certamente apprezzato in privato prima di assumerlo... Aver invitato Faye mi è costato un bel po’ di ingiurie telefoniche da parte di un militante incondizionato del GRECE, riorganizzato dagli analfabeti che avevano espulso Cariou... Senza dubbio intimidazioni a comando. Che non hanno sortito alcun effetto.

Nel 1987 il medievista Pierre Vial lascia a sua volta il GRECE per diventare un personaggio in vista del FN, privando le riviste del movimento metapolitico di un soffio storico, che non recupereranno più. In seguito a questo abbandono la collaborazione di Jean Mabire si fa sempre più rarefatta fino a sparire definitivamente, privando il movimento di testi di rara lucidità letteraria. Mabire offrirà i suoi articoli e i suoi ritratti di scrittori a “National Hebdo”, arricchendo questo foglio politico e polemico di miniature letterarie, raffinate e pertinenti.

Ecco dunque la cronologia dell'espulsione più spettacolare nella storia della ND. Ma ci sono stati degli altri abbandoni forzati, come quello di Giorgio Locchi, espulso nel 1979, con lui il movimento è stato privato del giudizio filosofico sicuro che gli aveva fornito la spina dorsale concettuale. In seguito c'è stata la mancata integrazione di Ange Sampieru, brillante giurista, costituzionalista ed economista, uomo delle *grandes écoles*, statista e critico pertinente del liberalismo. Poi il fuoco di sbarramento contro Thierry Mudry e Christiane Pigacé, che ha impedito l'irruzione di una storia alternativa, autenticamente incentrata sulla popolazione ed il contadino, e di una filosofia politica che attinge direttamente a Julien Freund. Nel 1990 abbiamo assistito all'allontanamento del giovane Hugues Rondeau, animatore di Nouvelle Droite Jeunesse, che aveva richiesto il mio ritorno. Molto colto, Rondeau veniva dal gollismo, aveva un gusto letterario ben preciso, un senso dei valori e dell'estetica che non derivava dalle abituali manie delle destre parigine. Dopo venne il mio turno, nel 1992, in seguito a delle messe in scena che non descriverò per carità. Infine, nel 1993, Guillaume d'Erèbe viene a sua volta gettato come uno straccio, privando il movimento di un filosofo e di un politologo raffinato, buon conoscitore di Althusser, di Spinoza, delle eterodossie economiche, di Perroux e di Carl Schmitt. Il pasticcio è immenso. La ND si è indebolita. La ND non ha integrato nessuno. Muore lentamente di attrito; sopravvive soltanto per lo sfavillio del suo passato (1978-1982). Sopravvive per l'eccellenza degli scritti degli esclusi, quali che siano, peraltro, le loro differenze personali o le loro posizioni intellettuali (Faye, Sampieru, Locchi, Vial, Mabire...), per i residui di organizzazione (Marceau) e di gentilezza (Cariou), seminati da autentici militanti. Questo ci permette di dire che la comunità, concetto di cui si è sempre ammantato il GRECE, vive solamente fra gli esclusi. La vera comunità ND è al di fuori della struttura che vivacchia, ed in cui rimescolano nient'altro che i suoi affossatori.

Un osservatore imparziale dei movimenti politici francesi mi diceva che la ND è tipicamente parigina, nel senso che Action Française, il movimento surrealista raccolto intorno a Breton e i comunisti francesi hanno vissuto, anche loro, lunghe successioni di espulsioni. Si direbbe che esista un modello parigino di espulsione patologica che viene imitato da tutti, anche inconsciamente. La ND non sfuggirebbe dunque alla regola.

Conclusione: queste espulsioni lasciano molta amarezza, lasciano la sensazione di essere stati ingannati, raggirati da un qualche magliaro, di essersi infognati in una brutta commedia. La ND, nei suoi discorsi anti-cristiani, irrideva il precetto evangelico che consiste nel porgere la guancia destra quando si viene percossi sulla guancia sinistra. Non accettiamo dunque come una benedizione l'ingiustizia, nella speranza di ottenere il paradiso o un posticino in un GRECE chiamato a resurrezione. Bisogna presentare la fattura, quella di Faye, di Cariou e, soprattutto, quella di Marceau. Bisogna oramai far pagare il conto a quelli che hanno deliberatamente, per considerazioni di ordine personale o per interessi bassamente materiali, spezzato lo slancio della ND, spezzato lo slancio e lo sfolgorio di Faye, ucciso ancora nell'uovo questo habermassismo affermatore. Bisogna costruire. Costruire ciò che Faye non ha avuto modo di costruire. Restare fedeli, indissolubilmente fedeli alla sua memoria, alle sue idee, al suo impegno di un tempo. Ecco perché siamo sempre qui. Sempre con le nostre buone azioni. In testa l'adagio di Guillaume d'Orange, detto il Taciturno: «Non è assolutamente necessario sperare per intraprendere, né riuscire per perseverare».

Robert Steuckers

Prologo

l'aeroporto di Francoforte, sepolto nello spessore del cemento, da qualche parte tra il *parking* e il *business center* sotterraneo, è stato costruito un *night club*. Sotto l'aeroporto di Johannesburg, c'è un *night* esattamente uguale. A Oslo, ancora lo stesso. Idem a Tokyo e a Chicago. Ben presto, a Nairobi, Atene, Roma, Rio de Janeiro...

In questo stesso *night club*, si sente ovunque la stessa musica, suonata sugli stessi giradischi, scientificamente selezionata dagli stessi *music marketers*.

Risaliamo in superficie: nelle grandi città mondiali e progressivamente nelle province e campagne attigue, il paesaggio si trasforma. Il viaggiatore planetario è sempre meno spaesato: ritrova dappertutto gli stessi blocchi di vetro e di acciaio. La gente è vestita con gli stessi *jeans*, con gli stessi *anorak*. Le stesse auto solcano le stesse strade costellate dagli stessi *shopping centers*, in cui si trovano approssimativamente gli stessi prodotti.

Nelle cellule abitative individuali, siete accolti dalla televisione. Evidentemente le trasmissioni in certa misura cambiano, di città mondiale in città mondiale. Ma presto il programma «*Time-Life*», diffuso tramite satelliti geostazionari, unificherà tutto ciò. Seduto davanti al video qualcuno legge un giornale. No, in realtà non legge. Si limita a guardare le figure di un fumetto. È *Mickey Mouse*. Egli chiude la rivista, vi guarda: è giapponese, norvegese, italiano o francese. Non ha importanza. Vi spiega, con voce mielata, in *basic english*, con un accento senza provenienza, che è di nazionalità occidentale e che ricerca la felicità. Ha due figli, un maschio e una femmina. Questi, da parte loro, hanno l'aria di annoiarsi terribilmente. La ragazza canticchia *slogan* pubblicitari. Il figlio, un po' inebetito, tamburella su di un *football* elettronico.

Uscite dalla cellula; attraversate il praticello (ne avete visto uno identico, ieri, attorno alla stessa abitazione, a diecimila chilometri da qui). Salite nella Toyota che avete preso in affitto (ieri ne avevate una uguale). Accendete la radio: trasmette musica. La stessa del *night-club*. La vostra memoria, macchina meravigliosa, ha adesso rammentato ogni nota. La musica s'interrompe: *slogan* pubblicitario. Toh, è lo stesso di poc'anzi; ma è anche lo stesso dell'altro ieri, quando, in un *Holiday Inn*, avevate acceso la televisione di camera vostra. Ma, di fatto, cosa dice la *réclame*? Si tratta di un libro. Il titolo vi ricorda qualcosa: una storia d'amore che si svolge durante una catastrofe. Riflettete, pochi secondi al massimo; ma i vostri neuroni non hanno bisogno di funzionare, giacché siete proprio appena passati davanti ad un cinema, la cui insegna reca esattamente lo stesso titolo del libro. Ci siamo: le immagini delle locandine hanno stimolato il vostro cervello: questo film l'avete visto, quattro giorni fa, molto lontano da qui, a ... per farla breve, in

un'altra città, in un altro paese, il che non ha dopotutto molta importanza. Ma di che cosa parlava il film? È stupido non ricordarsene: vi torna ora in mente che l'avete visto una seconda volta sull'aereo che vi ha portato qui. Poco importa: era un film americano che raccontava grosso modo una storia d'amore e di catastrofe, esattamente ciò che ha detto la pubblicità.

D'altronde, la musica della pubblicità — questo ve lo ricordate — è la stessa che ritmava il film, evidentemente, la stessa della discoteca, l'altra sera a ..., poco importa. Istruttivo, questo giro del mondo che vi ha pagato la vostra società, la X.X.X. & Co., per visitare i suoi clienti sparsi per il mondo.

Potreste risvegliarvi; tutto questo potrebbe essere un incubo; ma ha già smesso di essere un sogno. In Africa le ultime comunità tribali sono in via di estinzione. In America latina, nelle *favelas* prodotte dall'ordine mercantile occidentale, i giovani dimenticano a tutta velocità la cultura ancestrale. Nelle campagne europee, le balere assomigliano sempre più ai locali della Rive Gauche.

Ma voi non siete reazionari. Le contadinelle infiocchettate e le rudi parlate locali non sono eterne. Bisogna stare dalla parte del mondo moderno. Ma quale mondo moderno? Dov'è finita la modernità? I sogni futuristi sono svaniti. La televisione, la sicurezza sociale, i diritti dell'uomo, l'imbottigliamento sulla deviazione A86, le false travi in formica, il mini-stereo a credito, è dunque questo il mondo moderno? Abbiamo smesso di voler andare sulla luna. Se avete la fortuna di non essere disoccupato, tutto attorno a voi trasuda *comfort*. Il *comfort*... è confortevole evidentemente, ma non è esaltante. Questo mondo moderno, non lo trovate un po' noioso? Ma per distrarvi c'è sempre il cinema e la televisione. Qui, diventa appassionante il mondo moderno. La tecnica dà tutta la misura di sé; partiamo all'avventura nei pianeti con gli incrociatori dello spazio. Ma sapete bene che tutto ciò non esiste, che tutto ciò non è che un simulacro. Sì, è proprio così, voi vivete nel simulacro. Simulacro della felicità, dell'avventura, dell'amore, della violenza, della religione.

Una cosa almeno è rassicurante: avete la vostra personalità, un po' narcisistica forse, ma se la depressione nervosa è in agguato, uno psichiatra vi aiuterà a riscoprire il vostro io. Se il vostro alloggio e il vostro abbigliamento assomigliano a quelli del vicino, il vostro spirito almeno, quanto ad esso, non assomiglia a quello di nessun altro. E poi siete rispettati. Siete liberi. Il vostro vicino lo è altrettanto, del resto. Il suo io è «rispettato», come i milioni di piccoli «io» di tutti gli Occidentali, vostri vicini e fratelli, che non hanno beninteso niente a che vedere col vostro.

Certo, avete gli stessi gusti musicali dai vicini: comprate tutti le stesse musicassette. Certo, temono tutti, come voi, l'esaurimento nervoso... o il cancro. Si appassionano tutti, come voi, alle venti e trenta, allo stesso sceneggiato. Ma il *sensò* che voi date alla vostra esistenza non è, esso, profondamente originale?

Originale?

Acquisire una situazione confortevole, passare vacanze gradevoli, potersi dedicare al *bricolage* durante i *week-end*, riuscire a pagare le cambiali della sala da pranzo, dello stereo, della undici cavalli, poter praticare il *windsurf*, è una cosa veramente originale?

Guardate le ambizioni che avete per i figli: qui, vi distinguete dai vicini.

Volete che i vostri figli diventino simili a voi, soltanto un gradino più su.

Se avete ancora dubbi, voi dite allora che siete francesi. Questo significa qualcosa. Una fortuna. La maggior parte degli Occidentali, vostri vicini, e dei non Occidentali — che prossimamente saranno degli Occidentali come voi (non siete razzisti) — non hanno questa fortuna.

Francesi: abbiamo un regime particolare di IVA, la crescita del nostro PNL non è esattamente la stessa degli altri e poi, soprattutto, abbiamo una storia diversa, la storia di Francia, Giovanna d'Arco, San Luigi, Luigi XIV eccetera. Beh, d'accordo, è solo passato, ma è importante.

No, decisamente dubitate della vostra originalità. La vostra mente, i vostri vestiti, la vostra dieta, la vostra macchina, il vostro impianto *hi-fi*, la vostra sala da pranzo, le vostre vacanze, il vostro paesaggio urbano, il vostro ufficio, i vostri programmi televisivi delle venti e trenta, il vostro *hobby*, i vostri gusti musicali, l'artista che idolatrate, il vostro attore preferito, la vostra schiuma da barba, il vostro odore, le vostre paure, il vostro esaurimento nervoso, le vostre pratiche amministrative, il vostro *status* sociale, il vostro regime pensionistico, la vostra sessualità, il vostro *news magazine*, le vostre ambizioni professionali, i vostri occhiali, i vostri desideri, il vostro *standing*, il vostro frigorifero, sono così diversi da quelli di milioni di vostri vicini?

Che cosa dite? Che avete paura dell'originalità? Non volete uscire dall'uniforme per ritrovarvi soli, senza supporti, senza appartenenza. Non volete che i vicini vi segnino a dito e che i figli vi rimproverino di non fare come tutti. No, decisamente non siete tanto idioti da volervi distinguere...

Capitolo I Dalla civilizzazione al Sistema

Come designare questa vasta impresa planetaria di massificazione e spersonalizzazione? Ottimista, Marshall MacLuhan parlava di «*villaggio globale*»¹. Ma si può ancora parlare di *villaggio*, di *società* (mondiale) o di *civilizzazione* (occidentale)? Non si prende un abbaglio facendo ricorso a queste vecchie espressioni rassicuranti che rinviano al *già noto*, nel momento in cui stiamo entrando nello *sconosciuto*, nel *mai visto*?

Ciò che nasce sotto i nostri occhi, dopo una lunga maturazione in seno all'ideologia egualitaria occidentale apparsa nel diciassettesimo secolo², non ha più nulla di una civilizzazione. L'antagonismo tra civiltà e civilizzazioni caro a Friedrich Sieburg, a Norbert Elias e a Oswald Spengler³ è oggi superato. La realtà attuale sono le entità etnoculturali e nazionali minacciate di estinzione, i popoli poco a poco svuotati della loro sostanza da una macrostruttura sovracontinentale.

Senza territorio, ma installata ovunque, questa piovra gigante si fonda innanzitutto sull'organizzazione della tecnica e dell'economia. Culture,

nazioni, regioni, tutti i raggruppamenti umani forgiati dalla storia sono le sue prede potenziali.

Questa macrostruttura in via di installarsi sul mondo — a partire da una metamorfosi della civilizzazione occidentale — può essere definita un *sistema*. Una civilizzazione, foss'anche mondiale, si fonda sempre su di un passato culturale e mira, più o meno, a perpetuarsi. Una civilizzazione resta umana. Un sistema, al contrario, ha qualcosa di meccanico e di atemporale, anche se è «funzionante». Una macchina, una cellula cancerosa, sono a titolo diverso dei sistemi. Manca loro ciò che Ludwig Klages⁴ chiamava un'*anima*. Nel celebre dibattito che l'aveva opposto a Jürgen Habermas e ai filosofi della scuola di Francoforte, Arnold Gehlen, il fondatore dell'antropologia filosofica⁵, aveva già attirato l'attenzione dei suoi lettori su questa trasformazione della civilizzazione in sistema: mentre la società liberale si persuade di aver costruito un mondo di prosperità, di liberazione e di progresso, la realtà sociale lascia trasparire un ambiente *anorganico*, cioè morto, senza vita interiore, più simile ad un macchinario che ad un organismo in crescita.

L'invasione della tecnica

Le società occidentali diventano sotto i nostri occhi delle macchine. La tecnica permea talmente la vita sociale ed individuale che le istituzioni finiscono per diventare esse stesse tecniche, apparati tecnologici. A forza di utilizzare tecniche — amministrative, informatiche, industriali, commerciali, eccetera — le istituzioni si nascondono dietro questi strumenti. La grande amministrazione finisce così per funzionare per se stessa, affinché i suoi propri rotismi possano girare. L'azienda che si informatizza, si piega essa stessa all'informatica. La tecnica del diciannovesimo secolo non aveva questa particolarità. Oggi, le istituzioni tradizionali hanno perduto il proprio peso: la giustizia, la scuola, l'esercito si confondono sempre più con gli ingranaggi di una macroamministrazione assimilabile ad una macchina e alimentata da tecnologie multiple.

Da questa convergenza tra le istituzioni e le tecniche che le animano, nasce un *sistema*; le istituzioni ne restano inghiottite e vengono rese progressivamente indifferenziate. Per Gehlen, le società moderne assomigliano sempre più ad un immenso complesso tecnico integrato che raggruppa la scienza, la tecnologia, l'industria, l'esercito, la cultura e la tecnocrazia della gestione amministrativa. Una struttura comune, paragonabile ad un enorme «motore sociale» digerisce istituzioni un tempo funzionali e specializzate. La gestione di un comune assomiglia sempre più a quella di un'azienda. L'interdipendenza tra le decisioni economiche e le esistenze familiari si accresce. L'esercito funziona in parte come banco di prova per le esportazioni militari. I prodotti culturali dipendono da strategie commerciali.

La tecnica, sotto forma di tecnica di gestione, d'informazione, di meccanizzazione, si carica delle attività tradizionalmente generate da processi umani e da sforzi vitali. Contrariamente a ciò che affermano i sostenitori della tecnocrazia liberale, le tecniche non sono *neutre* e non costituiscono per le istituzioni dei semplici coadiuvanti. Arnold Gehlen ha messo in luce il

carattere assorbente della tecnica, nel momento in cui essa non è sottomessa ad una rigorosa volontà⁶. Le tecniche non prolungano le istituzioni, le modificano; esse si fondono col quadro istituzionale della società. L'amministrazione, che dovrebbe riflettere la volontà collettiva di un popolo, realizzare una finalità politica, diventa una tecnica, la «tecnica amministrativa». Questo sviamento funzionale subito dalle istituzioni marca un arretramento della coscienza civica. Le istituzioni, organi di disciplina collettiva, ovvero di trasmissione di un codice di valori dotato di un senso cosciente, degenerano in procedure meccaniche. I «modelli», i «programmi», informatici o meno, soffocano i progetti volontari e le tradizioni. La volontà e la coscienza collettiva, invece di modellare le istituzioni, sono modellate da queste ultime.

Questo fenomeno non risulta solo in campo sociologico; esso è anche *metabiologico*. Una «nuova mutazione umana» ha avuto luogo; ha fatto sorgere una seconda natura umana, del tutto originale: un nuovo complesso antropologico è nato, riunendo ed omogeneizzando cultura e società. «*Gli apparati tecnologici*» scrive Gehlen⁷ «*fanno ora parte dell'organismo umano come la conchiglia fa parte dei molluschi*».

Possiamo ancora fare a meno, psicologicamente e fisiologicamente, del riscaldamento, dei media, dei trasporti rapidi, del telefono? Non è una critica, ma una semplice constatazione.

Questa mutazione non è necessariamente regressiva, contrariamente a ciò che lascia intendere Gehlen. Semplicemente, è rischiosa, e bisogna saperlo. Essa costituisce una temibile sfida che la società occidentale non ha saputo raccogliere e neppure percepire.

Il migliore dei mondi

L'insieme «metaumano» costituito da questo amalgama di tecniche e di organizzazione amministrativa non è condannabile in sé, anche se suscita le rivolte degli ambienti «alternativi» dell'ecologismo e della nuova sinistra, ammalati di fantasmi neagrari. Esso ci lancia però delle sfide, simili a quelle che proponeva alla nostra specie la rivoluzione neolitica.

Noi siamo oggi contenti di vivere in una *totalità*, a dispetto dell'ideologia dominante che si pretende antitotalitaria. Totalità costituita dall'omogeneità tra i diversi ambienti che attraversiamo; dal supermarket al mezzo di trasporto, dall'autostrada alla pausa televisiva vespertina, dagli orari di ufficio alle vacanze organizzate; sono gli stessi processi, le stesse macchine, gli stessi metodi di gestione, gli stessi riflessi che entrano in gioco. Totalità che toglie ogni profondità e ogni densità alle istituzioni e alle funzioni sociali, che perdono così la loro specificità: le vacanze diventano la gestione tecnica della società per azioni che le organizza e le vende; il viaggio diventa il tragitto in automobile, ovvero in fin dei conti l'automobile stessa, che richiama tutte le cure e le preoccupazioni del guidatore; la musica diventa l'acustica dell'apparecchio elettronico che la riproduce; la scuola diventa la tecnica pedagogica; l'amministrazione diventa il suo proprio organigramma, e così via.

Questa totalità, che si estende da un capo all'altro del mondo

industrializzato, e anche al di là, consacra il passaggio dallo stadio di «civiltà-culture» (*Hochkulturen*) diverse e plurali, a quello di una stessa e sola «società industriale planetaria». La differenza tipologica posta da Ferdinand Tönnies tra le «comunità» e le «società»⁸ non concerne più l'interno di ogni nazione ma il pianeta intero.

E la società industriale planetaria produce una cultura mondiale (*Weltkultur*)⁹, perfettamente adatta a ciò che Aldous Huxley chiamava il *One World*¹⁰. L'incubo, che la bonomia sinistra di un certo liberalismo tenta di dissipare, si insedia a piccoli passi: il «migliore dei mondi» prende forma poco a poco, si chiama *new society* negli Stati Uniti, *société liberale avancée* in Francia, stato sociale in Svezia. I suoi tre ingredienti principali sono ben presenti dappertutto, presiedendo all'alchimia della sua crescita tentacolare: le strutture tecnoeconomiche soprannazionali, l'ideologia universalista e la sottocultura di massa che potremmo qualificare «americano-occidentale».

Il Sistema si insedia e il suo territorio è la Terra. Non ha niente di un impero, in quanto il fondamento di un impero è d'ordine storico e politico. Il Sistema non ha altra legittimazione che il nichilismo della ricerca della piccola felicità, quella degli «ultimi uomini» di cui parla Nietzsche; non ha altro sovrano che un individuo astratto — *l'homo universalis* — alla ricerca della soddisfazione di bisogni omogenei e generalizzati: benessere, consumi, sicurezza; non ha altro governo, come vedremo più avanti, che un indistinto concertarsi di connessioni e di interessi economici multinazionali che prendono sempre più il sopravvento sulle autorità e sulle politiche.

La vita rigogliosa dei popoli si oppone, per quanto essi non ne prendano sempre coscienza, alla crescita del Sistema, crescita tanto più temibile in quanto i suoi funzionari si pretendono investiti di una missione, la missione dell'umanismo mondiale, del pacifismo mercantile o del socialismo riparatore di ingiustizie. Questi ideali sono più pericolosi, per le catene che nascondono, per ciò che maschera in realtà l'amenità caramellosa degli scopi che si prefiggono, di tutti i possibili imperialismi. Un popolo colpito nella carne rimane sempre se stesso dopo il salasso subito; la Francia, che ha conosciuto quattro invasioni totali o parziali in centoventicinque anni¹¹, non è per questo scomparsa; ma dei popoli oggi *muoiono*, colpiti dall'assorbimento economico e culturale del Sistema: la Danimarca, l'Olanda, la Grecia, per limitarci all'Europa, sono in pericolo di morte, in via di definitiva digestione da parte del complesso americano-occidentale.

Le preoccupazioni di vita e i punti di riferimento mentali di miliardi di uomini tendono ad essere sempre più ravvicinati: stessi oggetti utilizzati o consumati, stessi rituali quotidiani, stessi soggetti di conversazione, stessi ritmi di vita annuali e giornalieri, stesso ambiente amministrativo, economico, igienico eccetera. Una tale omogeneizzazione dei costumi conduce alla fondazione di un tipo umano unico qualificabile come *piccolo borghese planetario*. Oggi, in tutte le parti del mondo in cui il tenore di vita nei termini puramente quantitativi dell'OCSE raggiunge una certa soglia, si costituisce una borghesia mondiale, unificata da una sottocultura, dal modo di vivere e dagli ideali. Le classi agiate dai paesi poveri e la *nomenklatura* dei paesi socialisti sono sul punto di arruolarvisi.

Un'ideologia mondiale, quella che si aggira nei corridoi delle istituzioni internazionali, quella che si esprime nei programmi di tutti i partiti politici

importanti del mondo, quella che anima le dittature reazionarie del terzo mondo come le socialdemocrazie dell'Europa occidentale, è in attesa che tutta la popolazione del globo, seguendo un unico «modello di sviluppo», adotti un giorno il *way of life* occidentale. Anche se questo «programma» si rivelasse tecnicamente realizzabile, il che non è dimostrato, non condurrebbe alla funesta apparizione di un unico psichismo umano? Le crisi che la specie umana potrebbe affrontare non troverebbero che un solo tipo di risposta, e probabilmente non la migliore, mentre la diversità delle strutture mentali e delle scale di valori, garantendo la pluralità delle soluzioni offerte, moltiplica al contrario le *chance* di raccogliere positivamente le sfide. Se i problemi futuri saranno posti soltanto di fronte a popoli che possiedono tutti la stessa mentalità consumista e piccolo borghese, nessuno ne troverà la soluzione.

Non soltanto avremmo fallito sul piano pratico, che sembra oggi starci tanto a cuore, ma avremmo anche perso la nostra anima. Perdere la propria anima: questa è la sorte dei gruppi e delle nazioni vittime di un progetto planetario di messa al passo dell'universo umano, che si rivela oltremodo arduo da combattere, perché non procede per repressione politica, ma per una manipolazione culturale ed economica che restringe le libertà confortando i suoi sudditi nell'illusione progressista di essere sempre più liberi.

Disgraziatamente, né Gehlen, più orientato verso l'antropologia che verso la sociologia, né Marcuse e Habermas, le cui intuizioni furono sterilizzate dal progressismo umanitario e dal dogmatismo marxista, giunsero mai a comprendere veramente la natura del Sistema, a «svelarne l'essenza». Max Horkheimer fornì d'altra parte, al termine della sua vita, con una sorprendente confessione, la spiegazione di questa incapacità di analisi da parte dei membri della scuola di Francoforte: riconobbe infatti con dolore che il marxismo aveva preparato il Sistema, che esso ne era responsabile allo stesso titolo dell'ideologia liberale borghese, in quanto la sua visione del mondo si fonda ugualmente su un progetto mondiale economicista e messianico¹².

L'uccisione dei territori

La natura del Sistema è «misteriosa». Esso non è come un'istituzione, una nazione, una cultura, definibile tramite criteri positivi. Non corrisponde ad alcuna realtà giuridica. Rompe con tutte le forme anteriori di vita collettiva fondate sulla doppia realtà di una storia e di un territorio. Le collettività umane si erano fino ad oggi sempre raggruppate attorno alla rappresentazione di un'origine comune e ad uno *spazio* che si «abitava» nel senso «poetico» — *poietico* — che Heidegger dà a questo termine¹³. Persino la cristianità medievale, che pretendeva di trascendere le frontiere, non arrivò a tanto e poté sussistere soltanto col radicarsi parassitariamente nei popoli europei e con lo sfruttare a proprio vantaggio l'idea d'impero, operando in tal modo una reinterpretazione della storia. Il Sistema opera invece il considerevole sconvolgimento di mettere tra parentesi il principio storico-nazionale e il principio politico-territoriale, che costituiscono le traduzioni moderne della memoria ancestrale e dell'imperativo spaziale.

I criteri di appartenenza scelti dal Sistema sono economici e tecnici.

L'occidentale non è definito da nazionalità, razza, passato, origini

territoriali, ma da modo di vivere, tipo di consumi, ritmo di vita, finalità del suo «settore professionale», e così via. Un impiegato di banca di Singapore è più occidentale di un contadino bretonese che parla ancora la sua lingua e segue la sua cultura ancestrale. L'uno fa parte del Sistema, l'altro no.

Il nostro pianeta, la Terra, non è più vissuto come *spazio*, ma come *insieme di zone*. È percepito come un supporto strumentale e *spoetizzato*, da cui vengono ricavati come da una macchina beni e servizi. La Terra è oggetto di «messa a frutto», non è più oggetto di conquista. Un popolo invece «sente» la Terra in termini di appropriazione territoriale, anche quando si tratta di estrarne le ricchezze minerarie o di esplorarne i misteri oceanici; ora queste ricerche non sono più comprese come avventure ma si vedono abbassate al livello prosaico e pragmatico dello sfruttamento. Lo spazio del sistema occidentale dipende da un'architettura meccanica di circuiti e di correnti di trasferimento deterritorializzati la cui funzione è di fornire il *comfort*, non di dominare lo spazio.

Due conseguenze di questo stato di cose: le nazioni prese nelle ragnatele del Sistema non controllano più la propria geopolitica; secondariamente il sentimento collettivo dell'*habitat* territoriale, etologicamente indispensabile ai gruppi umani, tende ad andare perduto.

Mentre i popoli pensano «in termini continentali»¹⁴ e restano attenti alla propria integrità e alla propria protezione territoriale, il sistema occidentale toglie ai «territori nazionali» ogni significato che non sia puramente formale e giuridico; abolisce le frontiere economiche, culturali e mentali a profitto di una concezione commerciale e «zonale» delle suddivisioni geografiche. L'idea di padronanza geopolitica dello spazio quindi declina; la potenza territoriale non è più interpretata altro che come strumento della sicurezza dai traffici (preservazione delle reti di scambi e dai centri di estrazione delle materie prime) o mantenimento dei mercati per piazzare i prodotti dell'economia mercantile.

Gli Stati Uniti, che ispirano la visione dello spazio propria al sistema occidentale, non si comportano da impero (marittimo o continentale) come ha potuto credere Raymond Aron, ma da «*talassocrazia commerciale*» secondo l'espressione di Jordis von Lohausen¹⁵. In queste condizioni il Sistema diventa geograficamente vulnerabile; disprezzando i territori, rischia la conquista militare; appoggiato su «zone» e non su spazi specifici abitati da popoli, non concepisce che i suoi traffici, le sue reti commerciali e i suoi mercati possano ledere sentimenti territoriali tuttora vivaci. L'esempio del nazionalismo iraniano o dei nazionalisti africani esasperati dal poco caso che il capitalismo occidentale fa alla territorialità dell'Africa e tentati per questo di avvicinarsi all'orbita sovietica, è significativo dell'oblio degli spazi dei popoli che caratterizza il Sistema.

Si verifica a questo punto uno sradicamento interiore delle popolazioni. Non sappiamo più *dove* siamo; i governi europei perdono ogni volontà di difesa e di dominazione geopolitica, l'Europa come spazio non esiste già più, come hanno cessato di esistere le nazioni e le regioni. È certo che questa assenza di *habitat* — dal livello del villaggio a quello del continente — comporta delle conseguenze psichiche che noi conosciamo ancora poco, ma che entrano in gioco quali fattori dell'esaurimento biologico, manifestato anche dall'andamento demografico, delle popolazioni occidentali.

Queste popolazioni soffrono di un male che potremmo chiamare di «spossessamento territoriale». *Abitare* è una funzione esistenziale ed etologica che Heidegger e Lorenz hanno descritto, ciascuno nel proprio linguaggio, come indispensabile all'equilibrio psichico degli individui e dei gruppi. Ora, il Sistema fa di noi dei *residenti* e non più degli abitanti. Il mantenimento, ipocrita, delle differenze territoriali sul piano giuridico e su quello dei controlli doganali, così come la trasformazione delle frontiere nazionali in caselli autostradali o in posti di blocco della polizia, ci privano della sensazione di occupare il nostro spazio di gruppo specifico. Il pianeta è vissuto strumentalmente e percepito come una sequela di zone specializzate giustapposte: la zona vacanze-sole, la zona petrolio, la zona Europa occidentale. A partire da questo fatto, compare una patologia del vissuto dello spazio: la natura terrestre perde il suo mistero e diviene, a seconda dell'ideologia, «parco» (ecologisti), pattumiera o miniera da sfruttare. Persino la conquista spaziale, mercantile e contabilizzata, ha perduto, negli anni 1975-1980, la potenza di evocazione su cui riposava in fondo tutto il suo dinamismo. Noi conosciamo appena il nostro pianeta e già il senso di curiosità spazio-territoriale che fu uno dei motori dell'avventura europea tradisce il proprio declino. L'esplorazione non è più sostenuta, come del resto la ricerca, altro che dagli imperativi, in fondo fragili, della redditività economica e della prospezione energetica.

A livello dei territori nazionali, il Sistema opera una doppia azione di fissazione definitiva delle frontiere e di mancata tutela dei territori per invasione economica ed internazionalizzazione dai mercati di produzione e di consumo. I due fenomeni sono logicamente concomitanti: l'insistenza sulla fissità giuridica delle frontiere legittima il loro non rispetto di fatto da parte delle multinazionali, dell'americanizzazione dei costumi, dell'uniformizzazione linguistica eccetera.

Ma il principio tecnoeconomico di appartenenza al Sistema, se trascende le frontiere spaziali e storiche, si guarda bene dall'urtare frontalmente le istituzioni e le mentalità che intende far sparire. Le realtà nazionali e territoriali sono sempre garantite giuridicamente: esse «sussistono», e si fossilizzano lentamente. Le classi politiche occidentali hanno anzi per funzione compensatoria il ruolo di insistere con ridondanza sui principî che scompaiono in concreto, come la patria, la nazione, la cultura nazionale, la regione etc. Nel momento stesso in cui queste stesse classi politiche vengono a patti con la tecnocrazia del Sistema o entrano a farne parte, si sottomettono agli *ukase* dell'economia transnazionale e aprono le porte alla sottocultura di massa. Il discorso apologetico della «politica politicante» maschera, come spesso accade, una pratica radicalmente inversa: nessuno oggi in Italia o in Francia rimette più in causa l'idea nazionale; ma ciascuno mette dietro questo concetto il programma del suo partito, il che prova quanto l'idea sia divenuta neutra. L'appello alla patria, alle radici regionali e via di questo passo, diventa un discorso vuoto che legittima e cela il cosmopolitismo economico e culturale; il declino delle lingue europee in Europa a vantaggio del *basic english*, l'americanizzazione crescente dei programmi delle radio e delle televisioni, statali come private, non sono mai stati seriamente combattuti dai poteri politici perché questi restano senza volontà e senza mezzi di fronte alla ragnatela mondiale degli interessi economici ed alla «logica» internazionale.

Laisser faire, laisser passer, obbedire ai meccanismi e ai programmi, resta sempre la soluzione più comoda. In tal modo, beneficiando di tale complicità pratica, il Sistema non si *impone* alle realtà territoriali ed etnonazionali, si *sovrappone*, cioè vi si «siede sopra», non lasciando loro che la scelta di infossarsi nel suolo dell'oblio o di marginalizzarsi.

La territorialità, per esempio, non è repressa da un discorso esplicito, poiché, malgrado il loro mondialismo, le istituzioni internazionali tendono a garantire la sovranità e l'invulnerabilità delle nazioni. Semplicemente, questi concetti si svuotano a poco a poco del loro significato. La sovranità giuridica è «aggirata» di fatto dalle ingerenze economiche del Sistema; il rispetto militare dell'integrità nazionale non vale più niente se si incita un popolo a consumare la «cultura» americana per mezzo della pressione esercitata dalla logica economica, o se la sua lingua originale diviene a poco a poco quella della potenza dominante, come nel caso dell'Olanda e dei paesi scandinavi.

Una prassi non ufficiale di natura economica, culturale, diplomatica e finanziaria svuota del loro contenuto le realtà nazionali ed etniche, i radicamenti territoriali. Il turismo di massa, l'uniformarsi dei consumi alimentari, la spersonalizzazione delle mercanzie musicali, cinematografiche e televisive fanno perdere ogni nozione di radici, di origine territoriale, di situazione spaziale delle cose e degli uomini. Il sistema giustifica questo sradicamento psicologico presentandolo come un'«apertura» agli altri popoli, agli usi di tutti, al «mondo». È l'argomento sviluppato da Guy Scarpetta¹⁶. In realtà, questo cosmopolitismo non sfocia nella conoscenza e nel rispetto degli altri, ma nella negazione distruttrice di ogni specificità. Si tratta in effetti di un cosmopolitismo integrazionista: vengono integrati nel proprio *menu* alimentare, culturale, vestimentale, elementi di tutte le provenienze, impastati nella stessa salsa transatlantica. La musica delle *hit parade* ascoltate da Johannesburg a Tokyo, musica elaborata col computer, ha ingerito elementi celtici, africani, centroamericani eccetera. L'esempio del *reggae* è rimasto emblematico¹⁷. Stesso metodo per l'industria mondiale del cinema: lo scenario è internazionale; sintetizza tutti gli elementi e gli *stimoli* culturali, i «culturemi» delle più disparate provenienze, in modo da far vendere il prodotto, così ridotto al minimo denominatore comune culturale, al più gran numero di consumatori possibile, in tutto il mondo.

Il mondialismo del Sistema non procede dunque per conquista o repressione degli insiemi territoriali e nazionali, ma per digestione lenta; diffonde le sue strutture materiali e mentali insediandole a lato e al di sopra dei valori nazionali e territoriali. Si «stabilisce» come i quaccheri, senza tentare di irreggimentare direttamente, bensì parassitando i valori e le tradizioni di radicamento territoriale. La presa di coscienza del fenomeno si rivela di conseguenza difficile. Parallelamente alla loro formazione «nazionale» i giovani dirigenti d'azienda del mondo intero hanno oggi bisogno, per vendersi e valorizzarsi, del diploma di una scuola americana. Niente di obbligatorio in questa procedura; ma poco a poco il valore di questo diploma americano e «occidentale» soppianta gli insegnamenti nazionali, la cui credibilità deperisce. Un'istruzione economica mondiale unica vede allora la luce. Essa veicola naturalmente l'ideologia del Sistema.

Il Sistema utilizza a questo riguardo gli stessi procedimenti della Chiesa che, tramite una prassi di sincretismo, sovrapponeva i suoi dogmi e i suoi riti alle religioni pagane particolari, progressivamente ingoiate e dimenticate. Nella stessa maniera gli uomini sono oggi in procinto di obliare le proprie nazioni, senza tradirle — quest'ultima posizione richiedendo troppi sforzi. I *Lebensformen* dominanti¹⁸ vanno lentamente a marginalizzare i valori di appartenenza, di *enracinement*, di schiatta, che potranno persino vedersi attribuire un certo prestigio formale nei discorsi in pubblico. Le ideologie politiche non cessano di riferirsi alle specificità regionali, di esaltare la famiglia. La riscoperta delle «radici» è di cassetta in televisione; ci si appassiona agli sceneggiati di ambientazione rurale. Non sono, nella maggior parte dei casi, altro che orpelli, maschere, compensazioni: una cortina di fumo che nasconde il progresso dell'omogeneizzazione culturale.

L'uomo del Sistema occupa uno spazio morto, mentre l'uomo appartenente a un popolo «*abita poeticamente*», cioè quale creatore, secondo le parole di Heidegger. L'uomo del Sistema non è più che un residente che si situa su una scacchiera; il suo «indirizzo» non ha nulla di un «luogo», si apparenta piuttosto a delle coordinate cartesiane. Le popolazioni così delocalizzate hanno perduto il senso del tempo e della storia.

L'uccisione della storia

Così come la territorialità, la storia costituisce un ostacolo per il Sistema. Essendo la logica del suo sviluppo sincronica, esso si sottrae a ogni tradizione come a ogni idea di destino. Tutto ciò che è diacronico gli si oppone naturalmente. La natura del Sistema non è di vivere, come un organismo, ma di funzionare, come una macchina. Si sottrae dunque al tempo storico. Creare mode, comportamenti economici immediati, mantenere a breve termine il «tenore di vita», impostare circuiti finanziari internazionali, organizzare reti di stampa e di media imperniate sulla cronaca contingente, sono cose che non si iscrivono nella lunga durata e che non esigono una memoria.

Un popolo, una nazione, una cultura specifica, al contrario, vengono da qualche parte e vanno da qualche parte. Per il Sistema, la coscienza storica è realmente sovversiva. L'uomo legato alle sue radici non è un buon cliente; non mangia, non canta e non ascolta qualsiasi cosa. Ogni mira di grandezza nazionale, ogni rinascita culturale costituisce una minaccia per il cosmopolitismo occidentale. Ogni destino che sfugge all'umanitarismo, alla crescita del prodotto nazionale lordo o al collasso della storia nel buco nero della felicità egualitaria costituisce un intoppo al progetto di destoricizzazione del mondo nutrito dal Sistema.

Il Sistema non può volere che la fine della storia, in conformità con le ideologie egualitarie e paradisiache che l'hanno generato e che lo animano, poiché la specificità della storia sta nella metamorfosi del senso delle cose e del mondo.

La storia cambia il volto — e l'anima — delle istituzioni, delle politiche, delle esistenze individuali; trasforma il significato dei rapporti militari, geostrategici, demografici, territoriali; rovescia gli dèi, le credenze e i valori. Il Sistema da parte sua non intende mutare altro che le forme: forme dei

prodotti, rotazione delle mode eccetera; ma intende restare all'interno dello stesso «senso», cioè del medesimo *status quo*, dello stesso equilibrio stabile attuale, quello in cui gli affari e la mondializzazione dai comportamenti non saranno intralciati da alcun ostacolo impreveduto.

Ogni trasformazione storica del mondo sarebbe foriera di pericoli. È accettabile unicamente una «trasformazione» che vada sempre nello stesso senso, cioè nella direzione unilineare del «progresso» del tenore di vita, del «dialogo», dell'occidentalizzazione, dell'americanizzazione, della tecnica prostituita al consumo di massa eccetera. Come scriveva Werner Sombart¹⁹ lo spirito mercantilistico è molto più «internazionalista» dell'internazionalismo comunista, perché ciò che teme più di tutto sono le perturbazioni della storia, quelle degli uomini di guerra e degli uomini di fede.

Giacché non si situa nella storia e poiché la sua coscienza appartiene all'immediatezza pratica, il Sistema non si autoconsidera provvisorio e soggetto alla morte, ma, implicitamente, si percepisce come definitivo ed eterno. Le grandi civiltà al contrario, a cominciare da Roma, sapevano che sarebbero perite. È per questo, per fissare nelle età future una «garanzia storica» della loro esistenza, come ha scritto Lohausen²⁰, che esse lasciarono dei *monumenti*, delle «idee in pietra», delle testimonianze del loro passaggio. Tacito, Cicerone, come prima di loro Tucidide, percepirono con una intuizione quasi sovrumana che Atene e Roma, con la loro grandezza, precisamente a causa della loro grandezza, sarebbero passate, ma si sarebbero iscritte nella memoria dei tempi a venire, e avrebbero vissuto successivamente «in spirito». Che importa al Sistema di garantirsi storicamente e di «lasciar traccia»? Esso si crede installato una volta per tutte sulla Terra. Ispirato dal razionalismo del progressismo umanista, non considera che la storia possa e soprattutto debba «cambiare di senso» in suo sfavore. La storia non dovrebbe ormai essere altro che l'accumulazione dei «progressi» economici e morali già ottenuti (o che si ritiene siano stati ottenuti), come nel caso del preteso aumento del tenore di vita nei paesi «in via di sviluppo». L'ideologia ispiratrice, conformemente al modello anglosassone e americano del mondo occidentale, è più lockiana che rousseauiana. Locke riteneva che la rivoluzione fosse già stata realizzata dal giorno in cui l'eguaglianza dei diritti, il regno della ragione e la ricerca della prosperità materiale erano divenuti gli scopi del «politico»²¹.

Lo stato di natura era ritrovato nel suo principio fondamentale; non si trattava altro che di attualizzarlo. Per l'ideologia rousseauiana, invece, la rivoluzione è ancora da fare; la storia continua, provvisoriamente. Il Sistema, da parte sua, ha già compiuto la propria rivoluzione. È già insediato e lo sa. Esso non fa che estendere sempre più la logica della sua espansione meccanicistica.

Ciò spiega come i marxisti siano tanto spesso disarmati di fronte alla società contemporanea, che è in fondo post-rivoluzionaria. Il loro ingenuo ardore messianico insiste su un mondo che interpreta la storia come già terminata e la rivoluzione come già avvenuta. Alcuni l'hanno capito, in particolare le correnti «alternative» in Germania federale, in Olanda e negli Stati Uniti, e non mirano più affatto alla «sovversione», ma invece prendono alla lettera, a livello della vita quotidiana, le promesse politiche e sociali e, partecipando ai meccanismi della società mercantilistica, cercano di migliorare la «qualità della vita» interpretando radicalmente i predicati

dell'ideologia dominante. Essi aderiscono a questo punto alla credenza generale e implicita che la storia ha conosciuto il suo ultimo stadio evolutivo, dal momento che le strutture base dell'umanismo materiale, della fusione delle nazioni e del «progresso» sono già funzionanti. Non si tratta altro che di far cadere gli ultimi ostacoli, di accelerare la costruzione del paradiso planetario omogeneo, di sbarazzarsi delle scorie della storia.

Sfortunatamente (o fortunatamente) gli avvenimenti mondiali dopo la metà degli anni settanta — lo spettro della «crisi», gli incubi di guerra, dell'imperialismo sovietico, del risveglio dell'Islam — cominciano a riempire di crepe il granito di tutte queste belle certezze, di cui Herman Kahn, Alvin Toffler o Jean-Jacques Servan-Schreiber continuano a farsi cantori²². Ma nessuno ancora sa se la coscienza storica l'avrà vinta sulla «passione dell'oro», per parlare come Sombart o Wagner²³, sulla «morte tiepida» di cui parla Lorenz, sulla tentazione quasi-biologica di assopirsi sul seno materno di questa «civiltà del sonno» di cui parla Guy Débord nel suo libro *La società dello spettacolo*²⁴.

Nessuno può predire se le radici, il gusto della differenza e del destino prevarranno, presso gli stessi popoli del Terzo Mondo, sull'ammaliante miraggio del Sistema, i suoi appelli alla fusione, alla fetalizzazione della specie umana.

Il Sistema ha un precedente storico: la cristianità. Anch'essa mirava a superare le eredità storiche particolari e voleva realizzare, progetto che d'altronde non è stato abbandonato, un insieme spirituale e ideologico mondiale che avrebbe trasceso le frontiere. Fino al sedicesimo secolo la chiesa cattolica conservò l'ambizione di «unificare i popoli» sostituendosi ai poteri politici.

Snaturando del suo proprio significato l'idea di impero, i papi tentarono di imporre la loro legge ai principi europei. Quando gli Stati-nazione si furono solidamente costituiti, la politica missionaria si sviluppò oltremare; la Chiesa tentò di spianare le religioni e le culture particolari per imporre un «cristianesimo universale». Col declino, nel ventesimo secolo, del cristianesimo religioso e l'instaurazione di un cristianesimo laicizzato che si esprime nell'umanismo internazionale, si può dire che un'ideologia, la «religione umanitaria» abbia dato il cambio all'universalismo della Chiesa tradizionale. Ora, nella civilizzazione occidentale quale è veicolata per esempio dall'America, si sa il ruolo rivestito dall'umanitarismo e dal «democratismo», semplici trasposizioni laiche della morale cristiana. Il «sistema occidentale», enfiagione della civilizzazione che porta lo stesso nome, ci appare così come il lontano prodotto storico della cristianità universale, la sua realizzazione laica, materiale e tardiva. Nell'uno come nell'altro caso le comunità, le culture e le forme di sovranità specifiche ed originali sono combattute in nome di principî monoteisti: un tempo il servizio del Dio giudeo-cristiano, oggi l'ideale umanitario ed economico individualista. I fattori di omogeneizzazione erano religiosi, morali, culturali, rituali; ai nostri giorni sono, nel sistema occidentale, tecnici, ideologici ed economici. Ma non si tratta in fondo di un tentativo della stessa natura?

Nei due casi, tutto ciò che si definisce tramite un'*origine* propria è da combattere; tutto ciò che appare individuale, atomizzato, slegato da un'appartenenza organica, separato dalla sua naturale stirpe, dalle sue radici territoriali, dalla sua fedeltà comunitaria, dalla sua ambizione storica particolare, è altamente favorevole, perché isolato, pronto alla fusione, alla massificazione, all'unione in un progetto amalgamante comune, quello di un sistema universale.

NOTE

- ¹ Marshall McLuhan, *Pour comprendre les médias*, Le Seuil, Parigi 1968.
- ² Vedi il libro di Paul Claval, *Les mythes fondateurs des sciences sociales*, P.U.F., Parigi 1980. Per Claval l'ideologia egualitaria e universalista è apparsa in Inghilterra, nel diciassettesimo secolo, a partire da una secolarizzazione del cristianesimo religioso.
- ³ Friedrich Sieburg, *Défense du nationalisme allemand*, Grasset, Parigi 1936; Norbert Elias, *La civilisation des moeurs*, Calmann-Lévy, Parigi 1974; Oswald Spengler, *Il tramonto dell'Occidente*, ult. ed. it. Longanesi, Milano 1979.
- ⁴ Ludwig Klages, *Grundlagen der Charakterkunde*, Berlino 1926, e *Der Geist als Widersacher der Seele*, Bouvier-Herbert Grundmann, Bonn 1972.
- ⁵ Questo dibattito è stato evocato da Habermas in *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Suhrkamp Verlag, Francoforte 1968.
- ⁶ Arnold Gehlen, *Urmensch und Spätkultur*, Athenäum, Francoforte-Bonn 1964.
- ⁷ Arnold Gehlen, *Anthropologische Forschung*, Rowohlt, Reinbeck 1961.
- ⁸ Ferdinand Tönnies, *Comunità e società*, ult. ed. it. Edizioni di Comunità, Milano 1979.
- ⁹ Sul concetto di *Weltkultur*, vedi Arnold Gehlen, *Urmensch und Spätkultur*, op. cit., e *Die Seele im technischen Zeitalter*, Rowohlt, Reinbeck 1976.
- ¹⁰ Aldous Huxley, *Literatur und Wissenschaft*, Monaco 1963.
- ¹¹ Invasione prussiana e russa del 1815, invasione prussiana del 1870, invasione tedesca parziale della Grande Guerra, invasione tedesca totale della II guerra mondiale.
- ¹² Max Horkheimer, *Teoria Critica*, Einaudi, Torino 1974.
- ¹³ Martin Heidegger, «*Bauen wohnen, denken*», in *Vorträge und Aufsätze*, Pfulligen, Francoforte 1934.
- ¹⁴ Cfr. Jordis von Lohausen, uno dei principali studiosi di geopolitica contemporanei, in *Mut zur Macht*, Vowinckel, Berg am See 1980.
- ¹⁵ gli Stati Uniti non si comportano da impero, ma da società commerciale. Donde a lungo termine la fragilità dell'egemonia americana.
- ¹⁶ Per Guy Scarpetta (*Eloge du cosmopolitisme*, Grasset, Parigi 1981) il radicamento culturale e storico è pericoloso e degno di disprezzo. Ad esso andrebbe preferito il modello mercantilistico «cosmopolita» di cui è simbolo New York. La stessa critica dell'«uomo-di-cultura» troviamo in André Choraqui (*Qui est goy?*, Albin Michel, Parigi 1981).
- ¹⁷ Il *reggae* proviene da una danza popolare giamaicana che è stata trasformata e resa «consumabile» dall'industria dello *show business*. Il lettore potrà riportarsi alla critica operata da Martin Jay (*L'immaginazione dialettica*, Einaudi, Torino 1979) dei temi di Theodor Adorno sul *jazz* e le altre musiche ritmiche neoprimitive.
- ¹⁸ Ernst Jünger, *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, Hanseatische Verlags-Anstalt, Amburgo 1932. Una «forma di vita» (*Lebensform*) è una tipologia di esistenza che trascende le mode e concerne tutta una civiltà.
- ¹⁹ Werner Sombart, *Il borghese*, Longanesi, Milano 1978.

²⁰ Jordis von Lohausen, *Mut zür Macht*, op. cit.

²¹ Sulla differenza tra le concezioni del contratto sociale proprie a Locke e a Rousseau, vedi Paul Claval, *Les mythes fondateurs des sciences sociales*, op. cit., e Louis Dumont, *Homo aequalis*, Gallimard, Parigi 1977 (ed. it. Adelphi).

²² Alvin Toffler, *Lo choc del futuro*, Rizzoli, Milano 1975; Jean-Jacques Servan Schreiber, *La sfida mondiale*, Mondadori, Milano 1980.

²³ Riprendendo la simbolistica wagneriana del *Rheingold*, Werner Sombart (*Il borghese*, op. cit.), oppone il «sangue» (*Blut*), cioè le forze etnonazionali e lo spirito comunitario, all'«oro» (*Gold*), passione individualista del guadagno.

²⁴ Guy Débord, *La società dello spettacolo*, Vallecchi, Firenze 1979; il libro fu uno dei principali manifesti della corrente «situazionista».

Capitolo II

L'economia totale

Il cittadino di un impero come il membro della più piccola entità politica vedevano la loro appartenenza definita in maniera spirituale. Essere romano, come più tardi dichiararsi tedesco o francese significava essere cementati da un'idea, da valori comuni. Un'origine e un destino legavano le comunità politiche.

L'appartenenza si personificava; rinviava a nozioni cariche di significato.

Che cosa significa oggi essere francese o tedesco? La semplice inclusione in uno spazio, in una «zona», che può essere considerata come un sottoinsieme tecnico ed economico del mondo occidentale, un sottosistema di un insieme meccanico più vasto. Le nazioni del mondo occidentale non si differenziano più per la loro interiorità, ma sempre più per lineamenti superficiali, particolarità di funzionamento.

Ciò che distingueva tra loro i popoli, era il fondamento, il «perché» della loro esistenza e del loro destino; ogni popolo era irriducibile e relativamente «misterioso» agli altri. Questa ricchezza interiore, tesoro della specie umana, è in via di sparizione. Ciò che tende a differenziare i paesi occidentali gli uni dagli altri, dipende soprattutto da differenze tecniche e di specializzazione all'interno di un'organizzazione economica mondiale. Le differenze diventano sfumature; si fanno superficiali, sovrastrutturali ornamentali folkloristiche.

Essere francesi non vorrà così più dire nient'altro che «risiedere» in una zona dell'Occidente industriale dove i programmi televisivi vengono trattati nella maniera tale, dove i rimborsi sociali seguono quel dato processo, in cui la disoccupazione è affrontata secondo la tattica tale, la crescita è calcolata secondo il metodo tale, la regolamentazione immobiliare segue lo schema tale (all'interno della stessa filosofia del diritto), la fiscalità si calcola in base alla tabella talaltro, eccetera. In breve, le caratteristiche dei popoli non riflettono più un «fondo» e un «senso», ma le forme e le modalità di uno stesso progetto di società; le differenze finiranno forse per divenire «curiosità», cioè alla fin fine dei prodotti turistici, necessari al Sistema per mantenere la finzione della diversità.

Già la formula politico-giuridica universale dello Stato-nazione imposta a

tutti i gruppi umani, così organizzati tutti secondo la stessa tipologia normativa, aveva preparato questa omogeneizzazione che viene oggi accelerata con i mezzi offerti dall'economia. La forma politica unica della «nazione» retta da uno «Stato», che si è sostituita alle differenze delle varie forme di sovranità¹, costituisce lo stampo in cui sono colati i costumi dell'*homo oeconomicus* mondiale.

Il complesso economico-culturale

La sottocultura mondiale e le strutture economiche internazionali dell'Occidente mercantilistico funzionano in effetti di pari passo, formando la vera armatura del Sistema.

L'omogeneizzazione si spande quindi secondo la logica di un complesso economico-culturale: economia e diffusione culturale fanno lega e sono utilizzate secondo strategie parallele.

Questa omogeneizzazione, che costituisce decisamente il fatto dominante della nostra epoca, tocca innanzitutto i costumi, cioè, nel nostro regime economico, le scelte di consumo. Nelle società industriali, infatti, i comportamenti culturali — leggere, vestirsi, mangiare, assistere a un dato spettacolo etc. — corrispondono ad acquisti, a preferenze economiche. La cultura quotidiana, molto più che un tempo, ricalca i comportamenti economici degli agenti individuali. Il Sistema va dunque a beneficiare di grandi facilitazioni economiche per imporre la propria cultura, e di importanti agevolazioni culturali per sviluppare la sua influenza economica.

Il modo di vestire dei *teen-agers*, i prodotti alimentari, i programmi audiovisivi, la musica di consumo costituiscono al tempo stesso elementi culturali e mercati economici internazionali. Le imprese occidentali, *trust* alimentari o chimici, aziende elettroniche, industrie pesanti etc. — siano esse giapponesi, americane o europee — mirano a creare mercati e reti di scambi internazionali. Per far ciò, è loro necessario unificare le abitudini di vita (e quindi di consumo) distruggendo progressivamente i costumi specifici che sarebbero d'ostacolo all'incarcerazione delle popolazioni nel sistema mercantilistico planetario in costruzione. Si tratterà dunque di trasformare l'ambiente, familiare ai gruppi che si vuole guadagnare ai costumi occidentali, da un lato disabituandoli agli «oggetti» della loro cultura, dall'altro distruggendo i simboli legati alla loro cornice tradizionale. L'imposizione del «sistema di oggetti» occidentale suppone l'adozione di simboli culturali molto più semplicistici, orientati verso l'attrazione brutta per il *comfort* materiale, il che induce un'involuzione ed un impoverimento psichico. In tutte le culture, infatti, la musica, l'abbigliamento, l'uso di determinati oggetti, i riti gastronomici, assumono un significato religioso o sociale. A partire dal momento in cui arrivano i *jeans*, la *disco-music*, le radioline a transistor e i *cheeseburger*, gli oggetti e i riti del proprio quotidiano si allineano sul modello mondiale, e soprattutto non rinviano più che a sensazioni e desideri elementari, prefabbricati, individuali, atomizzati, strettamente materiali.

Per preparare la popolazione a questi tipi omogenei di consumi, bisogna innanzitutto macinarla mentalmente. È questo il ruolo delle strategie pubblicitarie. Esse fungono da propaganda culturale modificando le strutture

mentali nel senso di un'acculturazione ai costumi dell'*homo consumans* internazionale. Il sistema economico utilizza dunque la cultura, più esattamente una tattica culturale, al servizio dell'estensione dei suoi mercati. Ma fa anche l'inverso: incorpora cioè la sua cultura nelle merci. Dal momento in cui una popolazione consuma i prodotti del Sistema, dal momento in cui americanizza e occidentalizza i suoi consumi e la sua cornice di oggetti, l'impregnazione culturale — e ideologica — da parte del Sistema si rinforza, per un effetto di retroazione positiva. Film, *gadgets*, cassette, televisione, automobili, vestiti sono carichi di un'impronta culturale. Lunghi dall'essere neutri, questi oggetti veicolano valori e agiscono sullo psichismo di coloro che li consumano e li utilizzano².

In questo senso, nello stesso modo in cui il Sistema utilizza una tattica culturale a fini economici, parimenti impiega una tattica economica a fini culturali. La cultura — reificata, ovvero all'occorrenza incorporata in merci — e l'economia — «culturalizzata» — funzionano come veicoli l'una dell'altra. Gli effetti di ritorno sono permanenti; questa doppia tattica può paragonarsi a un processo cibernetico che funzioni, è il caso di dirlo, come un «sistema» su scala internazionale. L'economia e la sottocultura del Sistema si costituiscono così in un insieme reciproco che può permettersi di fare a meno largamente di tutte le forme tradizionali di propaganda politica o ideologica. Quest'insieme, che possiamo definire complesso veicolare economico-culturale, è il mezzo chiave, la tattica prioritaria di invasione dei popoli da parte del Sistema.

L'efficacia di questa tattica può essere verificata in tutte le culture. In Africa come nei paesi dell'Est, il modello occidentale affascina. È la fase «pubblicitaria» della tattica del Sistema. Poi, dacché i costumi mercantilistici si sono instaurati, l'impregnazione culturale si rinforza: la radio, la televisione, ma ancor più la musica, i film, gli oggetti usuali, incitano ad entrare ancor più nell'universo mentale del consumismo.

Le fasi culturali di entrata nel Sistema sono, a quanto sembra, tre.

Innanzitutto le popolazioni ancora radicate nella propria specificità sono messe in presenza del modello americano-occidentale, chiamate a consumare e a condividere le aspirazioni della nuova cultura mondiale. Ma i tradizionali modi di vivere si oppongono alla diffusione del Sistema economico. Entra allora in opera la deculturazione, a livello linguistico, vestimentale, alimentare, professionale, ricreativo, eccetera. Essa non tocca all'inizio che le *élites* e le classi dirigenti. Il popolo resta affascinato, ma non accede che alle briciole del nuovo modo di vita. La cultura d'origine perde ogni credito: è «arretrata». È questa la situazione della maggior parte dell'Africa; così come, ancora pochi anni fa, di numerose regioni europee. In Europa, la deculturazione è stata tanto più rapida in quanto esisteva una parentela — *ma non certo una analogia* — tra la civilizzazione occidentale e la cultura europea.

Seconda fase: si tratta ora di conquistare le masse, di eliminare le scorie culturali che si oppongono ancora ad uno *standard* di vita unico — per dirla altrimenti, di normalizzare i costumi. Le *élites* collaborano già col Sistema, quale che sia la loro contingente collocazione politica. Per cancellare le ultime zone, mentali e geografiche, di resistenza culturale, la tattica si fa a questo punto tecnoeconomica. Per «eliminare la povertà», assimilata ai modi di

vivere tradizionali, si promuove l'innalzamento del potere d'acquisto, il che non significa affatto la scomparsa della povertà reale che spesso si è in precedenza contribuito a creare³. Non restano allora accessibili che merci e servizi carichi di «valori» occidentali. Sono in questa fase i paesi detti a «reddito medio» del Terzo Mondo, dove la società dei consumi, come una febbre, caccia le mentalità locali con l'attrazione per la novità. La Malesia, il sud-est asiatico, l'America andina rientrano nella categoria.

Per condurre le zone dalla prima alla seconda fase, la mitologia umanitaria dell'aiuto al Terzo Mondo è frequentemente utilizzata. Recentemente gli Stati Uniti si sono visti concedere da tutta l'Europa il semimonopolio della gestione degli aiuti sanitari all'Africa nera: eccellente mezzo di precipitare il processo di reclutamento di questo continente nel Sistema occidentale. «*Le concezioni americane [in materia di politica degli aiuti sanitari] sono potentemente riprese dall'Organizzazione Mondiale per la Sanità*» scrive Claire Brisset⁴. Gli organismi internazionali sono infatti strumento della diffusione del Sistema; questa non è necessariamente apparentata ad una espansione nazionale di cui gli U.S.A. sarebbero i protagonisti diretti ed unici. Claire Brisset aggiunge: «*Fare degli Stati Uniti i capofila di questo tipo di azione in Africa (...) significa non soltanto contestare agli africani la capacità di gestire i propri affari in questo campo, vuol dire anche rischiare di rimettere in causa una vasta azione culturale, tecnica e linguistica francese*». Come per caso, significa pure aprire agli U.S.A. il mercato farmaceutico dai sieri e dei vaccini in Africa. Diffusione culturale, pretesti umanitari e mercantilismo si sorreggono l'un l'altro. La Brisset conclude: «*A guardare la cosa da vicino, si constata che le somme in questione sono adibite principalmente al funzionamento delle équipes di esperti americani, al loro mantenimento sul posto e a rendere loro possibile il controllo dei processi decisionali, ben più che ad azioni concrete di sviluppo sanitario. In altri termini, le autorità africane rischiano di vedere intaccare, in tal modo, un elemento essenziale della loro indipendenza*».

La prima fase di penetrazione degli *standard* del Sistema era culturale e «pubblicitaria»; la seconda fase, quella della normalizzazione, non mira solo ad affascinare con immagini che fanno appello al mimetismo di massa, ma soprattutto all'istituzionalizzazione di abitudini economiche, fatti di consumo (che siano film, motociclette, *transistor* o medicine), di cui non ci si potrà più in seguito disfare. Come vedremo più in là, il progetto è moralmente garantito, legittimato, inattaccabile: non si tratta forse di «soddisfare i bisogni», di portare a termine «azioni umanitarie»? La trappola si chiude: una volta ottenuta l'assuefazione di massa ai bisogni consumistici, le merci e i servizi proposti garantiranno la permanenza delle strutture mentali occidentali. La Grecia, la Spagna, il Marocco vivono attualmente la fine di questa seconda fase di penetrazione. Ma esiste una terza fase, quella del *consolidamento*, che è oggi in corso nell'Europa industrializzata. Il Sistema intende rafforzare le sue conquiste, evitando le ribellioni, la rinascita delle culture specifiche.

La *moda* costituisce il principale strumento tattico di questo consolidamento: la cultura dominante è completamente incorporata nell'economia.

Non un libro «di cui si parla» che non sia il supporto di un buon affare, appoggiato dal collegamento dei media incaricati di presentare e vendere la

mercanzia; non un movimento culturale, una moda gergale, un nuovo stile di condotta che non abbiano per finalità ed origine una strategia di profitto e di conquista di mercati. Mercanti di abbigliamento, di elettronica, di cibo, di stampa, di film tirano i fili di ciò che viene ancora chiamata la «vita culturale».

Inversamente, ogni prodotto, dallo *skate-board* all'automobile, passando per l'impianto *hi-fi* e la bottiglia di *ketchup*, porta in sé una carica semantica, simbolica e culturale, accuratamente calcolata. Le merci, private — come ha ben visto Jean Baudrillard — del loro *valore d'uso*⁵, non sono utilitarie, ma veicolano referenze simboliche, desideri e tentazioni. D'altra parte, mode di massa e movimenti di consumo mantengono un'illusione di novità che contrasta il tedio provocato da un modo di vita omogeneo: una propaganda pubblicitaria a forte connotazione ideologica lancia degli «stili», come un tempo il *new look* così oggi il *rétro*. Una gamma estremamente variata di prodotti da consumare viene ad innestarsi sul nuovo stile culturale, dall'arredamento ai gusti musicali, passando per il *maquillage*. Queste mode di massa, in generale effimere (da quattro a cinque anni in media), prendono le veci di abitudini culturali. La spersonalizzazione individuale si coniuga con la superficializzazione generale degli stili di vita, perché questi non si giustificano più in base ad una tradizione individuante, ma in base a desideri controllati e programmati dagli uomini del *marketing*. La cultura, totalmente asservita alle strutture economiche, può ben permettersi di essere «consumatrice»: il Sistema non se ne cura, poiché neutralizza ogni ideologia politica svuotandola del suo significato.

Tutta la cultura *pop* degli anni sessanta, fonte di favolosi mercati nel settore dei *teen-agers* di una trentina di paesi occidentali, si fondava essenzialmente sulla «contestazione» di ciò che veniva considerata l'ideologia occidentale. Persino le parole delle canzoni dei Beatles che si indirizzavano al mercato della gioventù «assennata» delle classi medie veicolavano una contestazione ideologica. Il discorso contestatario è non soltanto *recuperato*, ma per di più freddamente «*smantellato*»: il *significante*, cioè lo stile, scioccante e brutale, serve ad attirare il giovane consumatore, avido di spirito critico. O meglio: il *significato* (cioè il messaggio contestatario) è trasformato in *significante* (cioè utilizzato come aggancio). I messaggi sono presi ed usati come imballaggi. Questi movimenti di mode sono essenziali al mantenimento del Sistema in quanto creano passioni artificiali, stornano l'energia dei popoli dal politico, dal sociale, dallo storico e li lanciano verso mobilitazioni infra-artistiche che non sono in fondo che un uso «frenetico» del tempo libero (cfr. a questo proposito le isterie collettive provocate dalle *rock star*).

I movimenti di mode si propagano utilizzando ciò che viene chiamato «prodotti collegati» e offensive congiunte su due o più mercati di consumo differenti. Un film può, ad esempio, lanciare in tutto il Sistema occidentale una moda infraculturale (come lo stile *rock-disco-rétro* di Travolta, inaugurato da *La febbre del sabato sera* e da *Grease* etc.) Seguono le mode nel campo dell'abbigliamento, i dischi, i fumetti, i cosmetici, le *hit-parade*, i telefilm. Si assiste alla nascita di configurazioni pluridimensionali, in cui prodotti ad alto contenuto culturale (dischi, libri, film) sono associati a prodotti semiculturali (distintivi e adesivi, *posters*, riproduzioni) e a prodotti di puro consumo (indumenti, cibi, bevande, tipi di locali di ritrovo). La moda *ska*, sottoprodotto

dello stile *disco*, associa ad esempio la frequentazione dei *fast-food* all'americana, la lettura di una certa stampa, la ricerca di un modo di vestire che costituisce un particolare riadattamento della moda degli anni cinquanta eccetera.

L'utilizzazione dello *skate-board* è stata accompagnata e appoggiata da una produzione cinematografica e televisiva. Si associano così dei «prodotti-innesti»: equipaggiamenti, immagini, accessori eccetera. Una serie televisiva di successo è seguita o preceduta da libri, dischi, giocattoli, articoli di consumo, concorsi e *gadgets* che ricreano il clima vissuto dallo spettatore.

L'insieme del mondo occidentale vive allo stesso ritmo questi movimenti di mode, pianificati su scala planetaria. La cultura meccanica così creata, fonte di considerevoli redditi per le società private e pubbliche, ha perduto ogni densità, ogni significato spirituale.

Mai come nella nostra epoca in cui l'idea di cultura è presa in ostaggio dal Sistema occidentale, la ricerca mercantile dell'interesse, che in fondo è la ragione di essere di questo tipo di mondo, aveva tanto esplicitamente utilizzato i valori culturali. Interamente «messi al passo» dalle tecniche economiche i valori si omogeneizzano da un capo all'altro del pianeta. Essi non traggono più forza dalle volontà che li creano, né da se stessi, ma dalla logica economica mercantile. È esattamente questo l'apogeo del nichilismo presentato da Nietzsche. Più che mai, l'economia è culturale, e la cultura è un pianeta del sistema economico, né si assiste alla nascita di nuove culture; non esiste né una civiltà mondiale come la sogna Sènghor, né una «cultura giovanile», ancora meno una «cultura degli emarginati»: ciò che sta nascendo non è che un gigantesco prodotto culturale, una cultura-prodotto mondiale in via di espansione, semplice settore, semplice colonna di cifre nella contabilità delle mercanzie atte al consumo.

L'americanosfera

Questa «cultura-prodotto» mondiale si presenta, ad un primo approccio, come anglosassone, e più precisamente come americana. Di fatto, dai testi delle canzoni alle istruzioni per l'uso degli apparecchi elettronici, la lingua e le strutture mentali angloamericane dominano. È questa una caratteristica generale di tutto ciò che si lega alla civilizzazione occidentale e si spiega, tra gli altri fattori in gioco, con l'importanza che riveste l'economia americana da trent'anni a questa parte. Il Sistema veicola una sorta di cultura americana ad uso esterno, semplificata e schematizzata in rapporto al suo modello — già schematico di per sé.

Nondimeno, questo americanismo generale non si riassume in una proiezione conforme dei costumi americani. Sempre più numerosi sono i prodotti culturali, i modi di vivere, gli stili di consumo che appaiono «americaniformi» senza provenire direttamente dagli Stati Uniti.

Gli USA colonizzano a distanza, per collegamenti interposti. Hanno dato il loro «stile» a tutti gli ingranaggi del Sistema, che li duplica all'infinito, senza cercare altri possibili modelli. Musica di consumo, sceneggiati televisivi,

personaggi dei fumetti, tipi di animazione radiofonica, mode educative sono oggi concepiti in Europa e in Giappone su schemi di ispirazione americana. In questo senso, e attraverso l'impulso economico che essa dà all'Occidente, l'America è dappertutto. Essa può persino opporsi ad una certa «America interiore» che non è esportata e che ancora nasconde in sé talvolta il ricordo diffuso dei valori europei⁶.

Il Sistema occidentale deve essere allora compreso come tentativo di espansione planetaria non degli Stati Uniti come nazione, ma della società americana; più esattamente ancora, il Sistema diffonde la parte «mondializzabile» di questa società, ovvero ciò che essa comporta, come stile e come valori, di più semplice, di più comune a tutte le strutture mentali, pertanto di più primitivo. Questa «esportazione» di società, la sua instaurazione su tutta la Terra, non è il frutto di una volontà cosciente americana o europea, per quanto indubbiamente gli Stati Uniti la veicolino direttamente e vi trovino il loro tornaconto. Parimenti, non si tratta, come abbiamo visto, di una copia esatta della società americana reale. Ma, dato che il Sistema riposa sugli stessi fondamenti ideologici e adotta le stesse finalità sociali della società americana, esso riproduce più o meno le strutture di quest'ultima, con un ritardo di qualche decennio per gli altri paesi. Gli Stati Uniti, in effetti, sono il primo territorio ad aver sperimentato il Sistema, fin dall'inizio del secolo, come ha perfettamente messo in luce Thornstein Veblen⁷. Veblen aveva effettivamente reperito nella società americana dell'inizio del secolo delle componenti e delle forme di civilizzazione che sono oggi quelle del sistema occidentale: l'assorbimento della cultura da parte dell'economia, la mercantilizzazione dell'esistenza individuale, l'egemonia della mentalità imperniata sul concetto di «tempo libero» e soprattutto la dominazione ideologica dell'umanesimo egualitario ed individualista.

Tuttavia, siccome il sistema occidentale corrisponde alla sua configurazione societaria tradizionale, veicola i valori della classe-di-vita dominante negli Stati Uniti — la borghesia — e istituisce gli scambi economici come fine politico e sociale, l'America tende a mantenersi a capo del movimento. Non si tratta di una volontà politica di carattere imperiale. Semplicemente gli USA sono la società meglio adattata a questo «ambiente» mondiale. La *leadership* culturale ed economica americana finisce per determinare interventi politici e militari. Ma questi ultimi vengono effettuati quasi malgrado la volontà americana, più portata a forme d'intervento indiretto.

In ogni caso l'interventismo politico resta subordinato alla logica economica. Gli Stati Uniti non cessano di manifestare reticenza per gli aperti interventi politici. Società commerciale più che nazione, questo paese quando è costretto ad esercitare direttamente un dominio politico lo fa in qualche modo «suo malgrado». La guerra del Vietnam ha mostrato il parossismo della cattiva coscienza americana di fronte ad azioni politiche e militari di tipo sovrano. Non si può quindi dire che gli americani esercitino una *sovranità* sul Sistema; essi in realtà non manifestano alcuna volontà sovrana di «guida». La *Führung* di cui Max Weber fa uno dei criteri della politica⁸, è totalmente assente.

L'egemonia americana, che può, colpo per colpo, esprimersi politicamente e militarmente, riposa su scelte pianificate e decentrate di investimento da un lato, e sull'attrattiva esercitata dal mercato di consumo europeo dall'altro.

Essendo i valori culturali determinati dal sistema di merci, si misura l'importanza delle *decisioni d'investimento* americane, specialmente di quelle provenienti dalle multinazionali, e delle *scelte di consumo* del grande mercato interno americano, per la fissazione di questi valori. In questo senso le scale di valori occidentali si adattano e si regolano in conformità a quelle della società americana. Il che spiega come le mode nascano all'inizio negli Stati Uniti, che in base a ciò beneficiano di un prestigio culturale usurpato. Nel campo della cultura-prodotto, sono evidentemente i più forti. A torto se ne deduce spesso che si tratta di una vera e propria inventiva culturale. Ogni nuova merce, culturale o meno, che si rivelasse non conforme agli schemi americani sarebbe inespugnabile, invendibile all'interno del Sistema, e non avrebbe alcuna possibilità di vedersi attribuire l'etichetta occidentale. Dalle automobili agli scenari dei film, bisogna passare per le norme US.

Il *drugstore*, il *supermarket* o il *Mac Donald's*, come le *hit-parade*, gli *US surplus*, i giochi televisivi, come pure l'impaginazione dei *news magazine* o lo stile delle *réclame*, non sono tuttavia americani per adattamento al mercato interno americano, né perché sono prodotti da investimenti americani. Come mai? Abbiamo constatato che le strutture mentali americane hanno penetrato gli ambienti economici europei, che, in maniera parzialmente autonoma, le riproducono. Ma è veramente l'America ad essere riprodotta, è proprio ad essa che ci si adatta? Da qui lo scarto tra l'americanismo europeo e gli Stati Uniti. Il supermercato è *più americano* di ciò che si può trovare negli Stati Uniti, e tuttavia è un'invenzione francese. Le *News* sono le sigarette più americane reperibili sul mercato, non soltanto per il gusto, ma per il loro stesso tipo di lancio pubblicitario; eppure sono state create dalla SEITA, che è una società europea. L'egemonia strettamente americana sulla creazione culturale e sui modi di vita del macrosistema occidentale declina, come ha già cominciato a declinare la potenza relativa dell'economia americana di fronte all'Europa e all'estremo oriente. È possibile che si assista sempre più ad una «destatunitensizzazione» dell'Occidente, in concorso con una americanizzazione crescente. I centri di diffusione dell'americanismo «nuova miscela» potrebbero essere prevedibilmente l'Europa occidentale e l'estremo oriente. Non vi sarebbero meno, ma più *fast food* e *cartoon* stile Mazingher, essendo quest'ultimo già oggi giapponese. Siamo già fornitori noi stessi delle strutture mentali ed economiche del Sistema. Rischiamo di poter trovare sempre meno negli USA un capro espiatorio.

Stato di fatto pericoloso per l'Europa. Saremo ancora capaci di opporci a ciò che proviene da noi stessi? Il Sistema, poiché non si presenta già più come allogeno, ci sembra far parte della nostra cultura e riflettere i nostri costumi originali... «L'America è in noi»: formula terribile, che se diventasse completamente vera, starebbe a significare che siamo già dei morti viventi.

NOTE

¹ Per Carl Schmitt (*Verfassungrechtliche Aufsätze*, Duncker e Humblot, Berlino 1958, raccolta di saggi in parte tradotti in *Le categorie del politico*, Il Mulino, Bologna 1972), prima dello Stato moderno apparso durante il rinascimento, le forme di sovranità politica

erano «politeiste» e molteplici: città, curie, principati, ducati, comuni, reami, colonie, repubbliche eccetera. L'omogeneizzazione si spande quindi secondo la logica di un complesso economico-culturale: economia e diffusione culturale fanno lega e sono utilizzate secondo strategie parallele.

² Cfr. Konrad Lorenz, *Evoluzione e modificazione del comportamento*, Boringhieri, Torino 1971.

³ L'aumento del potere d'acquisto può nascondere una diminuzione dei consumi reali. È in particolare il caso dell'Africa nera, nel momento in cui scompaiono i consumi non monetizzabili, ad esempio provenienti dall'economia di baratto. Ma per le statistiche il tenore di vita aumenta, perché il reddito monetario *pro capite* cresce...

⁴ "Le Monde" del 3 marzo 1981.

⁵ Jean Baudrillard, *Il sistema degli oggetti*, Bompiani, Milano 1972.

⁶ Cfr. ad esempio l'ambiente descritto nel film *Il cacciatore* di Michael Cimino.

⁷ Thornstein Veblen, *Teoria della classe agiata*, Einaudi, Torino 1971.

⁸ Max Weber, *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino 1948.

Capitolo III

L'era dei regolatori

È a causa della sua essenza economica e tecnica che il Sistema mondiale in formazione seppellisce progressivamente le forme tradizionali di direzione e dominazione politiche. Il Sistema non ha più bisogno di capi; gli ci vogliono dei «regolatori». Alle decisioni politiche degli Stati si sostituiscono scelte strategiche decentrate prese in seno a reti di potere che trascendono i quadri nazionali: reti degli Stati maggiori delle grandi società, reti bancarie internazionali, reti di speculatori pubblici e privati, reti di istituzioni internazionali... I paesi dell'Est non sfuggono alla regola. Vendendo la loro manodopera — paradosso della storia — alle multinazionali, entrano anch'essi nel Sistema.

Un sistema in autoregolazione

Contrariamente alle tesi marxiste, nessun «direttore d'orchestra» più o meno occulto ci governa. Nessuna volontà coscientemente programmata anima l'insieme per mezzo di decisioni globali a lungo termine. Il potere tende a non aver più né ubicazione né volto; ma sono sorti poteri che ci circondano e ci fanno partecipare al nostro proprio asservimento. La «direzione» delle società si effettua oggi al di fuori del concetto di *Führung*. Il Sistema funziona in gran parte per *autoregolazione incitativa*. I centri di decisione influiscono, tramite gli investimenti, le tattiche economiche e le tattiche tecnologiche, sulle forme di vita sociale senza che vi sia alcuna

concertazione d'assieme. Strategie separate e sempre impostate sul breve termine si incontrano e convergono. Questa convergenza va nel senso del rafforzamento del Sistema stesso, della sua cultura mondialista, della sua sovranazionalità, così che il Sistema funziona per se stesso, senza altro fine che la propria crescita. Le sue istanze direttive molteplici decentrate, si confondono con la sua stessa struttura organizzativa. Imprese nazionali, amministrazioni statali, multinazionali, reti bancarie, organismi internazionali si ripartiscono tutti un potere frammentato. Eppure, a dispetto, o forse proprio a causa dei conflitti interni d'interessi, come la concorrenza commerciale, l'insieme risulta ordinato alla costruzione dello stesso mondo, dello stesso tipo di società, del predominio degli stessi valori. Tutto concorda nell'indebolire le culture dei popoli e le sovranità nazionali, e nello stabilire su tutta la Terra la stessa civilizzazione.

Sono soprattutto Max Weber, Carl Schmitt e Jürgen Habermas ad aver analizzato questa *autoregolazione* come *modalità del potere*¹. Le crisi non vengono più risolte con decisioni anticrisi, ma *digerite*, utilizzate come strumenti di regolazione interna; i diversi centri di potere — commerciali, finanziari, industriali, culturali, amministrativi — negoziano o si affrontano l'un l'altro; si tratta sempre di trovare giorno per giorno soluzioni limitate ai problemi che si pongono in successione: aiuto finanziario al tal paese, strategia di importazione ramo automobili nella tal zona d'Europa, e così via. Una *gestione* mondiale si sostituisce alle *politiche* nazionali.

L'autoregolazione è esercitata da una classe tecnocratica cosmopolita di amministratori, *manager*, decisori finanziari che, contrariamente agli schemi marxiani, non sono in generale proprietari dei mezzi di produzione. I «capitalisti» del Sistema non sono che funzionari, il che d'altronde deve incitarci al pessimismo, dal momento che spesso non è nemmeno lo stesso «interesse del profitto» a motivarli, ma solo la logica interna delle loro proprie organizzazioni. Questa tecnocrazia che ci regola non è «autoritaria», ed è forse per questo che essa, in parte anche suo malgrado, si traduce in un'oppressione sistematica. Appoggiandosi sull'ideologia liberale, essa si pretende antiautoritaria e soprattutto — argomento improntato al liberalismo come al marxismo — fondata sulla *razionalità*. L'autoregolazione pretende in effetti di sostituire al «politico» decisioni razionali, quantificate, matematizzate. Le questioni di tecnica economica sono date sistematicamente come le più importanti.

L'ideologia tecnocratica si presenta a questo punto senza alternativa.

«Non c'è scelta», ci sentiamo dire. Le strategie petrolifere che compromettono l'indipendenza dell'Europa, così come lo «sviluppo» che distrugge la cultura esquimese, sarebbero indotti da esigenze tecniche impossibili da aggirare. In più, se talvolta si nascondono dietro questi pretesi interessi e dottrine precisi, nella maggior parte dei casi gli assertori di questo determinismo credono *realmente* che sia impossibile opporsi alla logica interna di un certo tipo di «sviluppo».

Così, questo sviluppo tecnoeconomico del Sistema divenuto autonomo e raffigurato come immanente e necessario, elimina nello spirito dei più la possibilità stessa di ricorrere ad altre alternative o a scelte di tipo politico. Helmut Schelsky ha ben mostrato come il Sistema fondi la sua presa sulla certezza che le nostre società industriali planetarizzate siano poste di fronte ad

«esigenze obiettive» (*Sachgesetzhlichkeiten*) che trascenderebbero le ideologie e le scelte sul tipo di società².

In realtà, continuano ad esserci delle scelte all'interno del Sistema; ma la loro natura è un po' particolare. Mentre i neomarxisti — Marcuse od Habermas, ad esempio — ritengono che sotto la regolazione tecnocratica della società si camuffino scelte autoritarie e politiche, è lecito porsi la domanda se queste scelte invece non siano semplicemente proprio quelle della mancanza di scelta³. Per dirla altrimenti, ciò che si sceglie non è di utilizzare una regolazione tecnica e «morbida» per mascherare disegni politici, ma più tragicamente di *fuggire* le scelte, di rimettersi alla mitologia consolatrice del determinismo deresponsabilizzante, al cieco confidare nel *management* tecnico a breve termine. Non c'è un interesse storico «capitalista» da difendere che si nasconderebbe dietro le pratiche dei gruppi bancari più o meno nazionalizzati: semplicemente si confida, ci si abbandona a una «logica mondiale». Non «politica mascherata», ma assenza significativa e reale del politico.

La «filosofia del potere» che regna in seno al Sistema postula che non vi siano problemi proponibili e risolvibili se essi non sono tecnicamente formulabili; punto di vista questo che elimina ogni idea di scelta di valori. Sono abordate solamente le questioni tecnoquantitative, ed è soltanto su di esse che i politici si affrontano, che vengono elaborati i programmi dei partiti, che si determina la semantica politicante. Le decisioni pubbliche stesse sono sempre più spesso formulate in termini tecnoeconomici, in «cifre». L'immigrazione di manodopera in Europa occidentale per esempio, fenomeno di portata storica considerevole, non è derivata da una decisione sovrana — autocratica o «democratica» che fosse — ma da una moltitudine di microdecisioni economiche e gestionali, senza visione d'insieme, provenienti dai poteri industriali e burocratici in negoziato permanente gli uni con gli altri, riaggiustando senza tregua la loro tattica a seconda delle congiunture. È questa l'arte della *public choice* insegnata nelle università americane. Risultato: le azioni pubbliche che animano, sul piano mondiale, la vita del Sistema provengono da decisioni decentrate d'investimento, da orientamenti speculativi dei capitali e da regolamenti burocratici. Imprese, amministrazioni statali, organismi internazionali si differenziano sempre meno tra di loro.

In queste condizioni, è ad una doppia logica, sovranazionale e tecno-economica, che obbedisce l'esercizio del potere. Le decisioni essenziali non prendono la forma di ordini e non derivano dalla volontà motivata di un sovrano storicamente responsabile. Chi ha preso la decisione della «politica» urbanistica delle grandi città? Nessuno in particolare, bensì una logica immanente al Sistema — la «redditività», in particolare — ha spinto molteplici decisori pubblici e privati a convergere nella stessa direzione. Bloccare una pratica già avviata, prendere per esempio l'iniziativa di trasformare la strategia urbanistica seguita fino ad oggi, sfugge ancora di più alle volontà particolari, perché il Sistema è «lanciato». Tutti, compresi i detentori dai poteri decisionali, imprecano contro l'andamento tumorale dei grandi insediamenti urbanistici, ma nessuno è realmente capace, nel quadro attuale, di arrestarne i programmi, tanto questi sono divenuti autonomi.

Ciò che sostituisce l'esercizio del comando, sono innanzitutto le molteplici sollecitazioni cui si è sottoposti nella direzione di un'impresa moderna come

nelle grandi scelte pubbliche. L'«autoritarismo» svanisce, ma le pressioni sugli uomini si accentuano. Nelle organizzazioni, non sono più «autorità» che abbiamo di fronte, ma organigrammi sottili, ragnatele di pressioni anonime senza volto in cui tutti familiarmente si chiamano per nome, cioè in fondo col numero di matricola.

In *L'emprise de l'organisation*, raccolta di testi dedicati ai metodi di comando e di integrazione degli uomini in seno ad una multinazionale americana, si scopre a qual punto gli impiegati sono integrati in un «*sistema sociomentale*» governato da un'«*autorità fraterna in cui sia possibile identificarsi*»⁴. I conflitti sono assorbiti e interiorizzati, mai risolti. Rigettata la gerarchia etologica naturale, si è sottomessi paradossalmente ad un autoritarismo di gran lunga più alienante. Il Sistema occidentale funziona, su grande scala, secondo modalità di «*dominazione da vicino*». Marc Pagès scrive a questo proposito: «*All'epoca dello sfruttamento visibile, delle classi ben separate, sta succedendo quella dell'interiorizzazione delle costrizioni (...), dell'istituzionalizzazione dei conflitti, del linguaggio normalizzato ed unificato della gestione ottimale*». Alle società industriali moderne succede il sistema «ipermoderno» che, tramite la moltiplicazione delle mediazioni, governa a distanza insiemi complessi. Gli uomini non devono più obbedire, perché tendono ad interiorizzare le norme. Le «*regole interiorizzate*» fanno scomparire il «*ruolo pregnante dei capi*» a vantaggio del «*linguaggio placentare dell'organizzazione*» in cui gli assoggettati, felici, vedono quel che si potrebbe chiamare una *madre fraterna*.

Sulla scala della vita delle società, la guida diretta per mezzo di ordini emananti da una volontà cede il passo a un intreccio di tattiche multiple che influiscono sull'ambiente sociale con molta più forza della pratica tradizionale degli obblighi e dei divieti. Una scelta di investimento, una concentrazione industriale, in poche parole una qualsiasi decisione senza volto né provenienza vanno a costringere il corso dell'esistenza umana con molta più certezza che la decisione diretta o la sanzione personalizzata di un potere preciso. Anche il calcolatore costringe oggi gli uomini ad entrare nella sua logica e «demoralizza» le decisioni umane. Ogni idea di sanzione e di ricompensa scompare. Il potere, meccanizzato, prende spesso nel Sistema l'aspetto di processo cieco e soprattutto involontario.

Il posto fatto alle decisioni finanziarie, incomprensibili per il pubblico, si rivela considerevole nell'orientamento generale delle società e si oppone all'interesse dei popoli e delle nazioni.

Quando la Germania federale doveva sostenere il dollaro, a detrimento del marco e quindi della sua economia nazionale, non si trattava soltanto di una sottomissione agli Stati Uniti, ma dell'implicazione delle autorità monetarie — e quindi politiche — in un processo mondiale, cibernetico, che lega tutte le monete al dollaro. In più, gli interessi strettamente speculativi di coloro che investono o dei giocatori di borsa internazionali possono prevalere sulle decisioni governative, in particolare dei piccoli Stati. È persino frequente che società nazionalizzate o banche dirette da funzionari dello Stato seguano strategie di mercantilismo mondiale, di «nazionalismo di apparato», a

detrimento delle istruzioni che sono loro impartite. La pesantezza delle organizzazioni come la logica autonoma e assorbente del sistema economico mondiale cancellano la differenza tra istituzioni private e pubbliche; sviano le imprese come le amministrazioni pubbliche dai loro fini propri e sostituiscono ad essi non un altro scopo formulato, programmato, imposto, ma l'assenza radicale di scopo, nella sottomissione ad una ragnatela internazionale di meccanismi mercantilistici, tecnici, informatici eccetera.

Ma la vacuità di fini non significa l'assenza di finalità particolari. Finanziari, società, compagnie, amministrazioni, produttori, giornali, centri di potere culturale, burocrazie di governo, perseguono ciascuno obiettivi limitati ed a breve termine; negoziano gli uni con gli altri. Il Sistema, animato da questo mercanteggiare mondiale tra poli multipli di decisione, vive di negoziazioni incessanti. Funziona dunque secondo un modello decisionale al tempo stesso di conflitti-cooperazioni, come li ha definiti François Perroux⁵, e di regolazioni concertate. Questa «regolazione reticolare», che si è sostituita al modello della decisione volontaria proveniente dal centro, dà una falsa impressione di razionalità. Ma non è che razionalità in senso puramente «tecnico»; non concerne che le forme esteriori del «lavoro» del Sistema. Ma, sprovvista di ispirazione, di senso, di scopo, non appartiene né alla preveggenza né alla *prudenza* nel senso in cui l'intendeva Machiavelli. Far dipendere l'economia europea quasi esclusivamente dalla fonte energetica petrolifera è forse la conseguenza di scelte «razionali», appoggiate su tutto un assortimento di statistiche, di analisi, di controlli, di calcoli d'investimento la cui forma era iper-razionale; il che non impedisce che la scelta nel suo insieme s'è rivelata di una leggerezza sorprendente, e che le sue conseguenze generali siano da considerarsi disastrose.

L'imprevidenza del Sistema e la pesantezza che lo contraddistingue provengono in parte dalle modalità del suo predominio, che espelle la direttività a profitto di una regolazione di microdecisioni. Le macrodecisioni, quelle della sovranità politica, sono eliminate e accusate di essere oppressive dall'ideologia dominante. È, al contrario, proprio il modello di razionalizzazione delle microdecisioni concertate e regolate a breve termine ad essere oppressivo.

Parlare di «regolazione», non è d'altronde del tutto esatto, in quanto questa non proviene da ordini e da volontà a lungo termine, ma si fonda su una logica autonoma, quella del funzionamento del Sistema. Come ha mostrato Pagès⁶, il responsabile di una decisione di investimento in una multinazionale può disapprovarla personalmente e prenderla comunque, in qualche modo suo malgrado. Il fatto è che il Sistema, come ciascuno dei suoi ingranaggi presi singolarmente, funziona senza altro fine che il proprio funzionamento. È dunque più preciso parlare di *autoregolazione* e di regolazione automatica. Il Sistema occidentale fa vivere i popoli — o più esattamente li fa morire — al ritmo delle sue autoregolazioni a breve termine. Inutile evidentemente domandarsi dove è finita la nozione di *destino*. Essa non è neppure contestata; semplicemente *non esiste*.

Il management mondiale

E il politico, esiste ancora? La decisione politica continua ad avere il posto che le compete? I governi, nel senso sovrano e tradizionale del termine, contano ancora?

Il politico, luogo dell'*irrazionale* assunto come tale, dominio della signoria sugli spazi e sui territori, della decisione volontaria e spesso solitaria, perde terreno di fronte alle modalità del potere del Sistema, prive di finalità storica, di volontà sovrana, di territorio. Carl Schmitt sembra affermare che l'economia è oggi divenuta il contenuto della politica⁷. Opinione discutibile: il capitalista, lo stato maggiore di una multinazionale, o il capo di Stato economista non agiscono che in una sola sfera. Il destino demografico, culturale, militare, storico del popolo cui appartengono sfugge loro. Il Sistema spossa gli Stati del privilegio del *politico*. Non «politica mascherata», come credeva Marcuse⁸, bensì scomparsa in seno ai governi dei modelli e delle forme di decisione politica. Gli atti pubblici essenziali, quelli che determinano a lunga scadenza l'avvenire collettivo, tendono a diventare di competenza esclusiva del potere regolamentare delle amministrazioni; delle strategie commerciali e d'investimento delle grandi compagnie pubbliche e private; del gioco di potere tra i centri d'interesse multinazionali. La politica militare della Francia non è formulata in funzione di un'analisi politica che si tradurrebbe in una volontà, ma, malgrado le apparenze e la propaganda, in base alla pressione dei mezzi finanziari, di equilibri di *budget*, di imperativi internazionali di bilancia dei pagamenti e d'equilibrio economico. La limitatezza della difesa dell'Europa occidentale è imposta da un sistema internazionale che vuole, per preservare i suoi flussi, che gli stanziamenti militari non superino un certo volume finanziario, a scapito delle eventuali aspirazioni — qualora vi fossero — dai responsabili politici e militari. A dire la verità, questi ultimi non sono in effetti più «responsabili» di alcunché, nel momento in cui permettono ad un processo tecnoeconomico d'essere responsabile al posto loro.

La difesa dai popoli europei di fronte a sfide militari evidenti passa in secondo piano — nei fatti, se non nelle giustificazioni ideologiche — per rispettare le esigenze degli ingranaggi del Sistema.

Ciò che è *veramente* politico appartiene in proprio ai popoli; ciò che è inerente al Sistema non coincide con l'interesse dei popoli e si apparta al puro *management* tecnoeconomico. I capi di Stato delle nazioni occidentali si compiacciono d'altronde di considerarsi dei *manager*. Quando i gabinetti del *marketing* politico si adoperano per farli eleggere, mandano avanti un'immagine pubblica vicina a quella del «giovane dirigente d'azienda» quale ci viene quotidianamente servita dalla mitologia pubblicitaria.

Se le decisioni politiche dei governi non scompaiono, sono talmente messe in concorrenza con le strutture tecnoeconomiche internazionali che finiscono di fatto per spolticizzarsi, ovvero sfuggire alle scelte di valori.

Due elementi convergono per provocare questo declino delle sovranità politiche; l'ideologia delle «esigenze di carattere tecnico» (in particolare in campo economico), che non lasciano più posto alla libera determinazione di un destino; e la pesantezza dei meccanismi del Sistema, la cui complessità

paralizza ogni velleità di prendere decisioni liberamente.

Questi meccanismi sono innanzitutto quello della «crescita» o, dopo la crisi del 1973, della lotta alla recessione. Il cruscotto economico del Sistema non è un quadrante, uno strumento tra gli altri; si confonde con un'istituzione centrale. Da qui l'aspetto di «*mondo senza scopo*» del mondo che ci circonda, come lo chiama Guy Debord⁹, o di universo di «finalità senza fini», per riprendere l'espressione di Habermas¹⁰. Da qui parimenti lo sfratto alle politiche nazionali a profitto di strategie dagli obiettivi limitati. Le amministrazioni statali sono in balia di queste strategie e sfuggono dal quadro del servizio delle volontà nazionali. La politica economica, per esempio, è maggiormente governata dal desiderio di preservare a breve termine l'equilibrio della bilancia dei pagamenti piuttosto che da un disegno di assieme sostenuto da una visione politica globale.

Normalmente la politica fissa i grandi obiettivi e designa schmittianamente gli avversari da vincere. Poi, in subordine, le strategie concrete e tecniche determinano i mezzi da impiegarsi in base alla scelta formulata. La strategia militare indebolisce e distrugge il nemico designato dalla decisione politica; la strategia economica conquista i mercati o le risorse di cui il progetto politico ha bisogno. Oggi, le strategie dominano tutto, e si accavallano le une sulle altre. Il Sistema in effetti si presenta esternamente come un'addizione di strategie senza politica d'insieme. Proprio in questo senso, d'altronde, non ha assolutamente nulla di *imperiale*. Queste strategie, quelle delle società anonime, dei governi, delle amministrazioni, tutte egualizzate ed indifferenziate, non obbediscono più ad alcuna politica, né nazionale né imperiale.

Come mai allora questo corpo senza testa non crolla? Non crolla perché da un capo all'altro del mondo un'ideologia comune e implicita fa coesistere le strategie. Il Sistema stesso tiene luogo di timone, un po' come un organismo che continua a vivere privato del cervello. La multinazionale americana, l'amministrazione tedesca, la banca inglese, il commerciante di Singapore, il magnate editoriale francese, non hanno bisogno di mettersi d'accordo tra loro o di essere diretti dall'esterno; le loro azioni sfuggono alla categoria del politico e convergono spontaneamente nella stessa direzione, che è quella dell'insediamento di una società mercantilistica mondiale. Le strategie particolari sfuggono così all'essenza del politico, nella misura in cui quest'ultima illustra per definizione la particolarità, il destino proprio, la personalità di ogni popolo¹¹.

Il Sistema, la cui coerenza interna governa le strategie commerciali, burocratiche, industriali o cinematografiche, non fa, in ogni modo, funzione di disegno politico d'insieme? In realtà esso non è niente del genere, perché chi dice politica dice volontà di trasformazione, modificazione permanente dei fattori in gioco, redistribuzione delle carte su grande scala. Ora, e ritorneremo ancora su questo concetto, il Sistema intende evacuare ogni virus storico che tenda a perturbare l'ordine di cose generale. Le forze economiche, come le istituzioni internazionali, come le molteplici procedure di negoziato, cui i paesi dell'Est partecipano tanto quanto gli altri, soffocano «sistematicamente» ogni rischio di disordini geopolitici, ogni fermento di grandi confronti strategici. Le guerre sono oggi locali e circoscritte, raramente arrivano a costituire serie turbative per il Sistema. O, per lo meno, le due superpotenze e

i loro complici tentano di fare in modo che sia così. Le politiche sono di conseguenza strettamente delimitate al di qua di una certa soglia di tolleranza. La sola politica tollerata dai governi occidentali — ma essa non merita il nome nobile di *politica* — è quella che, secondo l'espressione di Claus Offe, «*degenera in un'attività che non obbedisce altro che a "imperativi di schivata"*»¹². Evitare che qualcosa si muova, evitare gli scontri, le tensioni sociali, i conflitti. Nel Sistema, la politica non soltanto è degenerata in gestione, ma altresì in manovre antiscelta. Tutta la scienza dei politologi moderni non consiste più nel dire come governare, ma come *evitare* (d'agire), come procedere tecnicamente per sedare, appianare, conciliare, arbitrare. I governi non decidono più di cambiare a loro vantaggio l'ordine del mondo, ma operano e manovrano per evitare che i cambiamenti nell'ordine mondiale — su cui essi non hanno più alcuna incidenza — non destabilizzino la particella della ragnatela occidentale di cui essi sono i *manager* responsabili.

È possibile che finalmente un giorno una politica sia la più forte, cioè che la volontà di un popolo, di un Cesare, orienti di nuovo chiaramente il destino del mondo. Da diversi decenni però non accade più niente di simile. La storia ristagna e il Sistema si installa al suo posto. Il conflitto est-ovest stabilizza la situazione mondiale. Se questo meccanismo dovesse perpetuarsi all'infinito — ma molteplici segni indicano fortunatamente che una destabilizzazione globale è possibile — la Terra diventerebbe definitivamente un mondo senza senso.

Già oggi, tutto ciò che si fa e si decide, e cui la stampa fa eco, nell'ordine economico, sociale, diplomatico, concerne maggiormente il funzionamento delle strategie che non l'applicazione strategica di disegni politici. Le politiche si arenano, o perlomeno non raggiungono realmente i propri scopi; nessuna delle due superpotenze si impone veramente sull'altra; l'Europa politica resta un progetto; le rivoluzioni falliscono in America latina; i grandi progetti dei regimi socialisti asiatici fanno cilecca; l'indipendenza dell'Africa rimane sempre una chimera.

In compenso, le esportazioni di grano verso l'U.R.S.S. marciano bene — «strategia commerciale» —, l'importazione di manodopera e i trasferimenti di industrie primarie seguono lo stesso ritmo — è un cumulo di «strategie industriali» —, la crescita disorganizzata delle megalopoli prosegue in tutti i paesi, quale che sia il loro regime.

Insomma, chi scriverà tra mille anni la storia del mondo dopo la seconda guerra mondiale, non vi vedrà come fenomeno dominante una grande metamorfosi provocata da una o più politiche, una trasformazione «politomorfa», ma una trasformazione gigante prodotta da strategie e processi industriali, economici, commerciali, che qualificherà «economorfa» o «sociomorfa».

Il perché di questa falsa storia in cui siamo entrati non esiste in senso umano. Deriva da un marchingegno autoperpetuantesi, da una cibernetica sociale di cui i popoli neppure prendono coscienza, credendo ancora di esistere politicamente. Che cos'è la «crisi di civiltà» di cui ci riempiono le orecchie? La decadenza tecnica ed economica non è necessariamente nel nostro futuro. Il «consenso» osservato intorno ai modi di vivere dominanti tende a planetarizzarsi. Se c'è crisi, essa non deriva da decadenza, ma dall'incapacità di questa «civiltà» di essere politica, cioè di trovarsi un altro

senso, un'altra legittimazione, un altro progetto al di là del proprio funzionamento, del proprio *management*.

Spoliticizzazione e autoalienazione

Una «gestione» globale del Sistema presuppone una spoliticizzazione interna e, all'interno di ogni Stato, modalità di dominio di nuovo tipo. Il modello della decisione e del dominio politico è svuotato a favore di un modello tecnocratico. La teoria dei giochi, l'analisi sistemica, le formalizzazioni sistematiche e informatiche di «supporti decisionali», sono altrettanti alibi per trascurare gli elementi irrazionali delle scelte pubbliche. Il regime democratico degli Stati liberali è il paravento istituzionale di un'operazione di spoliticizzazione della popolazione e di realizzazione morbida della repressione sistematica.

Spoliticizzate in profondità, le società del Sistema rigurgitano di politica apparente. La «politicizzazione» della società non ha mai raggiunto tali apici, né l'insistenza pubblicitaria di tutti i partiti e di tutti gli ingranaggi culturali del Sistema circa la «democratizzazione». È la compensazione: più la società si spoliticizza, più si intensifica lo *spettacolo politico*, inessenziale ma ipnotico. Contrariamente alle vedute di Marcuse, di Habermas o di Erich Fromm¹³, il Sistema tecnocratico del neocapitalismo non si è appaltato la politica. Non è perché si «decide» o si domina che si fa della politica o ci si fa carico della storia di un popolo. Non va confuso, come ricordava Carl Schmitt¹⁴, il «*modello decisionale*» (che può derivare dall'informatica) con il calcolo politico del Principe. I capitalisti non sono eminenze grigie, ma gestori, dominati dal Sistema come i politici con cui trattano. La politica, in via di estinzione, vede la sua sostanza dispersa, fuori dallo Stato, attraverso istanze autonome metapolitiche o culturali. Essendo le decisioni essenziali apolitiche e tecnocratiche, il gioco politicante e i media hanno la funzione di nascondere questa tecnocrazia, di farle da schermo. I media mettono in scena tenzoni senza importanza reale, dottrine artificiosamente contrapposte l'una all'altra (il liberalismo avanzato e la socialdemocrazia), o realizzazioni operate da uffici ed attribuite a ministri.

Il discorso politico si rivela incapace di cambiare il corso delle cose, di cui pure si arroga la responsabilità. I regimi «liberali» non parlano che di sgravi fiscali, di «responsabilizzazione», di lotta contro l'assistenzialismo. Ma, imperturbabilmente, il Sistema finisce sempre, almeno in Europa, per orientare la loro prassi in senso inverso. «*È quando essa resta apolitica*» scrive Carl Schmitt¹⁵, «*che una dominazione degli uomini fondata su una base economica, evitando ogni apparenza e ogni responsabilità politica, si rivela una terribile impostura*». Ma l'impostura non consiste tanto nel fatto di far passare scelte e atti politici per tecnici o economici, quanto nel fatto di dominare a breve termine, tramite processi tecnici ed economici di cui neppure si ha la padronanza, e di mantenere (per occultare questa dominazione vergognosa) uno pseudosettore «politico». L'impostura è di *dichiarare politico ciò che non lo è*.

Bisogna essere d'accordo con Jürgen Habermas quando afferma che le democrazie occidentali dell'era neoindustriale non hanno più bisogno di

riposare sull'adesione partigiana di massa ad un programma al potere. Il Sistema è talmente interiorizzato, insediato nel vissuto sociale, che non ha più bisogno dell'assenso esplicito e politico del popolo; non fa più ricorso a dottrine politiche, perché nessuna di esse, dall'estrema destra liberale ispirata dai *new conservatives*, ad un estremismo di sinistra che ha ormai rinunciato alla rivoluzione e che si è sostanzialmente convertito in seno ai suoi partitini alla socialdemocrazia, ne rimette sostanzialmente in discussione l'esistenza e l'ideale cosmopolita di «felicità» del mondo. Habermas rimarca: «*La nuova politica dell'interventismo statale esige una spoliticizzazione della grande massa della popolazione*»¹⁶. Questa analisi si mischia sfortunatamente con un'opinione erronea: «*L'opinione pubblica perde la sua funzione politica*». Al contrario, mai l'opinione pubblica è stata tanto politicizzata e la popolazione tanto spoliticizzata. L'opinione pubblica, che non è certo il popolo, focalizza la politica per mezzo dei media da cui è fabbricata. Essa si interpone tra il popolo e le istituzioni e «politicizza» la vita sociale. La società è distolta, tramite questa *politicizzazione spettacolare*, dal suo vero destino; l'attività politica è trasformata in sceneggiato, in romanzo d'appendice. Il politicante è sia l'*attore* — come Ronald Reagan, che continua in un nuovo ruolo la sua antica professione — sia il *boss* di cui Weber diceva: «*Il boss non ha una dottrina politica definita; non conosce principi; una sola cosa conta ai suoi occhi: come fare per rastrellare più voti possibile*»¹⁷.

Come per caso, queste due figure, quella del *boss* e quella dell'*attore*, sono di fabbricazione americana. Questa falsa politica per l'opinione pubblica — che soprattutto non è l'opinione del pubblico — toglie alla vera politica la sua dimensione di *posta in gioco*. Essa costituisce al contrario una delle panoplie, uno degli artifici della democrazia per massificare e spoliticizzare il popolo. La nozione stessa di «opinione pubblica» è un concetto-trappola, al quale i marxisti soccombono regolarmente. Utilizzata dal democratismo liberale del Sistema, camuffa dietro il frastuono dei media, che «parlano di politica», la realtà di un dominio di tutt'altra natura. Il Sistema spoliticizza i popoli tramite la politicizzazione democratica dell'opinione pubblica.

L'«opinione pubblica» è l'*alibi*. Il Sistema la utilizza per dimostrare quanto è «democratico», quanto si fonda sul consenso e l'assenso generale.

L'«opinione generale», concetto squisitamente repressivo, utilizzato già durante il Terrore giacobino, come ha mostrato Augustin Cochin¹⁸, comporta una duplice realtà essenziale per il Sistema. È innanzitutto un *mercato*, un'entità di tipo economico, che raggruppa la clientela elettorale, quella dei media a stampa, e quella dei media audiovisivi. È poi la sfera degli *opinion leaders*, coloro che Régis Debray ha soprannominato il «*potere culturale*»¹⁹. L'opinione pubblica politicizzata è così il simulacro di un'opinione popolare che sarebbe conforme a ciò che il Sistema amerebbe che essa fosse. Disgraziatamente, tendiamo a restarvi impigliati. Si rinvia al popolo la sua immagine truccata ed esso si immagina, in un tragico *qui pro quo* che si gioca a livello dello spettatore individuale ed isolato, che l'immagine dell'opinione pubblica servita dai media corrisponda alla realtà. È a questo punto la volta del mimetismo e del conformismo. Gli individui si riferiscono ad un modello che essi credono quello della maggioranza. I governanti in fondo fanno lo stesso: il grande quotidiano della sera formula una critica, quindi tutto avviene come se il «popolo» ne fosse stato l'autore.

In tal modo il Sistema toglie alle società ogni capacità di autopercezione. I popoli non conoscono più se stessi. La sedicente «società aperta» in cui dovrebbe dominare la «trasparenza» produce una popolazione e una cultura cieche e opacizzate.

Questa forma di dominio, che si esercita tramite un simulacro di politicizzazione, si mescola con sforzi di adesione volontaria al Sistema; le norme di questo sono interiorizzate, le sue regole divengono autodisciplina, il tutto in un clima ideologico e morale permissivo, pseudoaperto, lassista. Come avviene tutto ciò? Per mezzo dell'autoalienazione in un modello economico, pratico, tecnico di vita quotidiana.

Dopo aver rimarcato che l'ideologia del libero scambio non era più necessaria al Sistema per legittimarsi, e che esso aveva instaurato un «programma di sostituzione» istituendo forme indirette e morbide di manipolazione, Habermas aggiunge: *«Il Sistema combina il tema proprio all'ideologia borghese della prestazione [Leistungsideologie] con la garanzia di un benessere minimale e la prospettiva della sicurezza dell'impiego così come di una stabilità del reddito. (...) Nella misura in cui l'attività dello Stato mira alla stabilità e alla crescita del sistema economico, la politica prende un carattere negativo; essa orienta la propria azione in modo da eliminare le disfunzioni, da evitare i rischi suscettibili di mettere il sistema in pericolo, non in modo di realizzare finalità pratiche, ma di trovare soluzioni alle questioni di ordine tecnico. (...) L'azione dello Stato è limitata a mansioni tecniche risolvibili in modo puramente amministrativo. (...) La politica di vecchio tipo era tenuta a determinarsi in rapporto a scopi di ordine pratico. (...) Al contrario, la programmazione di sostituzione che prevale oggi non concerne più che il funzionamento di un Sistema oggetto di conduzione. (...) La soluzione dei problemi tecnici sfugge alla pubblica discussione»²⁰.*

È alla fornitura di benessere, epicentro delle procedure di alienazione, che si votano coloro che si pongono questi «problemi tecnici» apolitici. La coercizione politica, che ha il merito tra l'altro della chiarezza e dell'onestà, si è vista rimpiazzata dal ricatto del benessere. Il rapporto politico che esisteva tra il popolo e l'autorità legittima è stato sostituito da un rapporto di produzione e consumo. L'autorità fa posto ad una «ragnatela sociale» dai poteri diluiti, la cui forza consiste nel non presentarsi quale autorità. Il consenso non è ottenuto per vie coercitive (politiche) o persuasive (ideologiche), ma tramite un'adesione economica privata ad un modo di vivere, di consumare e di produrre. L'essenziale non è che voi approviate o meno la tendenza del governo, è che non troviate niente da ridire quando attraversate un *drugstore* o un supermercato.

Il potere del Sistema sull'individuo è mediato dalla vita economica domestica, corrente, quotidiana, professionale, ma soprattutto è *parcellizzato*, il che lo mette al riparo da una contestazione globale. Come si presenta questa parcellizzazione? Gli individui non percepiscono più la collettività come un insieme politico e nazionale coerente, ma come una somma di settori di attività razionali nei quali la loro vita è fortemente implicata: il mondo dell'azienda in cui lavorano, gli svaghi, il nucleo di consumo familiare, la loro situazione fiscale, la loro automobile e il suo ambiente simbolico, e così via. Quando una contestazione si sviluppa, essa è generale, astratta; essa tocca la società nel suo insieme e per questo resta inoperante. Non concerne i settori di

attività che costituiscono l'armatura razionale del Sistema, perché gli individui, nell'universo chiuso delle abitudini private, hanno interesse al loro mantenimento. Non si contesta ciò che è interiorizzato. Solo le sovrastrutture del Sistema (i regimi, le ideologie, la pubblicità, etc.) sono, da alcuni, contestate. Esse stornano le rivolte — come scudi. Ma l'infrastruttura del Sistema, i suoi settori tecnoeconomici, essendo stati interiorizzati, sono, per quanto li riguarda, generalmente al riparo dalle contestazioni.

La potenza conservatrice del Sistema risiede nel fatto che essa riposa su di un condizionamento sociale: esso ha inculcato forme di vita cui pochi sono pronti a rinunciare. Esso non richiede dunque legittimazione ideologica impegnativa né coercizione politica seria. In compenso, è vero, una crisi economica che annichilisse la possibilità stessa del consumo di massa costituirebbe per il Sistema una funesta minaccia.

Non ponendosi più il consenso a livello cosciente, bensì a livello di abitudini comportamentali di natura economica (legittimate da una pseudocoscienza, quella dell'«opinione pubblica»), possiamo fondatamente sostenere con Habermas che la percezione culturale che la società aveva di sé *«fa posto ad una autoreificazione degli uomini, che si trovano così sottomessi alle categorie dell'attività razionale in rapporto ad un fine proprio del comportamento adattativo»*²¹. Habermas aggiunge, descrivendo i metodi della repressione tecnocratica: *«Il modello in base al quale deve effettuarsi la ricostruzione pianificata della società è improntato alla teoria dei sistemi [Systemforschung] secondo il modello dei sistemi in regolazione»*. I *«sottosistemi d'attività razionale in rapporto a un fine»* coincidono dal punto di vista del Sistema con settori tecnoeconomici in autoregolazione e dal punto di vista dell'individuo con fette settorizzate iperpragmatiche di vita (professione, tempo libero, imposte etc.) da cui resta impossibile evadere, se non — il che è irrilevante — con lo spirito o l'immaginazione.

«Il dominio manifesto dello Stato autoritario», prosegue Habermas, *«si cancella di fronte alle costrizioni manipolative di un'amministrazione tecnicizzata ed operatoria. (...) Le società industriali avanzate sembrano avvicinarsi ad un modello di controllo del comportamento comandato da stimoli esterni piuttosto che da norme»*. Questa manipolazione indiretta si opera *«in campi che godono apparentemente di una libertà soggettiva (voto elettorale, consumi, tempo libero)»* e *«il marchio psicosociologico dell'epoca si caratterizza meno per la "personalità autoritaria" che per una destrutturazione del super-io»*. Per dirla altrimenti, i comportamenti collettivi nel Sistema, come i modelli di decisione pubblica, non sono più determinati da norme culturali dotate di origine (popolare e storica) e cariche di senso, ma da *stimoli* immediati e acronici di natura pratica o tecnica. I nostri modelli comportamentali collettivi possono, in questa prospettiva, essere qualificati *tecnobiologici*. Il «comportamento adattativo» prende il sopravvento sul comportamento cosciente e fondato sulle tradizioni culturali. Non bisogna, d'altra parte, dedurre in base a quanto si è detto che il lungo termine o l'avvenire siano presi in considerazione; l'adattamento qui in questione è una *«navigazione a vista»*.

Da un punto di vista storico, possiamo sostenere che la civilizzazione egualitaria e razionalista ha conosciuto due sistemi successivi di legittimazione: dopo la *legittimazione ideologica* ed esplicita (un discorso teorico, fino a tempi recenti, era espresso dalla società per giustificare le sue strutture), ecco la *legittimazione sociologica*: oggi le società del Sistema danno la parola alle «opposizioni» e tendono a trascurare la propaganda e la gestione diretta del potere culturale. La giustificazione delle strutture sociali non si compie più se non in minima parte tramite l'accordo mentale dei cittadini. Questi ultimi, persino in situazione di disaccordo esplicito, forniscono spesso col loro comportamento, con la loro partecipazione concreta ai settori di attività tecnoeconomica (consumi, circuiti amministrativi, professione, stile economico di vita etc.), il loro accordo implicito al mantenimento del Sistema. Gli individui divengono così gli autori della propria alienazione; il Sistema realizza l'autoalienazione, forma coercitiva irresistibile, anche dopo una «presa di coscienza» che si collochi solo su questo piano, la quale in effetti difficilmente riuscirebbe a sfociare in un rigetto psicologico della quotidianità della società mercantile.

Così, Marcuse si inganna quando sostiene che «*la scienza e la tecnica assumono oggi la funzione di dare al potere le sue legittimazioni*»²². Questa funzione non è assicurata tramite «*la scienza e la tecnica*», tanto più che lo scientismo è in ritirata e che la fascinazione per la tecnologia si smorza, ma per mezzo della forma di vita cui la scienza e la tecnologia sono oggi asservite.

Habermas fraintende ugualmente i termini del problema quando, volendo adattare l'analisi marxista ai quadri del capitalismo semistatale moderno, scopre nelle società occidentali un tipo nuovo di «sistema di dominazione politica» (*Herrschaftssystem*) fondato sull'autorità tecnoeconomica dello Stato.

Un'inquietudine potrebbe sorgere di fronte a questo *determinismo totale*, di fronte a questa scomparsa delle alternative politiche a profitto di piccoli calcoli che si assomigliano sempre più attraverso il mondo occidentale, e persino da una famiglia ideologica all'altra. Ma il liberalismo moderno vi trova facilmente rimedio: l'opinione pubblica è rassicurata quando l'eco giornalistica mondiale non cessa di proclamare che non vi sono problemi che non siano tecnici ed economici. In queste condizioni, la categoria del politico appare, implicitamente, come una sopravvivenza del tempo che fu. Il primo assioma del dogma liberale, che si ricongiunge alla filosofia dai diritti dell'uomo, riassumendo tutto un discorso mondiale e marcando la giustificazione ideologica ultima del Sistema, può essere così formulato: non c'è che un solo problema, quello delle *modalità tecniche di accesso al benessere economico totale*. La soluzione di questo problema passa attraverso la mobilitazione degli strumenti scientifici a disposizione. Questa ci appare in fondo l'essenza del Sistema, che noi opponiamo alla categoria dei *popoli*. Si tratta di realizzare l'economia totale per mezzo della tecnica adatta. Il Sistema mira a far coincidere la sostanza dell'uomo con l'economico, attraverso la pura exteriorità della forma tecnica. La sua teoria non è che l'economia, e la sua prassi non è che la tecnica economica.

Le categorie di storia, di cultura, di territorio, di tradizione, d'avvenire, sono svuotate; o piuttosto, per evitare ribellioni, sono marginalizzate,

strumentalizzate, utilizzate a fini scenografici, relegate al magazzino del discorso politicante. Si tratta in effetti di accostumare progressivamente i popoli (le nazioni, gli imperi, gli Stati etc.) alla necessità tecnica della propria sparizione, piuttosto che di proclamare ad alta voce che già oggi, in Occidente, le decisioni nazionali hanno meno peso delle esigenze tecnoeconomiche delle interconnessioni di interessi sovranazionali, o che, già oggi, l'intrico delle economie è tale, la fusione delle mentalità è talmente avanzata, che la categoria stessa di «nazionalità» è diventata una sovrastruttura che trova la sua forma di sopravvivenza più intensa nelle competizioni sportive.

Aurelio Peccei, fondatore e presidente del famoso, o famigerato, Club di Roma, uno che fa la figura del «saggio» sulla scena mondiale, dichiarava recentemente che l'umanità, per scongiurare i pericoli inauditi che si accalcano all'orizzonte del duemila, dovrebbe dirigersi verso un modello di cooperazione internazionale totale. L'esegesi della citazione di Peccei lascia apparire il disegno di una dittatura mondiale, paradossalmente intriso di ingenuità umanitaria. «*Bisogna arrivare*», egli dice, «*a un sistema mondiale governabile*» fondato su di una «*presa di responsabilità in comune*» (cioè sulla fine dell'indipendenza politica), e soprattutto su «*una pianificazione congiunta che non sia burocratica*». Ingenuità veramente incredibile, quella di credere ad una pianificazione mondiale che non sia burocratica. Ritornano incessantemente nel discorso termini rivelatori quali «*logica*», «*interesse*», «*gestione*». Poi la confessione: «*In realtà credo che il mondo in quanto entità dovrebbe utilizzare le tecniche tanto efficaci del marketing*».

L'umanismo egualitario e universalista si ricongiunge bene, obiettivamente, al progetto di società mercantile mondiale.

L'insieme dei popoli e delle nazioni è invitato a spoliticizzarsi e a raggrupparsi in una macrostruttura gestionale presieduta da centri di *management* tecnico mondiali e perfettamente apparentati alle strutture di una impresa capitalista multinazionale. Mentre il «Grande Fratello» regna sul «migliore dei mondi».

NOTE

¹ Jürgen Habermas, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, op. cit.; Arnold Gehlen, «Über kulturelle Kristallisationen» in *Studien zur Anthropologie*, 1964. Vedi ugualmente: H. Lubbe, «Zur politischen Theorien der Technokratie», in *Der Staat*, 1962, H. P. Bahrdt, «Helmut Schelskys technischer Staat» in *Atomzeitalter*, 1961; e Jacques Ellul, *La tecnica rischio del secolo*, Giuffrè, Milano 1969.

² Helmut Schelsky, *Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation*, Köln-Opladen, Düsseldorf 1961.

³ Vedi Arnold Gehlen, *Einblicke*, Klostermann, Francoforte 1978.

⁴ Marc Pagès et al., *L'emprise de l'organisation*, P.U.F., Parigi 1979.

⁵ François Perroux, *L'indépendance de la nation*, Payot, Parigi 1949.

⁶ Marc Pagès et al., *L'emprise de l'organisation*, op. cit.

- ⁷ Carl Schmitt, *Le categorie del politico*, op. cit.
- ⁸ Herbert Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino 1971; cfr. pure Jurgen Habermas, *Antworten auf Herbert Marcuse*, Suhrkamp Verlag, Francoforte 1968.
- ⁹ Guy Débord, *La società dello spettacolo*, op. cit.
- ¹⁰ Jurgen Habermas, *Strukturwandel der Offenlichkeit*, Hermann Luchterhand Verlag, Francoforte 1962.
- ¹¹ Stanley Hoffman, *The New Gulliver*, Londra 1962.
- ¹² Claus Offe, «Zur Klassentheorie und Herrschaftsstruktur in staatlich regulierten Kapitalismus», relazione presentata al Congresso di sociologia di Francoforte del 1968.
- ¹³ Erich Fromm, *Avere o essere?*, Mondadori, Milano 1977.
- ¹⁴ Carl Schmitt, «Stato, movimento, popolo» in *Principi politici del nazionalsocialismo*, Sansoni, Firenze 1935.
- ¹⁵ Carl Schmitt, *Le categorie del politico*, op. cit.
- ¹⁶ Jürgen Habermas, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, op. cit.
- ¹⁷ Max Weber, *Il lavoro intellettuale come professione*, op. cit.
- ¹⁸ Augustin Cochin, *Les sociétés de pensée et la démocratie moderne*, Copernic, Parigi 1978.
- ¹⁹ Régis Debray, *Le pouvoir intellectuel en France*, Ramsay, Parigi 1979.
- ²⁰ Jurgen Habermas, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, op. cit.
- ²¹ Ibidem.
- ²² Herbert Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, op. cit.

Capitolo IV

L'ideologia mondiale

Le tenzoni intellettuali tra la «destra» e la «sinistra», gli scontri che oppongono tuttora i neoliberali o i neoconservatori ai neomarxisti, dissimulano l'apparizione di un'*ideologia mondiale* (già occidentale, ma in via di planetarizzazione) costruita sulle rovine delle vecchie ideologie, semplificate e impoverite, che ritrova quella sorgente comune del liberalismo che è la concezione del mondo egualitaria, cioè il vangelo cristiano secolarizzato.

L'eredità liberale

I padri fondatori del liberalismo e dell'ideologia democratica non sono innocenti. È ad essi che bisogna risalire per individuare le premesse di un ordine mondialista. L'inferno è lastricato di buone intenzioni, e la repressione operata dal Sistema è lastricata di concetti umanitari.

«*I concetti liberali*», notava Carl Schmitt¹, «*tendono ad annichilire il politico e a trasformare lo Stato in società*». La «società», cioè l'universo senza storia, senza radici, economicista ed anonimo, in seno al quale relazioni

astratte, contrattuali, calcolatrici sostituiscono i legami viventi, affettivi, storici, politici che fondano i popoli².

Benjamin Constant, ideologo liberale, descriveva già nel 1814 il sogno di una società su scala planetaria: «*Siamo giunti all'epoca del commercio, epoca che deve necessariamente rimpiazzare quella della guerra*». Per quest'autore il «*calcolo civilizzato*» era chiamato a succedere all'era dell'«*impulso selvaggio*»³. Si ritrova presso Adam Smith, presso Voltaire, presso Thomas Paine, la stessa idea: tutto ciò che è storico, politico, radicato, sovrano, imperiale, popolare si ritiene che comporti rischi amorali di guerra. Argomento incapacitante ripreso da Guy Scarpetta⁴, che assimila il radicamento popolare al «*razzismo*». L'antidoto alle radici, alla politica e all'idea di sovranità è il commercio. La giustificazione morale del mercantilismo che si realizza oggi nel Sistema occidentale è il rifiuto della violenza. Carl Schmitt aveva percepito questa ambivalenza dell'economismo e dell'irenismo quando scopriva nell'ideologia liberale «*un rifiuto emozionale della politica e dello Stato, la cui eloquenza si dispiega tra i poli dell'etica e dell'economia*»⁵. *Bible and business*. Il moralismo umanitario ed evangelico giustifica il mondo degli affari e viceversa.

Il marxismo si ricongiunge al liberalismo, in particolare passando per l'ispirazione ricardiana⁶, in questo desiderio di costruire un universo pacificato, denazionalizzato, spoliticizzato, senza popoli storici. La storicità rivoluzionaria vi è concepita soltanto come parentesi, strumento di realizzazione della società mondiale della felicità collettiva. Marx non parlava forse, nel libro terzo de *Il Capitale*, della realizzazione finale, una volta portata a termine la rivoluzione mondiale, di una «*società mondiale di contabili*»?

Anche se in seguito il marxismo si è fatto prendere in trappola dal nazionalismo, che credeva di poter utilizzare provvisoriamente, le sue premesse concordano con quelle del liberalismo: l'instaurazione di una società unica al di sopra di tutti i popoli, né più né meno di quella che noi vediamo effettivamente forgiarsi oggi. A questo titolo, il liberalismo appare molto più «riuscito», più «rivoluzionario» del marxismo. È il suo progetto ad essere realizzato. L'internazionale proletaria fallisce: essa sbocca su nazionalismi ed è presa in trappola dai suoi «mezzi», poiché, contrariamente a quanto pensava Lenin, i mezzi non *giustificano* il fine; lo *digeriscono*. L'internazionale dei frigoriferi, in compenso, riesce. È proprio l'ideologia liberale, anteriore al marxismo, ad aver secreto l'ideale di una società planetaria diretta dalle preoccupazioni degli economisti, tesa all'abolizione delle differenze politiche e mentali tra i popoli.

È parimenti l'ideologia liberale a presiedere a ciò che Franz Oppenheimer si augurava con tutte le sue forze: «*l'estirpazione dello Stato*», e che si realizza oggi nell'esproprio operato dalle burocrazie internazionali o «domestiche» nei confronti dai governi sovrani. Schmitt aveva ben visto che, per il liberalismo, «*la società, sfera della giustizia pacifica, si pone infinitamente più in alto dello Stato, degradato in zone d'immoralità e di violenza*»⁷. A partire dal diciottesimo secolo, infatti, il modello socioeconomico appare preferibile alle comunità politiche: i legami commerciali e contrattuali, sono reputati più umani e meno «dispotici» dei rapporti fondati sul sangue, sul suolo, sulla storia. Questa è la filosofia, ad esempio, che Voltaire ha espresso in *Zadig* o in

Candido.

Quanto alle radici filosofiche dell'interpretazione deculturante del mondo, esse vanno ricercate nella tradizione razionalista cui si ispirano le ideologie politiche dominanti. Cartesio, Hobbes, Locke e Leibniz presentano un pensiero meccanicista, fondato sulla fisica e la geometria, di cui la filosofia sociale del Sistema è largamente impregnata.

Il pensiero dualista di Cartesio oppone il *quantificabile* ai fenomeni non quantificabili, ai suoi occhi molto meno essenziali. Questo dualismo riprende lo schema del dualismo cristiano, che svalorizza il «quaggiù» e priva il mondo e la vita della valorizzazione del sacro. Ugualmente, il pensiero cartesiano priva il mondo delle sue connotazioni irrazionali a profitto delle sole grandezze meccanicamente calcolabili e «oggettive». Cartesio, ispiratore del behaviourismo americano, propone un'interpretazione del mondo che contiene in germe vari tratti che ritroviamo oggi nel Sistema: in particolare la svalorizzazione della storia, l'attrazione per i soli problemi matematizzabili e l'opinione filosofica della preminenza dell'utile e del pratico su tutti gli altri valori.

Hobbes, malgrado altri aspetti del suo pensiero siano eminentemente positivi e condivisibili, ha sfortunatamente contribuito a dare dei popoli una definizione meccanicista, sulla falsariga cartesiana. Giudicando lo Stato un male necessario, egli non vede nel popolo una comunità organica e storica, ma una massa di individui socializzati, che lo Stato deve pragmaticamente piattare e assemblare coercitivamente. Senza questa forza meccanica e brutale, gli individui, che si suppongono egoisti e asociali per natura (influenza del dogma del peccato originale), distruggerebbero ogni ordine e convivenza. Ritroviamo qui, in filigrana, le premesse teoriche di uno degli aspetti della repressione generalizzata contemporanea: i popoli, abbandonati a se stessi, sono ritenuti incapaci di darsi, di creare un *ordine*. Per Hobbes, come per l'ideologia implicita del Sistema, la legge è la causa dell'ordine, e non l'ordine — l'ordinamento — (proprio alla cultura di ciascun popolo) la causa delle leggi particolari. *Law and order*.

Questa *nomocrazia* ha portato oggi ad assimilare il politico al giuridico, ad instaurare la dittatura della morale, espressa in forma giuridica dai diritti dell'uomo, a diffidare di ogni politica sgorgata dalle forze vive della volontà e della cultura di un popolo e a preferirle una *strategia* dettata da una *morale*, regole o norme tecnoeconomiche aventi valori universali. Nella filosofia di Hobbes, come nell'ideologia implicita che ci governa, l'ordine è un' *essenza*, cioè partecipa di un preteso dato universale al quale la legge (o il sistema sociale) permetterà di accedere. I popoli non possono dunque definire un ordine che sia loro proprio.

John Locke, per quanto filosoficamente molto lontano da Hobbes, rinforzò questa concezione meccanicista ed astratta di popolo. Per lui, come più tardi per Rousseau, è il contratto sociale e non più lo Stato a costituire il legame creatore della società, intesa come addizione di individui. Il senso comune (*common sense*), sorta di ragione naturale innata, trascenderebbe le istituzioni. Esso postula che l'uomo è un essere sociale, non egoista e nato per l'armonia universale.

Si elaborarono così le basi ideologiche della civilizzazione occidentale egualitaria e individualista che sbocca oggi nel Sistema: i popoli non trovano

spontaneamente e non possiedono per genealogia storica l'ordine che loro conviene; quest'ordine deve essere generato dalla ragione. D'altra parte, lo scopo della società è di realizzare un meccanismo tecnico che sia immediatamente remunerativo per gli individui (in termini di felicità economica, di eguaglianza sociale etc.), e non di assumere la storia politica di un gruppo e di un territorio nazionale. Si rivela qui (in Locke e in Rousseau, come in Adam Smith, Hume e Bentham) la preparazione dottrinale di ciò che diverrà una realtà nella seconda metà del ventesimo secolo: la preminenza (tanto sociologica quanto esistenziale) del societario sul politico e lo storico, dell'attività funzionale sulla vita comunitaria, della preoccupazione pragmatica sulla mobilitazione spirituale, in breve di tutti gli elementi che costituiscono complessivamente i criteri di questa nuova forma di vita collettiva che noi chiamiamo Sistema. Troviamo infine in questi autori la formulazione dell'individualismo sociale: l'io-unico (*einzel-ich*) è il fondamento della realtà dei gruppi, e non lo è più l'esistenza dei gruppi stessi in quanto tali, così ridotti a somme matematiche di individui. L'ideologia egualitaria pone dunque, già dal diciassettesimo secolo, le premesse di una scienza politica che non concepisce la comunità popolare in quanto realtà storica specifica. Questa tradizione rimonta d'altronde ai giuristi ed ai filosofi cristiani, a partire dagli stessi Agostino e Tomaso d'Aquino. Tutti i popoli sono intercambiabili. Solo contano i meccanismi (i «sistemi») delle leggi e delle istituzioni, che si ritiene debbano produrre ovunque gli stessi effetti. I popoli, molto presto, sono stati *pensati* prima di essere *vissuti* quali società giuridico-economiche, equivalenti in fondo l'uno all'altro.

Se un popolo si afferma, come abbiamo visto, per la sua storicità e territorialità, esso si definisce innanzitutto per mezzo di un insieme di *valori impliciti* che gli sono assolutamente propri e che costituiscono la sua griglia d'interpretazione e d'azione sul mondo. Quest'idea, illustrata ad esempio estesamente nell'opera di Johann Gottfried Herder⁸ e ben presente in Spengler e nella corrente di pensiero della *Konservative Revolution*, è stata corroborata dall'etologia, l'etnologia e la sociologia moderna.

Le ideologie dominanti, al contrario, partono dal principio universalista secondo il quale non è necessario che un gruppo abbia una *percezione del mondo propria*. La neocultura mondiale si pretende obiettiva, costituita da un minimo comune a tutti gli uomini; sottintende d'altra parte che al limite ciascuno può farsi la sua piccola idea del mondo, indipendentemente dalla sua eredità ed appartenenza. Da qui il caos: l'individuo non si ricollega più ad alcun complesso di valori coerenti. Diventa un «atomo consumante».

Le ideologie dominanti non gli danno alcuna ragione per vivere — tanto meno per morire. Non gli portano che desideri, che presto si trasformano in bisogni. Baudrillard parla del «*biancore profilattico di una società saturata, di una società senza storia, senz'altro mito che se stessa*»⁹.

L'ideologia liberale dei Lumi, dell'emancipazione dell'uomo, avrà dunque acquisito la missione storica di produrre e giustificare il sistema repressivo oggi in atto. I «Cesari freddi» che prevedeva Spengler non prenderanno il volto di dittatori, ma quello del Grande Fratello democratico. La ragione, che

doveva essere emancipatrice, sbocca alla fin fine nella *razionalizzazione delle società*: tentativo entropico e repressivo. Ben prima dei «*nouveaux philosophes*», la Scuola di Francoforte aveva previsto che l'umanismo razionale e democratico avrebbe rischiato di produrre questa incarcerazione dei popoli e della libera irrazionalità umana in un macrosistema; è questo uno dei temi sollevati dalla «dialettica negativa» di Adorno, che sospetta —ironia della storia delle idee — proprio l'*Aufklärung* di assolutismo oscurantista.

L'ideologia liberale maschera in due modi il carattere repressivo del Sistema e il soffocamento dai popoli: con la filosofia dei diritti dell'uomo e con l'ottimismo tecnocratico.

La religione dei diritti dell'uomo

Cronologicamente prima ad apparire, sotto forma di *Dichiarazione di indipendenza*, la versione americana dell'ideologia dei diritti dell'uomo insiste meno sui diritti politici del cittadino che sulla ricerca da parte dell'uomo della felicità, sul diritto dell'individuo a resistere a ogni sovranità che possa intralciare il suo «libero arbitrio» e i suoi comodi. La costituzione americana riflette questa concezione dello Stato di diritto: i governanti hanno come principale ragione di esistere la garanzia dei diritti umani. La finalità assegnata al politico è quella di permettere agli uomini di godere in sicurezza dai propri beni. Una filosofia politica di questo tipo, che trae ispirazione direttamente dagli utilitaristi anglosassoni e dai temi del *Secondo trattato* di Locke, presenta già, com'è facile intuire, i fondamenti dottrinali dello Stato-providenza occidentale moderno, per il quale la gestione del «bene comune» (*common good*) passa avanti alla determinazione politica del destino della nazione. In questo senso, se la rivoluzione francese fu fondatrice di una nazione, la rivoluzione americana lo fu di una *società*, istanza spolicizzata in cui il quotidiano — e non più la storia — diviene, come dice Baudrillard, «destino sociale».

La filosofia dei diritti dell'uomo ha per vocazione di convertire il mondo interno a questa società. Mentre la concezione del diritto rousseauiana della rivoluzione francese professava un universalismo *politico*, che cercava di persuadere gli altri popoli a organizzarsi civicamente sotto il regime rappresentativo della «nazione sovrana», senza che il politico o lo storico fossero aboliti, la filosofia americana dei diritti dell'uomo marginalizza queste dimensioni; il suo universalismo, lungi dall'essere politico, prende delle pieghe da crociata sociale; determina per tutti gli uomini, al di là delle loro culture, un ideale intimo (libero arbitrio, felicità) ed assegna a tutti i governi della terra il compito di soddisfarlo, dunque di riempire esigenze esistenziali. Questa stravagante pretesa, che ritroviamo oggi formalizzata quale impegno giuridico internazionale dalla *Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo*, denuncia la profonda influenza biblica che si esercitò sui giuristi americani. Gli Stati Uniti si credono implicitamente i depositari di ciò che un sociologo americano ha chiamato l'«Arca delle libertà del mondo». Si rivela così nella concezione americana dei diritti dell'uomo, oltre ad un giusnaturalismo dogmatico, il sentimento dell'«elezione divina» degli americani, il cui destino provvidenziale sarebbe quello di un nuovo popolo

d'Israele. Non è sorprendente, in queste condizioni, che dal momento in cui furono sbarazzati dalla preoccupazione di guerre esterne, gli U.S.A. — a partire dall'amministrazione Carter — abbiano ritrovato, in modo del tutto naturale, nella crociata per i diritti dell'uomo uno degli assi principali della loro azione e della loro «missione» internazionale.

Si deve parlare di «missione», e non di politica, nella misura in cui quest'ultima presuppone un potere di cui i costituenti americani, impregnati di biblismo, in rivolta contro il re d'Inghilterra, non pensavano che a limitare le prerogative «storiche» a profitto di una funzione al tempo stesso economica e teologica esplicitamente affermata.

Nella *Dichiarazione d'Indipendenza*, emanata il 4 luglio 1776 a Filadelfia, «città dell'amore fraterno», troviamo difatti questa formula rivelatrice: «*Noi consideriamo come verità evidenti di per se stesse che gli uomini nascono uguali; che il loro Creatore li ha dotati di certi diritti inalienabili, tra cui la vita, la libertà, la ricerca della felicità [pursuit of happiness]; che i governi umani sono stati istituiti al fine di garantire questi diritti*».

A fianco dell'*ideologema della felicità*, la versione americana dei diritti dell'uomo trascina con sé la nozione, formulata in Locke, Hobbes o Rousseau, che l'individuo costituisce l'unità-base della vita. Tale teoria, oggi rigettata sia dall'etologia che dalle scienze sociali, proviene, come hanno mostrato Halbwachs e Baudrillard, dalla trasposizione politica del dogma cristiano della salvezza individuale. Il destino collettivo e storico si trova messo tra parentesi, reso provvisorio, a vantaggio del destino esistenziale dell'individuo. Mentre la pratica religiosa assicurava a questo destino individuale una realizzazione trascendente, risparmiando nel frattempo la storia umana, con la laicizzazione del cristianesimo, furono i diritti dell'uomo a divenire gli strumenti della realizzazione immanente di questo destino.

Per Hobbes, cui su questo punto soltanto s'ispirò Rousseau, la società è «*un essere artificiale*» (*Leviatano*, capitolo ventunesimo). I diritti dell'uomo costituiscono, nell'autore del *Discours sur l'origine de l'inégalité des hommes*, il mezzo di liberarsi dalla dipendenza degli uomini (pur continuando a conservare i benefici del vivere in società), idea che ritroveremo in Jean-Paul Sartre. Rousseau ammetteva nondimeno la permanenza della lotta «insuperabile» contro la dipendenza dalle cose. Ma la filosofia dei diritti dell'uomo contemporanea, continuando le concezioni lockiane, pretende di liberare l'uomo anche dalla dipendenza dalle cose. I diritti dell'uomo devono garantire la felicità in quanto tranquillità economica e psichica, liberazione dalle costrizioni fisiologiche e materiali, non più solamente politiche. Questo scivolamento verso una concezione radicalmente passiva dell'esistenza sociale segna paradossalmente la perversione di ogni possibile ordinamento giuridico. La funzione dei diritti dell'uomo infatti non è giuridica; essi svolgono un ruolo supremo di legittimazione del sistema mercantile occidentale.

Come abbiamo mostrato precedentemente, la civilizzazione occidentale, seguita in questo con qualche ritardo dalla società sovietica, è caratterizzata dall'espansione incontrollata di sottosistemi razionali e tecnici di attività. La coesione dell'insieme non è più mantenuta da una direzione politica, ma, come ha messo in luce Max Weber, da un'autoregolazione decentrata di natura tecnocratica. Il consenso sociale riposa sull'adesione pratica e

spontanea degli individui a un modo di vivere di cui essi sono psicologicamente prigionieri, adesione che si opera a livello di sottosistemi (l'impresa, l'ambiente professionale, l'universo dell'auto, il bozzolo domestico, la sfera del tempo libero) e non a quello dell'insieme della società. Per legittimare il suo potere, il Sistema non ha dunque più bisogno di un discorso politico che importi l'adesione popolare, né di miti mobilitanti nazionali. Da qui lo spoliticizzarsi e lo snazionalizzarsi della società civile, ciò che Weber chiama la sua «secolarizzazione». La convalida delle strutture sociali tramite argomenti politici o «tradizioni indubitabili» cede il posto a una convalida tramite ideologie economiche, come ha mostrato Louis Dumont, o etiche private tese a giustificare un modo materiale di vita; queste ultime ricalcate sull'aspetto meccanicista ed economicista del sistema internazionale che si tratta di legittimare, e che, come hanno visto Weber, Gehlen, Schelsky e Heidegger¹⁰, è fondato su un'interpretazione della scienza e della tecnica come attività razionalmente e necessariamente orientate verso l'ottenimento del bene (economico) individuale.

Le ideologie moderne del sistema mercantilistico si trovano dunque a dover valorizzare su tutto il pianeta i due ideologemi-chiave della razionalità e della felicità economica individuale. Ma dove vanno a trovare, sormontando le loro differenze, il punto comune di raduno, il «cappello» che legittimerà queste due idee? Precisamente nella filosofia mondiale dei diritti dell'uomo, che funziona così come la legittimazione suprema e sintetica del sistema mercantilistico. Solo alla fine del ventesimo secolo questa filosofia, che veicola la visione del mondo meccanicista del Settecento, trova la propria pratica applicazione.

Altro vantaggio del tema mondiale dei diritti dell'uomo: essi occultano l'impotenza e la vacuità del discorso «politico» delle sfere dirigenti, le quali difatti procedendo per gestione autocratica della società/economia, non hanno più un discorso ideologico coerente, corrispondente ad una legittimazione democratica pratica. D'altra parte un discorso apertamente tecnocratico sarebbe probabilmente molto male accolto. Da qui la necessità — implicita, ovvero quasi incosciente — di fare ricorso ad un discorso sintetico, cioè un umanitarismo volgare, che mescola semplificandole le morali del cristianesimo, del liberalismo e del socialismo. Come nota Habermas, «*la soluzione dei problemi tecnici si sottrae al dibattito pubblico, che (...) rischierebbe di mettere in discussione le condizioni che definiscono il Sistema*»¹¹.

Ma la filosofia dei diritti dell'uomo presenta ulteriori utilità: legittima la sparizione progressiva delle specificità etnoculturali, convalidando l'elevazione del tenore di vita come ideale statale e «successo indiscutibile» del Sistema; questo è il senso, ad esempio, dei recenti impegni internazionali sui «diritti economici e sociali». Ugualmente, i temi relativi ai «diritti alla differenza» esistono unicamente per neutralizzare l'idea di differenza etnoculturale, marginalizzarla come diritto secondario ad una differenziazione folkloristico-subculturale. L'ideale antistorico dei diritti dell'uomo, comune ai liberali come agli autori neomarxisti della Scuola di Francoforte, si riduce in fondo, come l'ha ingenuamente formulato Habermas, a una «*prospettiva di avvilito e di soddisfazione nell'esistenza*»¹². Tale prospettiva, incompatibile con ogni substrato culturale, nazionale o politico vissuto e

mobilitante, tenta oggi di imporsi quale mito mondiale.

Mito paradossale: si dà come razionalità e moralità pura, e si coniuga al modo del benessere economico, ma pretende al tempo stesso di agire effettivamente (con l'intermediazione di temi negativi — condanna delle «tirannie» — e non di mobilitazioni positive). Così, fatto nuovo, una pretesa forma giuridica s'investe delle funzioni del mito. Supremo paradosso del secolo, questo fenomeno si produce su scala planetaria: e, se fallisce, la sua sconfitta lascerà un vuoto planetario, quello della non legittimazione globale di tutta una civilizzazione che avrà tentato di confondere il *diritto*, pensiero positivo, ricorrente, memoriale e normativo, con il *mito*, pensiero irrazionale, proiettivo ed affettivo: utopia che conduce praticamente a svuotare e negare sia il primo termine che il secondo.

Se la filosofia contemporanea dei diritti dell'uomo marca il punto di convergenza di tutte le correnti della concezione del mondo egualitaria, non è soltanto perché il Sistema ha bisogno di una legittimazione teorica ultima; è anche perché questo tema costituisce uno strato storico comune al passato di tutte queste ideologie, e perché a questo titolo esso le riunisce in un momento in cui esse ne hanno particolarmente bisogno. Liberalismi e razionalismi di tradizione anglosassone o francese, socialismi riformatori, kantismo, hegelismo, marxismo, cristianesimo sociale, tutte queste correnti sono passate, nella «storia del loro racconto ideologico», per usare l'espressione di Jean-Pierre Faye, attraverso l'idealismo razionale dei diritti dell'uomo. Anche il tradizionalismo cattolico, che non rinnega certo i fondamenti del «diritto naturale» canonico, può ritrovarvisi.

Da qui la retrazione intellettuale, il *flash-back* teorico dell'intelligenza occidentale verso i diritti dell'uomo, che, per le concezioni che si portano dietro, corrispondono ai bisogni di legittimazione di una civilizzazione universale, economicistica e meccanicista.

Nel momento in cui questa civilizzazione contestata da tutte le parti — salvo che nell'essenziale — non trova un'ideologia politica per legittimarsi, i diritti dell'uomo si trovano ad essere i soli a poter fondare un consenso sotto forma di minimo comune denominatore ideologico.

Questa semplificazione è ancora accentuata dalla deformazione che i *mass media* internazionali fanno subire ad ogni discorso. Appare allora una sorta di vulgata umanitaria, diffusa via stampa, radio, televisione eccetera. Una vera e propria religione dei diritti dell'uomo inonda il Sistema, sotto forma di una filosofia affettiva e semplice; è il suo sistema circolatorio, il suo nutrimento spirituale.

In questo senso, solo la filosofia dei diritti dell'uomo era suscettibile di raggruppare un'intelligenza occidentale dominata, da una dozzina d'anni, dallo sgretolamento del suo discorso teorico e dal crollo dei suoi modelli sociali. Il fatto che dei marxisti o dei socialisti rivoluzionari, la cui famiglia di pensiero aveva preteso di superare lo stadio dell'«idealismo piccolo borghese» (Lenin) e del «formalismo» (Marx) dei diritti dell'uomo, ricadano nella loro difesa, illustra un arretramento teorico del pensiero egualitario. Questo arretramento, questo ritrarsi ideologico, coincidono d'altronde con il

passaggio dell'egualitarismo da una fase *ideologica* a una *anti-ideologica*: la prima, dialettica e ideologica in senso proprio, è stata inaugurata nel diciassettesimo e diciottesimo secolo e caratterizzata dall'inventività e dall'autosuperamento intellettuali in cui la formulazione delle idee precedeva la loro messa-in-forma politica e sociale; nella seconda, anti-ideologica, sintetica e prevalentemente sociologica, la massiccia diffusione sociale e comportamentale delle forme di vita egualitarie e il trionfo dell'«ultimo uomo» richiedono un declino delle formulazioni ideologiche rivoluzionarie e il ritorno verso la sensibilità umanitaria che dell'egualitarismo caratterizzava la fase *mitica*.

I fatti sociali governano allora le idee, che si semplificano ed adottano la forma che viene imposta loro dai media e dalle bronzee regole del giornalismo mondiale.

Trionfante, l'ideologia egualitaria cessa di essere innovativa e inventiva; tende a omogeneizzarsi e a massificarsi. La filosofia dai diritti dell'uomo, quale discorso di una borghesia planetaria e giustificazione del progetto di questa, costituisce la forma assiale di questa massificazione delle idee.

La parabola intellettuale di molti vecchi *gauchistes*, vecchi situazionisti, autori come Henri Lefebvre, Bernard-Henri Lévy, André Glucksmann — per non parlare di Jean-Paul Sartre o di Maurice Clavel — corrobora questa «messa al passo», questa «sacra unione» attorno alla nuova religione dei diritti dell'uomo, religione che avrebbe fatto sorridere i *guru* «antiborghesi» degli anni sessanta. Certo, si dirà che questo raggruppamento di tutte le correnti egualitarie attorno allo stesso discorso è accentuato dalla delusione degli ex-rivoluzionari di fronte ai fallimenti dei loro modelli (U.R.S.S., Cina, Cuba, Cambogia etc.), ma possiamo anche pensare che esso sia accelerato dall'apparizione di un nemico comune palesatosi attraverso la nascita o la rinascita, in molti paesi d'Europa, di una corrente di pensiero antiegalitaria e sovrumanista, sommariamente qualificata da Maurice Clavel «neopaganesimo»...

Significative sono, a questo riguardo, le traiettorie convergenti delle ideologie cristiane e marxiste, che, partite dall'opposizione all'umanismo generico dei diritti dell'uomo, finiscono oggi per porlo al centro delle loro tesi.

Il cristianesimo — in particolare la corrente cattolica — combatté per lungo tempo la filosofia dei diritti dell'uomo, non tanto nel merito quanto a livello di formulazione, accusandola di fondare il «diritto naturale» sull'«orgoglio dell'uomo», su principî profani, e non più su una morale rivelata da Dio.

Il cristianesimo moderno, che rinuncia in parte alla fede religiosa e alla teologia classica, non ha bisogno, per laicizzarsi, di fare ricorso ad altri fondamenti che non siano il vangelo stesso. Esso vi trova una morale civile basata sul diritto naturale e sulla preminenza dell'individuo. Così, i temi dei diritti dell'uomo gli appaiono perfettamente ammissibili nella formulazione attuale molto più di quanto non accadesse all'inizio del secolo. Padre Michel Lelong ha persino visto recentemente nell'adesione ai «diritti dell'uomo» un criterio di giudizio sulle famiglie di pensiero più importante ancora delle posizioni sul capitolo di fede, spiegando come sia relativamente secondario che si sia atei o credenti purché si creda ai diritti dell'uomo¹³.

Nella tradizione marxista, che distingueva tra «libertà formali» (borghesi) e

«libertà reali» (socialiste), i diritti dell'uomo erano rigettati in quanto espressione di una fase storica superata. Marx lancia nel *Manifesto del partito comunista* il suo celebre anatema: «*Ma non pensate di poter cavillare con noi considerando l'abolizione della proprietà privata attraverso l'ottica delle vostre idee borghesi di libertà, di cultura, di diritto, eccetera. (...) Il vostro diritto non è che la volontà della vostra classe eretta in legge*». I marxisti moderni, molto meno rivoluzionari dei loro grandi antenati e più preoccupati della buona creanza umanista, esitano a rinnovare questa condanna del diritto borghese quale discorso di legittimazione economica.

La critica del «diritto umanitario borghese» non è più di moda, da quando la rivoluzione è sospettata di opporsi alla felicità. Questo abbandono delle antiche posizioni non data dai brucianti stati d'animo di Roger Garaudy o dal pensiero pubblicitario di Henri Lefebvre. Come in altre materie, gli intellettuali francesi ricopiano evoluzioni concettuali già operate altrove. Sono infatti la Scuola di Francoforte e il suo più noto rappresentante, Max Horkheimer — che ha dato il via ad un ritorno disilluso e doloroso all'umanismo dei diritti dell'uomo — ad essere ripresi tardivamente da tutta l'intelligenza occidentale di sinistra, anche non marxista.

Nel 1937, da buon marxista ortodosso qual era ancora, Horkheimer affermava: «*La credenza idealista in un appello alla coscienza morale che costituirebbe una forza decisiva nella storia è una speranza che resta estranea al pensiero materialista*»¹⁴. Nel 1970, dopo essere stato scioccato dall'esperienza stalinista, lo stesso Horkheimer scriveva: «*Una volta noi ci auguravamo la rivoluzione; oggi, ci applichiamo a cose più concrete (...). La rivoluzione condurrebbe ad una nuova forma di terrorismo. È molto meglio, senza arrestare il progresso, conservare ciò che possiamo stimare positivo, come per esempio l'autonomia della persona individuale (...). Noi dobbiamo piuttosto preservare per esempio ciò che è stato chiamato liberalismo*»¹⁵.

Allo stesso modo, per Horkheimer, che significativamente fu il più profondo dei pensatori marxisti di questo secolo, il materialismo storico, il liberalismo borghese e il cristianesimo devono ricongiungersi, giacché tengono lo stesso discorso e difendono la stessa triade ideologica fondamentale: *individualismo, felicità* (o salvezza), *razionalità*.

Questo accordo su un *quid minimum* ideologico è dunque parallelo alla volontà di estendere questa ideologia a tutto il Sistema occidentale, a tutta l'«americanosfera». Una sola società, una sola cultura, una sola dottrina.

La dittatura della tecnica

L'ideologia della ricerca materiale ed economica del bene individuale, che forma l'armatura mentale del Sistema, la sua «sacralizzazione» come dice Julien Freund¹⁶, si appoggia su un discorso razionalista e tecnico. L'umanismo passa per le cifre, i calcoli di *budget*, dall'assistenza alle persone anziane all'aiuto agli affamati del Sahel. È tramite «tecniche finanziarie» — e, se possibile, tramite buoni affari — che il Sistema compie il suo dovere morale verso i più «bisognosi» abitanti del Terzo Mondo.

La tecnica assolve a due funzioni: quella di una sostituzione dello «sforzo culturale» dei popoli, che sfocia, come abbiamo visto, in una

*domesticazione*¹⁷; e quella di un credo ideologico: grazie alle teniche, tutti i problemi saranno appianati. L'inquinamento? Problema tecnico. La fame nel mondo? Problema tecnico. Il sottosviluppo? Problema tecnico. Alvin Toffler o Jean-Jacques Servan-Schreiber hanno largamente sviluppato questo genere di vedute¹⁸. Per loro, le «tecnologie del futuro», mondialmente gestite, permetteranno di fare sparire i problemi attuali, male impostati perché, sembra, formulati in termini politici.

La mentalità tecnica si pone al centro delle ossessioni financo nella vita quotidiana. La musica è innanzitutto la tecnica acustica, i «watt di potenza» espressi dall'amplificatore. Il sapere pittorico su Leonardo da Vinci si interessa innanzitutto alle sue tecniche di pittura. L'insegnamento dell'architettura non è più storico e artistico, ma tecnosociologico. I cittadini medi del Sistema non parlano più del tempo, come facevano un tempo quando volevano comunicare senza conoscersi bene, ma dei dettagli tecnici della rispettiva vettura, del rapporto prezzo/prestazioni dell'impianto *hi-fi* o dell'autoradio. In gergo sociologico, potremmo dire che la sfera di comunicazione intersoggettiva delle società moderne passa per il linguaggio tecnico.

Ma questo mondo innervato dalla tecnica non ha, paradossalmente, veri e propri *progetti* tecnici. Nessun grande disegno anima la tecnicizzazione della Terra. Nient'altro che *programmi*, governati dalla redditività, che disordinatamente si addizionano gli uni agli altri. L'ideologia tecnicista lascia alla fantascienza il compito di formulare sogni sulla tecnica, in applicazione del consueto meccanismo di compensazione tramite simulacro. La tecnica in realtà viene presa in considerazione soltanto sotto la forma prosaica di uno strumento di regolazione pianificata dell'esistenza e del mondo, di eliminazione dell'imprevisto, dell'avventura, del politico, e questo tanto a sinistra che presso i liberali. L'«ideologia tecnica» tradisce così i suoi fantasmi cibernetici. Lo scientismo non è scomparso, sussiste sotto forma di ciò che può essere qualificato illusione pragmatica: ci si immagina che dal momento in cui si ha il potere di disporre tecnicamente delle cose (la *technische Verfügungsgewalt* di Marx), tutti i problemi sociali si appianeranno e tutte le aspirazioni psichiche degli uomini saranno appagate. La felicità domestica è un bilancio familiare in pareggio; la felicità nazionale è il buon funzionamento delle strutture; la pace tra i popoli è buoni meccanismi di aiuti internazionali e di trasferimento tecnologico.

Questo genere di illusioni, condivise dai tecnocrati di ogni provenienza, riposa sullo stesso riduzionismo: la realtà sociale non trarrebbe appoggio e non sarebbe governata da un insieme complesso di forze psichiche, antropologiche, economiche, geopolitiche, eccetera, ma si fonderebbe in ultima analisi su di un rapporto tra problemi materiali e soluzioni tecniche. Tutto è, in quest'ottica, questione di competenza tecnica, e non di ideologia, di carattere, di fede o di fortuna. Per i liberali, una «crisi» si spiega con una mancanza di «competenza». Per un marxista, si spiega con una mancata o errata applicazione od una resistenza alle esigenze del materialismo dialettico, reputato scientifico e quindi non ideologico, oppure con un'analisi scorretta, considerata «borghese» — cioè, di nuovo, non scientifica — della situazione. In entrambi i casi, infuria l'oggettivismo tecnico. I fenomeni di potere, di nazionalità, di mentalità degli individui e dei popoli, sono considerati come

imponderabili da eliminare affinché la realtà risponda compiutamente ai dati dell'analisi e le soluzioni tecniche possano pienamente imporsi.

L'inconscio popolare, i miti culturali, le aspirazioni storiche, non essendo riconosciuti come quantità misurabili, non acquistano lo *status* di circostanze «legittime». Socialista o capitalista, il Sistema vuole irreggimentare tecnicamente la Terra perché presuppone che esistano problemi solo dove non è stata fornita ancora la risposta tecnica giusta. La confessione di Habermas su quella che dovrebbe essere la prima preoccupazione di un marxismo «rinnovato» è significativa. Lungi dall'opporci al tecnocraticismo liberale, il marxismo «rinnovato» si iscrive al contrario nella stessa problematica, giacché per esso ciò che è essenziale è «*sapere com'è possibile una traduzione del sapere tecnicamente utilizzabile nella coscienza pratica di un mondo socialmente vissuto*». La Scuola di Francoforte sviluppa a questo riguardo la stessa ideologia e persegue gli stessi fini dei ricercatori in *management-development* del Massachusset's Institute of Technology o della Rand Corporation.

Questioni quali la determinazione del progetto politico di una nazione tra mille scelte possibili, non si pongono neppure. L'economia francese, l'economia tedesca e l'economia italiana non sono destinate a servire gli interessi specifici di questi paesi, ma a *funzionare*, possibilmente bene, tecnicamente parlando. Mettere olio negli ingranaggi, ma non porsi mai la domanda: a cosa devono servire gli ingranaggi?

L'ideologia tecnicista sbocca così sul «funzionalismo». Un popolo ai nostri giorni non si assicura più un destino, ma si sforza di far funzionare bene i meccanismi che sono a sua disposizione: equilibrio monetario, infrastrutture industriali, amministrazioni, circuiti energetici. Nel Sistema, si presuppone che una sola aspirazione sociale e umana sia legittima: la realizzazione tecnica e funzionale della felicità economica. Il *leitmotiv* ossessivo della classe politicante: «*qual è la migliore soluzione per rendervi tutti uguali e felici?*».

Questa unidimensionalità dell'ideale sociale, questa monotelia della piccola felicità tecnica abolisce le dimensioni competitive, estetiche, culturali, irrazionali, che normalmente mantengono in vita gli individui come i popoli. Un popolo è fatto anche per l'azzardo, il rischio, la lotta. Ridurre la sua esistenza alla previsione funzionale, è non soltanto mentirgli ispirandogli false certezze, ma anche trasformarlo in un orologio. Ora, gli orologi talvolta si fermano... Essi misurano il «tempo», ma non si tratta del tempo storico.

La coscienza storica propria dei popoli s'eclissa, ad opera di questa ideologia, di fronte a ciò che potremmo chiamare coscienza pratica. Se i marxisti danno a questa nozione un grande valore, a noi sembra al contrario estremamente regressiva. La prassi di vita (*Lebenpraxis*) cui il materialismo dialettico fece gran caso, prende il sopravvento sull'immaginazione, sulla memoria, sul progetto, sulla poesia, che è innanzitutto creazione. La nostra coscienza diventa pratica, ovvero soltanto ci importa oggi di sapere come tecnicamente sopravvivere e prosperare. Jean Saint-Geours, in *Viva la società dei consumi*¹⁹, fa molto significativamente l'apologia della «felicità pratica», nuovo ideale dei tempi odierni. Le culture che ci hanno preceduto, che pure avevano da risolvere enormi problemi materiali di sopravvivenza, paradossalmente non finivano in questo materialismo pratico.

Questo montare della coscienza pratica costituisce una preoccupante regressione della nostra cultura. La caratteristica delle società storiche, cioè europee, era di mettere in prospettiva il passato e il futuro e di formulare dei valori per piegare il destino. A partire dal momento in cui la cultura si riassume nella formulazione di soluzioni pratiche, guidate dalla razionalità strumentale, essa diventa univoca ed elimina l'idea di destino. Si sente dire dappertutto che i «problemi di civiltà» degli anni futuri, quelli da cui «dipende il nostro avvenire», dipendono essenzialmente dalla redistribuzione tecnologica mondiale, dalla stabilità degli scambi, dalla modernizzazione agricola, eccetera. Se è vero che questi fattori non devono assolutamente essere trascurati, non verrebbe mai in mente alle *élites* tecnocratiche che il destino dei popoli passa, anche e soprattutto, attraverso i rapporti di forza geostrategici, i desideri di espansione, le pressioni demografiche, i risvegli religiosi e gli slanci culturali. Si crede a torto che il destino del mondo sia nelle mani della banca mondiale, della FAO e delle multinazionali. A crederci troppo rischiamo effettivamente di arrivarci, ma allora non ci sarà in realtà più destino per nessuno.

Questa scomparsa, soprattutto in Occidente, della coscienza storica a vantaggio della coscienza pratica, consacra un'involuzione verso l'animalità. La coscienza animale, in effetti, non proviene che da un programma (biologico) di risposta pratica «tecnica» a imperativi di sopravvivenza. Essa assomiglia ad un automatismo involontario che si assume la perpetuazione della specie considerata²⁰. All'opposto, la coscienza storica di un popolo culturalmente evoluto sostituisce ai meccanismi scelte volontarie, coscienti, rischiose, multiple. La coscienza storica ci libera dai programmi quasi meccanici della filogenesi; è una vittoria sul tempo subito. Ora, la coscienza pratica del Sistema ci fa regredire, per mezzo dell'ideologia tecnica e dell'economismo, ad un livello inferiore a quello della coscienza animale.

Quest'ultima, perfettamente integrata al suo livello, permette infatti alla specie di sussistere, mentre la coscienza pratica, inadatta alla costituzione umana, mette la nostra specie in pericolo. Incita in effetti a puntare unicamente su certe soluzioni tecnoeconomiche che si reputano per di più indistintamente applicabili a tutta l'umanità. L'ideologia dell'ottimismo tecnico fornisce al Sistema un modello unico, un programma univoco: un tipo di «sviluppo» tecnoeconomico planetario. Sfortunatamente la specie umana, almeno dall'ominazione in poi, è *biologicamente* inadatta a divenire un sistema cibernetico monoprogrammato.

In questo senso, l'ideologia produttrice della coscienza pratica marca un ritorno mancato verso la coscienza animale. Non assistiamo d'altronde, passando per le scale di valori della società consumista mondiale, alla fioritura di una nostalgia della condizione preumana? Nostalgia di un'esistenza integralmente programmata, nostalgia di un grado più basso di coscienza, senza ansie, senza memoria culturale. La coscienza pratica non è comunque in grado di assicurare la nostra sopravvivenza. La fatina della tecnica non è altrettanto affidabile della programmazione biologica di una specie vivente. Essa non ci risparmia le crisi economiche, le spinte belliciste, né l'aumento progressivo del tasso dei suicidi o il declino demografico o il deterioramento genetico. Il Sistema si presenta come infallibile, certo. Esso promette di trasformare il pianeta in una sorta di struttura biomeccanica

stabile, ma s'inganna sulla specie umana: le strutture biologiche dell'uomo fanno di lui un essere plastico, deprogrammato²¹. Inculcargli la coscienza pratica come se fosse il *bit* di un circuito stampato, significa probabilmente correre verso risultati disastrosi.

L'ideologia del tecnicismo permette inoltre di omogeneizzare le culture²². Benché la mentalità tecnica sia d'origine europea e non riesca a far presa a fondo su tutti i popoli, resta il fatto che essa costituisce nondimeno un fattore di comunicazione regressiva, di accresciuta somiglianza dei modi di vivere attraverso il mondo. Ma bisogna aggiungere però che ciò è reso possibile soltanto dall'esistenza di un modello unico di sviluppo e dalla definizione universale dei bisogni che deve soddisfare la tecnica mondiale. L'universalismo non è effetto della tecnica, ma trova nel tecnicismo attuale un supporto di prima scelta; è meno arduo comprendere il funzionamento di un carburatore o adattarsi alla televisione di quanto non sia entrare nello spirito di una lingua o cogliere il senso di un rito religioso.

Le ideologie che ci circondano non colgono i pericoli di questo universalismo. Esse soccombono all'ottimismo tecnologico che produce d'altronde il suo contrario: *l'odio angosciato della società industriale e della tecnica*, visibile presso i partiti «verdi», negli ecologisti antinucleari, in coloro che rifiutano visceralmente l'ingegneria genetica e vanno predicando contro di essa.

Grazie alla tecnologia noi saremo domani, in una trasposizione secolarizzata dal vecchio tema biblico, *liberati dal lavoro*. Alvin Toffler e la futurologia americana ci hanno abituato a questa teoria: la tecnica mondializzata produrrà la libertà, la felicità, il tempo libero e la produttività. «*L'utopia religiosa di una terra promessa lascia il posto ad una promessa "ucronica" di felicità e di totale umanità*», scrive René Ladmiral²³.

Questo ottimismo tecnico, questa ideologia strumentale di utilizzazione «neutra» della tecnica al servizio dell'edonismo, entra tuttavia in contraddizione con la natura profonda della tecnica moderna, che porta in sé una perpetua tentazione di volontà di potenza per l'appropriazione del mondo che essa autorizza. «*Quando consideriamo la tecnica come qualcosa di neutro*» scrive Heidegger «*è il momento in cui siamo in sua balia nel peggiore dei modi: poiché questa concezione, che gode oggi di un favore del tutto particolare, ci rende completamente ciechi di fronte all'essenza della tecnica*»²⁴.

L'interpretazione liberale della tecnica la banalizza, non coglie né la sua grandezza né il pericolo che correlativamente vi è insito. I rapporti tra l'uomo e la tecnica sono pensati sotto forma di un dualismo schematico: da un lato, uomini che decidono «democraticamente» dell'utilizzo delle loro risorse tecniche in funzione di obiettivi umanitari, come la prosperità economica; dall'altro una tecnica neutra, innocente.

Il Sistema comprende la tecnica sotto un angolo conservatore poiché ne fa strumento di una società senza storia. Ma la sicurezza, l'essere al coperto, il benessere, la vita distesa, sono minacciati dalla natura profonda dello strumento scientifico e tecnico, che è per sua essenza *rischioso*. Gli avversari della tecnica l'hanno ben capito: rifiutano le tecniche genetiche, come le centrali nucleari. *Loro*, non sono in contraddizione con l'edonismo del Sistema, col suo quietismo e pacifismo fondamentale. Vanno fino in fondo ai

principi della concezione del mondo dominante, ossessionata dal tema della «sicurezza», della «situazione sotto controllo». I liberali conservatori, come Jacques Ellul o Helmut Schelsky, che pensano ingenuamente la tecnica sotto il segno del «progresso», anche morale, impallidirebbero se riflettessero a ciò che si nasconde nella natura profonda della tecnica e di cui noi dovremmo pienamente e gioiosamente farci carico: il rischio, il dono all'uomo della potenza faustiana, la possibilità, per la prima volta offertaci in questi termini, di renderci simili agli dèi.

La tecnica si trova dunque sprovvista, in questa atmosfera di conservatorismo morale e di fissismo umanitario, della sua virtualità vera: lo slancio verso il *superamento di sé* e verso la potenza. Da qui la presente contraddizione. Il moralismo del Sistema, originato da filosofie preindustriali (l'umanismo cristiano e il razionalismo illuminista), tenta in permanenza di rimuovere le tentazioni della tecnica: la volontà di potenza particolare dei popoli e lo spirito d'avventura. Un certo «paganesimo moderno», virtualmente e naturalmente presente nella scienza e nella tecnica, funziona allora come *anti-mito*, tanto più minaccioso in quanto lo si sa, in fondo, consustanziale alla tecnica.

Habermas diceva che non si può concepire una «*poesia nucleare*». È vero invece il contrario, anche se il Sistema è incapace di crearla, non osa consacrarsi. Nel film *Alien*, per citare un caso tra mille, il regista²⁵ si è abbandonato ad una esaltazione poetica della tecnica particolarmente riuscita. L'immagine sonora dell'incrociatore dello spazio che traccia la sua strada, spinto dalla propulsione dai suoi motori nucleari, è portatrice dei miti più evocativi, suggestivi e mobilitanti del ventesimo secolo. La velocità, il tuono della macchina che porta lontano il suo cavaliere, la virtuale maestà dell'urbanismo moderno restano presenti negli psichismi individuali e collettivi, perché corrispondono ad archetipi popolari. E tuttavia questo arsenale tecnico non è utilizzato nel Sistema altro che secondo una declinazione prosaica, perché, inconsciamente, esso fa paura. Proprio qui risiede la contraddizione capitale. Il Sistema si sente, in seguito a ciò, costantemente minacciato dall'interno dalle forze tecnologiche e scientifiche che mette in gioco e che entrano in contraddizione con la morale quietistica di cui viene proclamato al contrario l'avvento.

Una civiltà che pretende di eliminare ogni rischio (sociale od esistenziale) appoggiandosi sull'attività più rischiosa, ecco ciò che precisamente costituisce il rischio supremo.

Il rischio è in effetti accettabile solo nell'esatta misura in cui non è negato nella sua essenza, in cui di esso ci si fa carico in base ad un'*ideologia del rischio*, quali certo non sono la vulgata umanista e l'edonismo dominante. La contraddizione tra la tecnica e l'ideologia dominante, cioè in fondo tra la teoria e la pratica di tutta una civiltà, non sarà eliminata se non quando l'ideologia che presiede alla mobilitazione della scienza e della tecnica ne assumerà il rischio e le incorporerà in un progetto storico.

La tecnica presuppone non soltanto la *potenza*, contraddittoria con i postulati di una società mondiale della felicità, ma anche il *lavoro*, concepito

come categoria fondamentale dell'organizzazione delle società moderne e portatore, come ha colto Ernst Jünger, di un valore intrinseco di mobilitazione spirituale di un popolo. Ora, l'ideologia del Sistema sviluppa sempre più il tema del non lavoro, del tempo libero. Come ha mostrato Daniel Bell²⁶, le società industriali occidentali al tempo stesso producono aspirazioni essenzialmente «vacanziere» e consumistiche, ma si fondano sull'organizzazione tecnologica, ovvero sulla razionalizzazione del lavoro e sulla produttività crescente: contraddizione insormontabile.

Per superarla, bisognerebbe farla finita con l'ideologia tecnica attuale, ideologia che in fondo non fa che riprendere il tema biblico del lavoro strumentale, del lavoro concepito come fardello, come punizione e come mezzo voluto da Dio per accedere al benessere. L'ideologia tecnica del Sistema mira d'altronde a «liberarci» dal lavoro e a realizzare quaggiù ciò che prometteva il cristianesimo per l'aldilà. La tecnica, pensata in termini culturali e politici quale «tecnica di certi popoli», dev'essere concepita al contrario come attualizzazione di una volontà di vita e potenza, come ricettacolo tanto delle arti (la *techné* greca era l'arte creatrice) quanto di un destino di dominio e di storia.

NOTE

- ¹ Carl Schmitt, *Le categorie del politico*, op. cit.
- ² Cfr. Ferdinand Tönnies, *Comunità e società*, op. cit.
- ³ Benjamin Constant, *De l'esprit de conquête et de l'usurpation*, 1814.
- ⁴ Guy Scarpetta, *Eloge du cosmopolitisme*, op. cit.
- ⁵ Carl Schmitt, *Il custode della costituzione*, Giuffrè, Milano 1980.
- ⁶ David Ricardo (1772-1883), finanziere ed economista inglese, teorico del capitalismo liberale. La sua influenza si esercitò tanto sui neoliberali che sui socialisti e sui marxisti. Vedi i suoi *Principi di economia politica*.
- ⁷ Carl Schmitt, *Le categorie del politico*, op. cit.
- ⁸ Johann-Gottfried Herder (1744-1803) studiò i tipi di civiltà, le lingue e le culture da questi espresse, per trovarvi le diverse espressioni dell'anima popolare (*Volkgeist*). Esaltò il «genio dei popoli» ed influenzò Goethe e Fichte.
- ⁹ Jean Baudrillard, *La società dei consumi*, Il Mulino, Bologna 1970.
- ¹⁰ Martin Heidegger, «Die Frage über die Technik», in *Vorträge und Aufsätze*, op. cit.
- ¹¹ Jürgen Habermas, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, op. cit.; cfr. pure Helmut Schelsky, *Der Mensch in der technischen Zivilisation*, Köln-Opladen, Düsseldorf 1961.
- ¹² Ibidem.
- ¹³ «Le Monde» del 28 agosto 1980.
- ¹⁴ Max Horkheimer, «Materialismo e morale», in *Teoria critica*, op. cit.
- ¹⁵ Ibidem.
- ¹⁶ Julien Freund, *L'essence du politique*, Sirey, Parigi 1965.
- ¹⁷ Vedi Konrad Lorenz, *Gli otto peccati capitali della nostra civiltà*, Adelphi, Milano 1974.
- ¹⁸ Jean-Jacques Servan-Schreiber, *La sfida mondiale*, op. cit.
- ¹⁹ Jean Saint-Geours, *Viva la società dei consumi*, Armando, Roma 1974.
- ²⁰ Vedi Jacob von Uexküll, *Ambiente e comportamento*, Il Saggiatore, Milano 1967.
- ²¹ Arthur Koestler, *Il principio di Giano*, Edizioni di Comunità, Milano 1980.
- ²² Oswald Spengler, *Der Mensch und die Technik* (trad. it.: *L'uomo e la macchina*, Edizioni

Corbaccio, Milano 1931; *Ascesa e declino della civiltà delle macchine*, Edizioni del Borghese, Milano 1970).

²³ René Ladmiral, prefazione all'edizione francese di *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, di Jürgen Habermas, op. cit. (*La science et la technique comme ideologie*, Gallimard, Parigi 1973).

²⁴ Martin Heidegger, «Die Frage über die Technik», in *Vorträge und Aufsätze*, op. cit.

²⁵ Ridley Scott, nato a South Shields nel 1939. È stato regista de *I duellanti* e di *Blade runner*.

²⁶ Daniel Bell, *Le contraddizioni culturali del capitalismo*, Biblioteca della libertà, Milano 1978. L'autore è una delle figure centrali del neoconservatorismo americano.

Capitolo V

Il Nuovo Ordine Mondiale

Abbiamo visto come il Sistema si fondi sull'uccisione della storia particolare dei vari popoli. Non intende del resto fermarsi a questo. Non è soltanto la fine della storia in termini negativi ad essere ricercata. È anche e soprattutto la costruzione materiale di un ordine mondiale stabile, che non ha niente d'imperiale, non fondandosi sull'equilibrio dinamico di culture riconosciute nella loro diversità e non avendo finalità esterne a se stesso. Mondo di finalità senza fili.

Macrostabilità e microvariazioni

Dall'inizio del secolo fino agli anni Sessanta i tratti essenziali della «civiltà occidentale» sono cambiati molto più di quanto abbiano fatto da questa data ai giorni nostri. L'«accelerazione della storia» è forse già alle nostre spalle. Modi di vita, correnti di sensibilità, stili artistici, ideologie politiche, configurazioni geostrategiche sembrano da una ventina d'anni essersi stabilizzati.

L'arte «moderna» non ha inventato più nulla dopo il cubismo e l'astrattismo seriale, che appartengono alla prima metà del secolo; il «nuovo romanzo» ha fatto fiasco, così come, con rare eccezioni, la *nouvelle vague* cinematografica; liberali, ultraconservatori, socialdemocratici, democristiani e marxisti continuano a disputarsi il mercato politicante; il liberalismo se ne ritorna addirittura alle sue idee di prima del 1890. I rapporti dell'uomo coll'ambiente industriale e urbano non sono variati nelle loro grandi linee dal 1930. Le sole evoluzioni che si sono prodotte sono quantitative: sempre meno paesani, sempre più periferici. Le nuove tecniche audiovisive — televisione, videoregistrazione, telematica eccetera — non hanno fundamentalmente trasformato i costumi, ma hanno accentuato una metamorfosi e una rottura già

compiute nel primo decennio del secolo. Sul piano internazionale, l'equilibrio di Yalta resta lo stesso del 1945 e la «decolonizzazione» non ha provocato quel rovesciamento dei rapporti di forza che si era profetizzato alla conferenza di Bandung nel 1955. Sempre lo stesso mondo, che si ingrandisce, ma non si trasforma.

L'astronautica odierna, banalizzata, ridimensionata negli obbiettivi e negli investimenti, sottomessa una volta per tutte alla logica mercantile, non ci ha certo spalancato l'era spaziale. I satelliti per telecomunicazioni e le navette non cambiano niente in fondo nella nostra vita, e comunque meno di quanto fecero un tempo la ferrovia e la bicicletta. Le calcolatrici tascabili, i videotelefonati o i *computer* sulle automobili non sono percepiti come novità magiche e trasformatrici, ma si vedono banalmente integrate, passata l'infatuazione iniziale, in una quotidianità immutabile. Il *walkman* non cambia niente; prolunga per strada l'alienazione radiofonico-musicale acuartierata precedentemente a casa e in macchina.

Il Sistema digerisce le novità tecniche che oggi, lungi dal rovesciare i costumi dominanti, li rinforzano e, lungi dall'incitarci all'avventura — relegata nei *gadgets* ispirati a *Guerre stellari* —, ci conficcano un po' di più nel *comfort* domestico. L'innovazione è prima vissuta come «bizzarra», poi dimenticata, assorbita dall'arredamento. Questa civilizzazione del nuovo non è più *moderna* ma, secondo un'espressione di Baudrillard, «attuale». Nell'epoca, ben lontana ahimé!, del futurismo, il «moderno» era appello verso il futuro, verso l'immaginario dell'avvenire. Nel Sistema, l'avvenire non conta. Conta soltanto l'attualità della moda, delle piccole sicurezze, dell'innovazione immediata, dell'ultimo *best-seller*, dell'ultimo film, dell'ultimo discorso elettorale di Pinco Pallino.

Ciò che ci inganna, è il proliferare delle innovazioni. Se non esistono più idee nuove, perché le idee sono divenute prodotti come gli altri, in quanto tali sottomesse alle stesse regole — vedi il *marketing* dei «*nouveaux philosophes*» venduti dai settimanali e dall'editoria «più avanzata» in tutta Europa — resta innegabile che i laboratori inventano e che le industrie innovano. Ma inversamente a quanto si operò nella prima età industriale questa innovazione non genera alcuna nuova funzione sociale. La «società dei consumi» resta strutturalmente la stessa di quella descritta da Thorstein Veblen negli Stati Uniti del 1910¹.

Per meglio formulare il paradosso della contrapposizione tra la fissità delle forme culturali e l'intensità dei movimenti sociali e tecnici nel periodo successivo alla fine dell'ultima guerra mondiale, diremo che ad un rallentamento delle macrovariazioni il Sistema ha opposto, in compensazione, un'amplificazione delle microvariazioni. Dal momento in cui si trasforma in Sistema, la civilizzazione occidentale fa entrare nella pratica il suo desiderio ideologico di fine della storia.

Gli indizi che permettono di concludere nel senso di un rallentamento dell'evoluzione culturale sono molteplici. La circolazione delle élites tende a rallentare²; il feudalesimo, oggi amministrativo, sindacale, industriale, si insedia nuovamente³; i progetti di società rimangono, da ormai cento anni, spartiti tra le tesi liberali e il dirigismo socialista, anche se nozioni come la «classe operaia» e il «capitalismo imprenditoriale», che avevano un senso nel diciannovesimo secolo, appaiono oggi completamente superate. La

persistenza dei figli di Marx e di Adam Smith traduce bene questa sclerosi delle ideologie: il Sistema *congela* le dottrine. Esso è in essenza non rivoluzionario perché, come abbiamo già visto, ritiene la rivoluzione già compiuta. Si spiega così l'insediamento immobilistico dei valori e dei comportamenti egualitari, che non hanno più bisogno del soccorso di innovazioni ideologiche.

In superficie, al contrario, tutto si muove. Le microvariazioni della tecnologia, dell'attualità, della moda, del narcisismo delle nostre piccole carriere individuali, mantengono un'illusione di progresso e un succedaneo di storia. Siamo invasi dalla cultura «mediatizzata». Jean Baudrillard nota giustamente: «*Ciascuno è obbligato a "tenersi al corrente" e a riciclarsi annualmente, stagionalmente, mensilmente nel suo abbigliamento, negli oggetti, nei consumi. Se non lo fa, non è un vero cittadino della società dei consumi. (...) La cultura non sfugge alla regola: ciò cui hanno diritto tutti gli acculturati non è la cultura, è il riciclaggio culturale*». La cultura non si evolve più, ma ognuno deve «*rimettere a nuovo la sua panoplia culturale*», il che rappresenta l'inverso assoluto di una «*cultura concepita come patrimonio ereditario di opere, di pensieri, di tradizioni*» e forma una «*sottocultura ciclica (...) fatta di ingredienti e di segni culturali obsolescenti dell'attualità culturale che va dall'arte cinetica alle enciclopedie a puntate*»⁴. La cultura riciclata non prevede avvenire.

I media accentuano le microvariazioni e stabilizzano al tempo stesso il Sistema. La loro concitazione cronachistica coagula paradossalmente le idee in blocchi statici che sono altrettanti segmenti di mercato. Sotto l'apparenza del sensazionale e dell'inedito, rafforzano le ideologie dominanti ed espellono la storia. Le grandi riviste possono volontariamente tralasciare fatti di primaria importanza se essi non fanno parte dell'«attualità vendibile» della settimana. Facendosi eco l'un l'altro, i grandi canali mondiali di informazione vendono prodotti sempre più semplici, ben «imballati» certo, ma sempre più omogenei. È in effetti meno rischioso trattare un tema cui l'opinione pubblica è già sensibile, appoggiarsi sulle idee dominanti e sui pregiudizi di vecchia data, che «rischiare» di scioccare, di innovare, di angosciare con novità realmente inedite. L'opinione mondiale stabilizzata presenta una domanda orientata verso il conosciuto, il rassicurante. La storia, la si gioca per ridere nelle riviste storiche, che «raccontano» le guerre e le grandi avventure passate, che non rivedremo, si spera, mai più. Da vent'anni i grandi temi che fanno cassetta, come nei romanzi, non cambiano: la fame nel mondo, la guerra atomica evitata per un pelo, il cancro quasi vinto, gli animali e i bambini martiri, e così via.

I modi di vivere ruotano, fanno giravolte, evolvono costantemente, come la forma dei parafranghi delle automobili. I nostri sistemi d'oggetti — arredamento, abbigliamento, paesaggi urbani eccetera — sono in perpetua mutazione, ma il senso delle nostre esistenze, dei rapporti mantenuti col mondo, rimane immutabile. Per dirla altrimenti, se i modi di vivere conoscono una folle sarabanda, lo stile di vita resta identico a se stesso. Come potrebbero gli oggetti di nuovo tipo e i *gadgets* modificare il vissuto sociale dal momento in cui, come sottolinea ancora Baudrillard, «*essi non hanno assolutamente più per vocazione di essere posseduti ed usati, ma soltanto di essere prodotti ed acquistati*»? È la vita stessa a diventare obsoleta. A questo titolo, essa

costituisce un'addizione informale di microavvenimenti che non hanno più nulla di storico. Il Sistema ha rimpiazzato l'evoluzione collettiva con la polarizzazione sull'avanzamento individuale: piani di carriera, piani di risparmio, crescita del tenore di vita, aumento della cilindrata dell'auto e della superficie dell'abitazione. Essendo il destino ridotto al «destino sociale», cioè all'evoluzione quantitativa delle grandezze tecnoeconomiche misurabili, le trasformazioni restano superficiali e apparenti. Tutto cresce, certo, ma nella stessa direzione, all'interno della stessa armatura.

Senza dubbio la storia ci assale, anche se non ne siamo più gli attori. Il bozzolo occidentale è assediato da altre volontà storiche. Ma fino a nuovo ordine questo non ci risveglia. Al contrario, la tesi del Sistema è di neutralizzare, di annegare nell'ideale societario le pulsioni storiche dei popoli. Gli avvenimenti storici, le minacce, le sfide presentate dai media non sono più interiorizzati dal pubblico del Sistema.

Il mondo dei popoli, quello vero, quello delle strategie continentali, delle rivolte politiche e religiose, delle spinte demografiche e migratorie, non ci concerne più. Il Sistema, tramite i media, ne fa una messa in scena. La stabilità globale delle sue interconnessioni — reti di scambi, di informazione, di prodotti, di mano d'opera —, la preservazione dei suoi flussi circolatori rispondono ai micromovimenti, all'instabilità di cui sono la sede. La società americana non si muove, ma gli americani traslocano senza posa e più del dieci per cento di essi vive in *caravan*. Visto sotto questa angolazione, il Sistema è un circuito di tubature. L'abbondanza di fatti contingenti nasconde l'immobilità; i media tonitruanti sfociano nella «società del sonno» di cui parlava Guy Débord. Gran silenzio di significati, assenza di fatti. Le donne sono ossessionate al pensiero dell'apparire delle prime rughe, gli uomini attendono la pensione. Il tempo del sistema è il tempo individualizzato, atomizzato dell'*hic et nunc*; ha spinto i popoli a disinteressarsi del proprio destino.

L'ossessione della crisi

Il destino: lotta della volontà contro il caso. Le mentalità che ci circondano non credono al caso; non credono più che una volontà storica sia necessaria per piegarlo ai propri disegni. Svuotando così l'idea di destino, corrono il rischio di essere spazzate via dal caso, che può prendere tutte le forme: la recessione economica di grande portata, la passione religiosa, la guerra o... la quarta glaciazione.

Per scongiurare il caso, dimenticarlo volontariamente, il Sistema ha messo a punto strategie anticrisi. Esso vive nell'ossessione della crisi. Tutto è qualificato «crisi», perché si ritiene che tutto minacci la macrostabilità. Di fatto la vera crisi non è ancora apparsa. L'ordine mondiale non è stato rovesciato dai traumi petroliferi; il Sistema sta semplicemente operando un riassetto, un riaggiustamento delle sue principali strutture economiche e industriali. La crisi non è subita, ma gestita. Grazie ad essa, i paesi socialisti e nuove zone del Terzo Mondo sono integrate nel sistema agroindustriale mondiale, che, a questo titolo, non appare più né «socialista» né «capitalista», ma propriamente *multinazionale*.

L'ideale — la regolazione assoluta dell'economia di tutta la Terra e la risoluzione automatica degli ultimi conflitti politici tramite un diritto

internazionale e istituzioni di cui l'ideologia e le strutture sono già pronte — non sarà necessariamente raggiunto. Ma questa fine del ventesimo secolo deve essere interpretata come teatro della lotta tra il tentativo di stabilizzazione della civiltà terrestre in un «ordine senza crisi» e le forze dinamiche, d'essenza politica, di destabilizzazione, di sovversione, precisamente di crisi. Questo conflitto non ha più nulla a che vedere con lo pseudoconflitto nord-sud, la pretesa lotta degli internazionalismi proletari contro l'imperialismo, o il conflitto-condominio est-ovest. Di fronte al programma di stabilizzazione, per metà realizzato, della società internazionale si erigono non soltanto forze di rinascita e di affermazione culturale, ma tendenze nazionaliste che si manifestano persino in campo economico. L'idea di organizzare spazi di scambio e di produzione semiautarchici sta facendo la sua strada, particolarmente in America latina, e la struttura degli scambi internazionali comincia forse a impernarsi su un processo di «smondializzazione» progressiva delle interconnessioni economiche. Ma i nazionalismi, arabi o latinoamericani o d'altre aree, gli spazi economici continentali, le specificità culturali rinascenti, rischiano in ogni momento di farsi recuperare dal Sistema se non radicalizzano il proprio progetto, ovvero se non dichiarano (anche e soprattutto in Europa) la propria rottura con l'Occidente, la sua ideologia, il suo ideale egualitario, economicista, umanitario e massificante. Vinceranno se, di fronte al Sistema dell'anticrisi e della stabilità, ordiscono il *complotto della crisi*, pianificano strategie di «destabilizzazione» che non possono essere portate avanti, espresse, rese credibili ed operanti se non fondandosi sulle volontà di potenza.

È per questo che la speranza di poter contrastare l'attuale ordine mondiale risiede nello sviluppo di concezioni radicalmente alternative.

Queste concezioni non potrebbero ispirarsi ad un qualunque internazionalismo o fondarsi su dottrine vicine al marxismo, poiché queste, versando nell'economismo e nell'egualitarismo, sono perfettamente compatibili con l'ordine dominante. Le concezioni alternative non possono essere che la messa-in-forma culturale e politica delle aspirazioni etnonazionali di ciascun popolo; devono radicarsi nelle tradizioni specifiche e non limitarsi ad un discorso strettamente sociale, ma *rappresentare* la visione del mondo del popolo o dei popoli cui si riferiscono.

In ultima analisi, è necessario fare appello all'insorgere di rivoluzioni culturali, differenti le une dalle altre, ma comunque tutte solidali, sui cinque continenti.

La disintegrazione del passato

La cultura è divenuta uno stipetto in cui si ripone rispettosamente tutto ciò che non è «attuale» e che «non serve a niente». Nel tepore e nell'asetticità dei musei morti, delle «retrospective» o delle esposizioni mondane, la civilizzazione occidentale celebra, ma non *vive* più il suo passato storico e culturale. Noi abbiamo dei *ricordi*, devotamente, tecnicamente, razionalmente archiviati, ma abbiamo perduto ogni memoria. Il passato, celebrato come un culto caricato di un valore artificiale, non è interiorizzato, ma «posto» come un apparato scenico, nostalgico ed estetizzante, a fianco del presente.

Il Sistema organizza questa nostalgia, commercializza e recupera il tema del «ritorno alle origini» per meglio privarlo di ogni significato. Il Sistema conserva in naftalina il ricordo dei popoli che non sono più o che vivono oggi la propria morte.

La riserva indiana, il bel museo sulla vita degli esquimesi, lasciano intravedere la scomparsa di questi popoli, affogati nella Coca-Cola, abbruttiti dalla televisione. E tuttavia le stesse folle che avallano la loro morte vengono ad estasiarsi e a lacrimare sulle loro tradizioni.

La riscoperta delle radici pensata sul tono minore e decorativo dell'evocazione o della restaurazione, si presenta come un artificio collettivo e una ragnatela di fantasmi individuali. Di conseguenza, non è suscettibile di dare nascita ad alcun mito portatore di azione. Al limite, dopo un periodo in cui il Sistema pianificava il passato come un ricordo da musco destinato ad essere esposto alle masse (la «democratizzazione della cultura»), abbiamo ora la possibilità di individualizzarlo: ognuno ha le sue epoche-capriccio, le sue origini-bidone, materializzate da distintivi, da oggetti usuali «autentici» eccetera.

Il passato diventa un *hobby*, uno degli elementi del sistema del tempo libero; entra in una sfera d'attività razionale e perde quindi per il Sistema ogni pericoloso carattere sovversivo, ogni valore storico atto a risvegliare la memoria e la coscienza di sé dei popoli.

Noi viviamo, significativamente, nell'epoca delle retrospettive. La moda «*rétro*» opera sul passato prossimo una condotta di simulacro. Questa moda traduce il carattere passatista e inautentico delle mentalità attuali, la loro profonda mancanza di inventiva, il loro disgusto incosciente del vero presente e pertanto dell'avvenire. L'enfasi della retrospettiva storica non è che la sembianza dell'inefficienza alla storia.

Paradossalmente, è proprio tramite quest'insistenza sulla storia-passatempo che il Sistema destoricizza i popoli. È adornando il presente col passato che si allontana il passato dal presente. I modi di vivere, iperpragmatici, hanno bisogno — per compensare, ma anche per rinforzare il proprio impennarsi sull'immediato — di uno sfondo passatista che dia loro buona coscienza. Le popolazioni, giacché credono di essere pur sempre dei popoli per il solo fatto di celebrare le spoglie storiche e culturali dei loro antenati, cessano per ciò stesso di essere popoli. Un vero popolo infatti integra il suo passato e può persino dimenticarlo; interiorizza le proprie specificità, ma non se le rappresenta, non se le «gioca».

Il passato è diventato un *segno*, ma ha cessato di essere un *simbolo*; e tra i segni multipli che si offrono alla nostra scelta regna una perfetta eguaglianza. Tutti i passati, così, si equivalgono. Nessuna scelta, mitica o politica, viene operata. Il Sistema, come in altri campi, costruisce una civilizzazione dell'esteriorità: l'«antico», la «storia», il «passato» fanno bella mostra di sé dietro le vetrine della società, offerti a chi vuole consumarli, visitarli.

Il passatismo, così esteriorizzato, coesiste (secondo le modalità del parallelismo e non dell'integrazione) con le forme di vita mercantilistiche. Visitare il Museo delle Arti e Tradizioni Popolari, non impedisce per niente, anzi, al contrario, coadiuva lo sradicamento culturale della vita quotidiana del cittadino medio. Il visitatore ne esce pieno di buona coscienza, convinto che le tradizioni siano conservate. Ahimé, è precisamente così; ed è per questo

che esse non esistono più.

Di conseguenza, mentre il passato di un popolo resta organicamente *presente*, mutevole, vivente, la caratteristica delle popolazioni del Sistema è di *sistematizzare* le tradizioni, cioè di includerle come strutture fisse (e budgettizzate) di un sottosistema pianificato, quello del tempo libero, quello dell'istruzione, eccetera. Andare al museo o alla mostra è un po' come andare al cinema o al *luna-park*. Attività ricreative. Niente più radici, perché niente più scelte possibili: andiamo a vedere qualsiasi mostra, qualunque sia la sua provenienza, come assisteremmo a qualsiasi spettacolo. Quanto alla «ricerca delle proprie radici», essa prende molto spesso l'aria di una moda, di un gioco, di un *puzzle*, di una mania, quando non di una speculazione commerciale.

I popoli orfani, ciò che siamo diventati, trovano in questa intellettualizzazione della ricerca delle radici, in questa nostalgia passatista la droga necessaria per meglio accettare l'assenza di un destino popolare e collettivo. La civilizzazione uscita dal sistema occidentale è inetta a valorizzare il presente, e non incita a vivere che secondo la declinazione dell'utilitarismo individuale; il culto del passato, da parte sua, assolve ad una funzione decolpevolizzante e ornamentale, che permette ad individui sradicati l'illusione di «essere qualcosa».

Questa disintegrazione del passato conduce naturalmente il Sistema a fare a meno di quell'elemento essenziale della coscienza delle popolazioni umane che è la *tradizione cumulativa*. «Morte della tradizione», questa, che Konrad Lorenz giudica etologicamente perversa: «*La selezione e solo la selezione*», scrive, «*determina ciò che è chiamato a costituire i tesori di selezione di una cultura. (...) La facoltà di conservare ciò che è stato sperimentato appare analoga al ruolo del genoma nel meccanismo dell'ereditarietà. Conservare le conoscenze acquisite è ancora più importante che acquisirne di nuove. (...) Chi nega l'importanza della tradizione cumulativa cade nell'errore di credere che la scienza sia capace di far sorgere dal niente, per vie razionali, una civiltà completa. (...) Una cultura contiene altrettante conoscenze, acquisite nel corso di una lenta crescita per selezione, di una specie animale*»⁶.

Il sapere trasmesso dalla tradizione diventa sempre meno utilizzabile nella misura in cui i problemi da risolvere appaiono inediti, per natura e per ampiezza. La novità delle tecniche ci incita a guardare piuttosto il presente che il già sperimentato. I problemi si risolvono più per riflessione che per memorizzazione; più per iterazione induttiva che per recitazione deduttiva, il che costituisce una rottura culturale che non ha niente di patologico: è normale che la soluzione tecnica dei problemi collettivi di nuovo tipo passi per il costante riferimento ad una «immediatezza inventiva». Il punto dolente sta nel fatto che, dal momento in cui solo le questioni tecno-economiche intervengono nell'indirizzo generale del Sistema, questa marginalizzazione delle tradizioni diventa totale.

La nostra tradizione culturale specifica non ci dice nulla sui problemi pratici e tecnici che costituiscono il problema quotidiano del mondo attuale: ridurre gli incidenti stradali, razionalizzare i circuiti di informazione, migliorare una data tecnologia eccetera. Dal momento che non ci interessiamo veramente che a questo tipo di problemi, le nozioni tradizionali diventano superflue. Gli architetti attuali hanno spesso la pretesa di fare soltanto

dell'«ingegneria»: l'insegnamento degli «ordini» tradizionali, che pure potrebbero integrarsi benissimo nella tecnica di punta, diventa di conseguenza inutile. L'architettura non è concepita allora che in termini di pura tecnologia, senza passato né avvenire, sradicata. Si costruisce e si pianifica «a dimensione d'uomo», non più a «dimensione divina», cioè a dimensione dell'immagine che un popolo si dà di sé. La nostra cultura tecnologica, pretendendo di non prolungare la tradizione tecnica e artistica precedente, si taglia fuori per ciò stesso dalla possibilità di essere modernizzata a sua volta, di fare scuola. Quando il passato è cancellato, non vi è più avvenire.

Come ha mostrato Lorenz⁷, non esiste più equilibrio tra l'innovazione e la conservazione selettiva delle nozioni tradizionali. L'innovazione perde, in base a ciò, ogni punto di riferimento. Paradossalmente, il «nuovo» diventa realmente *moderno* soltanto a condizione di essere anche «tradizionale», ovvero a condizione di mettere l'avvenire in prospettiva e di porlo quale progetto in rapporto all'acquisto storico del passato. Ma raffigurata e vissuta in modo isolato, come una totalità onnicomprensiva, questa modernità tecnica diventa pseudomodernità. La nostra società governata da preoccupazioni puramente pragmatiche e dalla ricerca costante di microsoluzioni tecniche, non vive più nel *presente* (illuminato da una tradizione e da un progetto) ma nella pura *attualità*.

La caratteristica propria alle tradizioni europee (artistiche, ideologiche, architettoniche, musicali eccetera) è sempre stata quella di cambiare ciò che precedeva pur prolungandolo. Il romanticismo di fronte al classicismo, il cubismo dopo l'espressionismo, la fisica dei quanti dopo quella newtoniana, hanno proceduto per «innovazione-reinvenzione»: la tradizione si vede al tempo stesso contestata in uno spirito profondamente rivoluzionario e ripresa sotto una nuova forma. Cosa che spiega in parte lo straordinario spirito inventivo degli europei dai secoli passati.

Oggi, invece, non si manifesta nemmeno più questo rigetto, fecondo e selettivo, della tradizione. Si assume di fronte ad essa un atteggiamento neutro; le si fa una veglia funebre. Non ci sono più «nuove scuole» letterarie, artistiche, architettoniche. Il contemporaneo, spogliato di stile, rende improbabile una vera modernità. Questa infatti esprime una «opinione» sul passato; non nutre per esso una riverenza da custode di museo, quale si nutre oggi per tutto ciò che appare «antico». Persino le peggiori costruzioni del diciannovesimo secolo, ricadendo nella categoria del «passato rispettabile», si vedono accordare questo valore archeologico.

La tradizione culturale, quindi, anche se sopravvive all'ombra dei musei o delle università, sopravvive in quanto *forma* (ipertrofizzata), ma non come *significato*. Lo si vede bene nell'uso «marginale» che delle tradizioni viene fatto. Ritualizzati cosiddetti «tradizionali» si giustappongono alla vita quotidiana del Sistema senza sognarsi di trasformarla minimamente. Mobili «tipici» nell'arredamento, riproduzione di ambienti «caratteristici», moda dell'abbigliamento contadinesco, entusiasmo per il pane «fatto all'antica» e per le «cose di una volta», e così via. Queste esplosioni di folklore non sono altro che pie evocazioni. Non alleviano in nulla lo sradicamento dei loro fautori. Si può mettere uno stemmino regionale sulla macchina o fare un *picnic* a Larzac come altri si travestono da *cow-boys* durante il *week-end* nei villaggi del *Far West* ricostruiti nella regione parigina.

Esteriorizzata, la tradizione esce dalla cultura; la neocultura del Sistema, quale è espressa ad esempio dalle generazioni nate negli anni Sessanta, è imperniata su di una prassi del quotidiano, senza nozione di storia, né altri riferimenti culturali oltre a quelli delle mode occidentali.

Seguendo in ciò gli Stati Uniti, molti paesi d'Europa hanno modificato i loro programmi scolastici nel senso di un apprendimento della «vita quotidiana del cittadino»: commento dell'attualità, definizione ed uso di un libretto di assegni o del modulo tale, informazioni sui principali circuiti amministrativi. Inversione aberrante: ciò che si può imparare da sé nella vita quotidiana è insegnato a scuola; ma quest'ultima non trasmette più la tradizione culturale che per parte sua è difficilmente oggetto d'apprendimento nell'esistenza di tutti i giorni. L'educazione è concepita come puro pragmatismo al servizio dell'utile individuale (pomposamente battezzato «aspirazioni») e del funzionalismo di settori tecnoeconomici. La cultura come conoscenza delle radici e dell'identità di un popolo non è più insegnata. Le si è preferito un sistema di conoscenza (gli «studi») esclusivamente utile per l'individuo all'ottenimento di un mestiere, di un *job*, perché il Sistema possa formare degli specialisti modellati a suo uso e consumo. Sono d'altronde proprio degli specialisti ad essere incaricati di conservare, con le banche dati, una memoria specializzata.

Le tradizioni in queste condizioni non fondano il Sistema, ma fanno parte delle sovrastrutture. Per ricostituire dei popoli, bisognerebbe invertire questa realtà e rimettere le tradizioni nelle infrastrutture.

Notiamo, per parare un'obiezione frequentemente avanzata, che il Sistema non crea tradizioni e non conserva una memoria di sé. Le sue espressioni culturali, legate alle mode, cadono rapidamente nell'oblio. Non sono state quindi create «nuove tradizioni». Il vissuto quotidiano, fatto di trasmissioni televisive, di consumo di merci, di mode musicali e vestimentali, è per definizione obsoleto. Viene dimenticato presto e non resta nelle strutture mentali. Quanto alle tecniche, è nella loro stessa natura l'essere destinate allo scarico dei rifiuti, ciò che è perfettamente giusto nel momento in cui diventano superate e cessano di avere valore operativo. Siccome il Sistema ci polarizza su tipi di vita e d'attività passeggeri e legati alle mode, esso non genera quasi nessuna evoluzione nel corso del proprio sviluppo.

Il benessere totale

Nonostante ciò, l'ideologema del progresso, così spesso utilizzato, non potrebbe alla lunga creare delle acquisizioni culturali, una storia, delle tradizioni? L'idea generale di progresso materiale, economico, igienico, morale non contraddice il «desiderio d'eternità», secondo l'espressione di Alquié, e non potrebbe piegare la stabilità del Sistema? Malgrado la crisi economica strisciante attuale, il tema del progresso, legato alla concezione lineare della storia, ma anche alla filosofia dei diritti dell'uomo, serve, con quest'ultima, da legittimazione ideologica e da motivazione mitica al sistema occidentale mondiale.

Il progresso, nella sua accezione moderna, assume un significato diverso da quello che gli attribuivano le correnti razionaliste e umaniste europee del

diciannovesimo secolo e della prima metà del ventesimo. La nozione di progresso si è vista americanizzata e di conseguenza semplificata: bisogna infatti che essa possa essere presentata come argomento ad un'opinione pubblica mondiale ed essere ripetuta dalle borghesie occidentalizzate dei paesi poveri.

Il progresso nasconde quindi due idee-forza:

1. l'organizzazione attuale dell'economia e dei rapporti politici all'interno del sistema occidentale marca un miglioramento morale in rapporto al passato; questo miglioramento si iscrive nella continuità di un movimento cominciato con l'apparizione delle società democratiche, ma non è ancora terminato;

2. la diffusione mondiale delle tecniche, delle strutture di scambio e dei regimi giuridico-politici occidentali sbocca necessariamente per qualsiasi popolazione nel miglioramento del tasso di felicità lordo; l'elevazione di questo tasso risulta da due fattori congiunti: l'arricchimento materiale e l'autonomia sociopolitica dell'individuo. Anche qui, questa evoluzione, cominciata da un po' meno di due secoli in Occidente, è destinata a proseguire.

Apparentemente, questa è una prospettiva storica. Per quanto unilineare, questa concezione pianificata e determinista del futuro non tende forse a conferire al Sistema una storicità e una volontà? Non ritroviamo forse qui una dinamica abbastanza prossima all'idea marxista di progresso dialettico o alle filosofie cristiane della salvezza?

Per niente. Questa concezione del progresso, inversamente a quella delle correnti marxiste o cristiane cui essa è tuttavia filosoficamente molto vicina, non spinge affatto il Sistema al dinamismo ed all'autoevoluzione, ma rinforza al contrario la sua tendenza alla fissità.

Tutto dipende dalla *praxis* del progresso, cioè dalla maniera in cui il Sistema pensa che il progresso debba realizzarsi. Per un marxista, il procedere unilineare della storia, che deve trovare conclusione in una fine della storia, si realizza nondimeno nel tempo storico e attraverso la politica, persino tramite i popoli e i nazionalismi, benché questi siano interpretati soltanto come realtà strumentali provvisorie. La *praxis* storica è volontariamente dissociata dalla teoria storica. Lenin fu il grande teorizzatore di questa apparente contraddizione, che egli risolse con una teoria dialettica della *praxis*. Così il dinamismo storico e politico è in questo caso preservato. Un popolo può sussistere in quanto tale, a scapito del carattere messianico, burocratico e teoricamente internazionalista del marxismo.

Il sistema occidentale presenta un'idea del progresso totalmente differente. Il problema consiste nel rinforzare, nel consolidare *ciò che esiste già*. Il *leitmotiv* è puramente addizionale e quantitativo: «più di...». «Ancora più sicurezza, sì, è possibile», proclamava la pubblicità di una compagnia d'assicurazioni. Stesso discorso per le campagne elettorali. Non si promette più di cambiare l'ordine, la struttura delle cose, di creare degli avvenimenti, ma si giura di fare tutto il possibile per aumentare ancora ciò che esiste: la protezione sociale, il *comfort*, le autostrade, le libertà, il tempo libero eccetera.

In queste condizioni, al fine di rispondere a questa percezione che si ha di esso, il Sistema ha tutto l'interesse a presentarsi come solido, piantato sulle

sue strutture economiche come una grossa mamma rassicurante. È questo l'orientamento che prendono, persino in piena crisi, i discorsi degli uomini politici e dei responsabili delle strategie economiche. La dialettica del progresso non mira a smuovere i rapporti sociali, come l'intendeva un tempo la vecchia sinistra «progressista»; si tratta al contrario di persuadere la clientela che il Sistema è invulnerabile, che qualsiasi cosa accada, guerra, sommovimenti o crisi petrolifere (ma non accadrà nulla, rassicuratevi), la progressione del livello di retribuzione e i punti di pensione non saranno sottoposti a (ulteriori) tagli.

Se la percezione che tutto rischia di crollare fosse troppo viva non si rischierebbe infatti di vedere abbandonato il modo di vivere mercantilistico? Non rischieremmo di vedere le masse ricercare le proprie gratificazioni psicologiche in una reinvenzione di forme di vita comunitarie e culturali a detrimento del consumo individuale?

Scopriamo così che la stabilizzazione del Sistema riposa, abbastanza paradossalmente, su due mitemi che si equilibrano e che fanno riferimento uno al passato, l'altro al futuro: la falsa sacralizzazione da museo della tradizione e l'idea rassicurante del progresso. Si tratta qui di un ingegnoso recupero, ma anche di una neutralizzazione dei temi delle radici e del destino che, in un altro contesto, attualizzerebbero le loro virtualità dinamiche e storiche. Qui, al contrario, la pseudotradizione e l'idea di progresso assorbono il passato e l'avvenire e relegano il presente nell'immobilità.

Il «progresso» ha come funzione di distogliere da un vero e proprio rappresentare a se stessi l'avvenire inteso come destino cangiante, avventuroso, rivoluzionario. Da parte loro, le mode tradizionaliste, recuperate come merci di consumo, hanno la funzione di allontanare il pericolo di un bisogno autentico di radici e d'identità; esso infatti non potrebbe che esprimersi sotto forma politica e rivoluzionaria, e non si nutrirebbe certo di folklore, di vecchiume e di rigatterie.

I popoli sono così allineati a un livello di percezione del mondo metabiologico, *regressivo*, *astorico* e *spoliticizzato*. Ciò che viene ricercato è, per riprendere l'espressione usata da Habermas⁸, l'«iperstabilità» di un sistema mondiale di sicurezza, di pacificazione, di benessere. Questo è un desiderio da protozoi che riduce le aspirazioni umane alla ricerca di una omogeneità biologica. Essendo implicitamente svuotati i valori spirituali, non sussistono che finalità biologiche, tra le quali non entra neppure la perpetuazione demografica della specie. L'ONU ha definito l'ideale sociale di ciascun governo limitandolo a «la salute, la sicurezza e il benessere». Mentre i valori culturali popolari devono essere dinamici, complessi, differenzianti, la visione del mondo comune a tutto il sistema occidentale riconvoglie tutti gli ideali verso il massimo della soddisfazione delle stesse pulsioni biologiche, matematicamente calcolate e formulate. Paradossalmente la mentalità dominante si apparenta, a questo riguardo, a quella delle società primitive preneolitiche, la cui funzione essenziale è la soddisfazione dei bisogni biologici dei componenti.

L'universalismo del Sistema è del tutto legato a questa omogeneizzazione biologica. Tutto ciò che è culturale, nazionale, storico, è divergente, in costante eterogeneizzazione: le culture viventi si separano le une dalle altre; ciascuna sviluppa aspirazioni e scale di valori sempre più differenziate. Nel

Sistema, bisogni, valori, ideali, aspirazioni s'allineano su un modello comune a tutti, quindi infraculturale, involuto, entropico.

Tutti gli uomini hanno in comune le esigenze di mangiare, bere, dormire, copulare, voler sfuggire alle malattie; ma non è questo che li costituisce in quanto uomini. Non è solo su questi bisogni, per quanto legittimi e naturali possano essere, che deve pronunciarsi una cultura degna di questo nome. Il Sistema, fondando il suo ideale universale di civiltà sulla risposta pratica a questi richiami biologici, versa, come vedremo ancora, nel primitivismo.

Tre stadî sono implicitamente riconosciuti dalle vulgate ideologiche che ci circondano: la penuria che da noi è stata vinta e a cui bisogna strappare i popoli del Terzo Mondo; lo stato attuale («resta ancora molto da fare, ma siamo sulla strada giusta», a condizione, non c'è nemmeno bisogno di dirlo, che «si disponga di mezzi maggiori», tecnici e finanziari); e il futuro concepito come «benessere totale», nell'aspettativa del quale si ricongiungono le utopie di tutte le correnti ideologiche. Squallida concezione del tempo: è quella, semplicissima nella sua ingenuità alienante, degli uomini «stabilizzati».

NOTE

¹ Thorstein Veblen, *Teoria della classe agiata*, op. cit.

² Vedi Michel Crozier, *La société bloquée*, Gallimard, Parigi 1968.

³ Cfr. Philippe Baccou e Club de l'Horloge, *Le grand tabou*, Albin Michel, Parigi 1981.

Il libro difende un punto di vista inegualitario un po' troppo sistematico; il suo interesse risiede nella critica della burocratizzazione.

⁴ Jean Baudrillard, *Il sistema degli oggetti*, op. cit.

⁵ Ibidem.

⁶ Konrad Lorenz, *Gli otto peccati capitali della nostra civiltà*, op. cit.

⁷ Konrad Lorenz, *L'altra faccia dello specchio*, Adelphi, Milano 1974.

⁸ Habermas, *Teoria e prassi nella società tecnologica*, Laterza, Bari 1978.

Capitolo VI *L'entropia sociale*

Inchiodati in un ordine planetario, mentalmente allineati in una vulgata egualitaria ed individualista, i popoli non vedono trasformarsi la natura della loro vita quotidiana? La vita nel Sistema consiste semplicemente nei modi di esistenza urbani e industriali?

La settorializzazione dell'esistenza sociale

Abbiamo fatto a più riprese allusione a «settori» o «sottosistemi» di attività razionali che costituirebbero uno dei principali lineamenti della sociologia del Sistema. Questa idea, ispirata alle analisi di Max Weber e ripresa da Habermas, rinvia infatti ad un elemento chiave della vita sociale contemporanea, elemento che probabilmente non esisterebbe se fossimo dei popoli culturati e dotati di una vera appartenenza etnonazionale. Il tessuto delle società occidentali non è più formato di istituzioni, di mestieri, di corpi sociali, di gruppi che si organizzino secondo un'armatura organica, ma di strutture meccaniche razionalmente assemblate in funzione di finalità particolari e «frammentate» le une in rapporto alle altre. L'individuo non appartiene tutto intero ad una «attività» socialmente e culturalmente definita — il giudice, l'operaio, il soldato eccetera — che unificherebbe e caratterizzerebbe la sua vita professionale e sociale, ma si disperde tra molti «settori» senza nessun rapporto gli uni con gli altri. Il corpo della società diviene allora una macchina; perde i suoi colori, i suoi insiemi specifici. La società è oggi più una rete di interconnessioni che un'organizzazione armoniosa di sottoinsiemi.

La società come l'esistenza individuale si trovano così settorializzate. La vita professionale, la vita familiare, la carriera scolastica o universitaria, la posizione militare, l'organizzazione del tempo libero, la situazione amministrativa eccetera, formano universi giustapposti che hanno ciascuno logica e finalità proprie.

Bisogna prendere coscienza di questo avvenimento di primaria importanza: le società industriali del Sistema hanno cessato di essere degli insiemi organici formati da istituzioni, tradizioni e costumi di una cultura; sono diventate degli aggregati di settori tecnoeconomici e amministrativi. *«Il modo di produzione capitalista»*, nota Habermas *«così come l'hanno presentato Marx e Schumpeter, può essere compreso come meccanismo che garantisce un allargamento dei sottosistemi di attività razionale in rapporto ad un fine, facendo vacillare così la tradizionale preminenza del quadro istituzionale in rapporto alle forze produttive. Il capitalismo è il primo modo di produzione nella storia universale ad aver istituzionalizzato la crescita economica e la sua autoregolazione»*¹. Da qui un mutamento profondo dei rapporti sociali e psicologici tra gli individui e la società.

I modi di vivere individuali non sono più determinati dall'appartenenza ad una comunità, dai legami con delle istituzioni, da relazioni intersoggettive, dal livello culturale personale, ma dall'adesione meccanica a sistemi di attività.

Noi oggi abbiamo dei *profili*; non abbiamo più una personalità. La personalità è scambiata e sostituita con la propria automobile, il proprio *standing*, il proprio impianto stereo. Recentemente un periodico ha tentato di disegnare il profilo della donna francese media. Significativamente, ciò che la caratterizzava non era la provenienza regionale, i lineamenti caratteriali o il credo religioso, ma il suo «posizionamento» in rapporto ai vari «settori»: la zona di residenza (media periferia parigina); l'auto (Renault 14, media cilindrata); il livello retributivo (cinquemila franchi: classe media) eccetera. La professione, i passatempi, l'automobile, la posizione fiscale costituiscono per l'individuo altrettanti sottosistemi che scindono la sua vita incasellandola.

Da un punto di vista sociologico, bisogna ammettere che la società prodotta dal Sistema ha preparato un ambiente in forma di struttura tecnologica e

sociale che sembra assolutamente inadatto a ciò che sappiamo dai bisogni psicologici ed etologici della nostra specie. Il quadro istituzionale della società, prendendo la forma sistematica di una rete di attività «razionali in rapporto a un fine» (ma non in rapporto ad un progetto) riproduce l'universo puramente strumentale delle macchine. In una «situazione normale» il mondo *strumentale* della tecnica dovrebbe essere sottomesso al mondo *significativo* della cultura e delle istituzioni, con la seconda sfera deputata a dare un senso e una direzione alla prima. Ora, la seconda sfera, quella delle istituzioni e della cultura, è stata assorbita dal mondo strumentale della tecnica. La sfera istituzionale e culturale propriamente detta *non esiste* più, o meglio si trova sottomessa per inclusione ai sottosistemi tecnoeconomici razionali d'attività.

L'esempio dell'editoria è eloquente: le opere pubblicate da case editrici sottomesse a gruppi industriali diventano estensioni dell'industria. Come può in queste condizioni la produzione intellettuale governare culturalmente ed influenzare le istituzioni? La stampa si trova generalmente in mano a gruppi finanziari. Questi, direttamente ed indirettamente, spesso assicurano essi stessi alla detta stampa i gettiti pubblicitari che la fanno vivere. Il cerchio si chiude. La macchina gira su se stessa e per se stessa.

L'insieme della presente civilizzazione, così omogeneizzata, non conserva più che finalità strumentali, particolari e pragmatiche, senza senso generale né direzione inglobante. Essa funziona come una macchina senza guida o come una macchina-utensile che riproduce un programma di cui nessuno conosce la finalità. Al limite ci si può domandare: a che servono gli uomini? Le macchine non stanno forse diventando strumenti meccanici incaricati di far funzionare ingranaggi tecnosociali aventi soltanto se stessi come scopo — un po' come si dice che la gallina era il miglior mezzo perché l'uovo potesse riprodursi? L'individuo, qualunque sia la sua posizione sociale, ha sempre meno potere d'iniziativa. È preso a carico dal programma di produzione della sua azienda, dal suo piano di risparmio, dalla griglia automatica di progressione del suo reddito. Ma questo «spossessamento» non è affatto, contrariamente all'opinione di Gehlen o di Spengler, *responsabilità e conseguenza della tecnica*. È invece l'effetto diretto dell'attuale predominio di antivalori quali l'ideale della «sicurezza».

La tecnica, sgravando l'organismo umano dalle attività raziomeccaniche, avrebbe potuto e potrebbe sfociare in tutt'altra cosa rispetto al mondo anorganico in cui oggi viviamo; la meccanizzazione dell'ambiente moderno non è conseguenza dell'essenza della tecnica, ma di una certa pratica di questa. Infatti si sarebbe potuto immaginare che l'uomo, liberato per mezzo della tecnica dalle incombenze meccanico-ripetitive e ingrandito nel suo potere sul mondo e su di sé, si sarebbe dotato di *più* capacità di scelta e di decisione. La tecnica, correttamente intesa, non è altro che il cammino che conduce precisamente a questo risultato. Ma dal momento in cui l'ideologia dominante le assegna per funzione di far scomparire il lavoro, essa diventa portatrice di valori di addomesticamento. Le attività *umane* — decidere, organizzare, scegliere — sono proprio quelle che principalmente si vedono delegate a meccanismi (economici, burocratici, informatici eccetera) e a strutture «tecnicamente» funzionanti.

Tramite questo processo, l'uomo, senza dubbio per la prima volta nella storia, può arrivare ad *oggettivizzarsi* totalmente. Si trova confrontato ai suoi

atti che, come dice Habermas «sono divenuti indipendenti e hanno preso la forma di prodotti»². Le macchine e l'insieme del «mondo sagomato» costituito dall'ambiente tecnico sono i nostri propri atti organici, il nostro proprio substrato fisiologico, *oggettivizzati*, divenuti altri-da-noistessi. Avendo perduto il nostro «proprio», ci è necessario recuperarlo, ma ciò è possibile solo ad un altro e superiore livello; ed è precisamente questa *riappropriazione* di noi stessi, questo *reinvestimento del nostro «io»* che la civilizzazione attuale non è riuscita ad operare. Peggio: essa ce ne allontana, accentuando la distanza e la cesura tra la nostra psicofisiologia di «essere d'azione» e il nostro ambiente tecnomorfo di *homo fabricatus* (e non più *faber*).

Il *bisogno d'agire*, proprio dello specifico umano, è represso da un ambiente tecnico che si incarica di tutto; e sfortunatamente nuove attività non sono state inventate, a parte i «passatempo», squallida compensazione di un vero agire. Invece di essere noi che «fabbrichiamo» la società, è la società che, prendendoci tecnicamente a carico, ci fabbrica.

Invece di mettere l'attività tecnica al servizio di un progetto comunitario e storico che solo può ricementare l'ambiente tecnomorfo al vissuto umano, il Sistema ha trasformato le strutture sociali in apparati tecnici. Invece d'includere la tecnica nella società (il mondo vissuto sociale), ha incluso la società nella tecnica. La famiglia, per esempio, o la comunità professionale non fanno più parte del fondamento strutturale della società. È il Sistema che le definisce giuridicamente, le numera, le impianta, conferisce loro degli aiuti, in breve permette loro di esistere grazie a stampelle tecniche.

L'attività razionale in rapporto ad un fine, passata dalle mani (artigianali) dell'uomo ai programmi delle macchine e dei meccanismi societari, s'è vista riprodotta su scala mostruosa nelle istituzioni e nelle strutture sociali. Una macchina-utensile svolge il lavoro una volta effettuato da un uomo. Questo si trova dunque posto di fronte alla sua antica attività oggettivizzata. Fin qui niente di male. Soltanto, nel Sistema, lo stesso processo si manifesta per attività volitive e decisionali. Un meccanismo informatico sarà utilizzato, ad esempio, in modo tale da *prendere letteralmente le decisioni*. Certo, non prenderà delle decisioni nel senso umano del termine, ma la logica del suo programma, una volta scelta in seguito a decisioni o ad abitudini anonime, non sarà più rimessa in discussione. L'uomo, di conseguenza, non è più soltanto confrontato ad una oggettivazione dei suoi atti nel campo tecnico e strumentale, ma è gettato di fronte ad una oggettivazione dei suoi atti decisionali e della sua stessa presenza sociale.

Un gran numero di meccanismi sociali ci vengono oggi imposti senza che noi si abbia la possibilità di trasformarli, anche se ne avessimo il desiderio. Le strutture sociali non appaiono più come insiemi governabili, ma come atti che hanno conquistato una propria indipendenza dall'agente stesso. Le istituzioni, benché non possano evidentemente essere dotate di una volontà propria se non in senso giuridico, ci sembrano tuttavia assimilabili a *golem*, automi autonomamente attivi. Le imprese, l'amministrazione ed in generale tutti i settori burocratici, sono percepiti nel linguaggio corrente come esseri personalizzati. Ma che differenza c'è tra la situazione descritta ed una società industriale che non fosse sotto la cappa del Sistema e fosse per esempio molto «nazionale» e culturalmente caratterizzata? Una differenza enorme, come è anche storicamente constatabile. La stessa società industriale «classica», del

resto, presentava uno scenario in cui l'uomo non era dominato dal suo «doppio» incorporato nelle macchine. Per dirla altrimenti, in un'altra ottica gli uomini stanno davanti alle istituzioni come davanti alle macchine, dirigendole in funzione di un progetto. Come dice Heidegger³, il lavoratore in questa ipotesi si trova mobilitato affettivamente e psicologicamente. Sa ciò che fa e «perché». Si sente e si sa signore della macchina, così come del lavoro d'ufficio che svolge, perché ne coglie la finalità ultima (che non è più di ordine meramente tecnico-razionale) e vi partecipa.

Nel caso della società industriale tecnocratica, l'uomo è assorbito dalle strutture sociali meccanizzate, cioè da sottosistemi d'attività razionale in rapporto a un fine, come si diceva. Apparentemente, da parte dell'uomo c'è riappropriazione del suo specifico — scende di qui, d'altronde, l'ottimismo illusorio dell'ideologia tecnocratica. Ma, nei fatti, non si verifica niente di simile: l'uomo, benché nuovamente confuso con la categoria dell'attività razionale in rapporto ad un fine, non è più l'essere che possiede e domina questa attività, bensì si trova posseduto e padroneggiato da questa.

La settorializzazione tocca anche la famiglia ed è opportuno soffermarsi su questo caso specifico, nella misura in cui la famiglia, uno dei principali luoghi tradizionali di trasmissione dei valori, si vede anch'essa settorializzata, ridotta ad una funzione meccanica, allo stato d'ingranaggio, e si rivela oggi di conseguenza inadatta a trasmettere le nozioni di appartenenza.

La famiglia è ormai rinchiusa nell'unidimensionalità della funzione consumatrice. Non è per caso che si parla ormai soltanto di *ménage*. La famiglia, se possibile ridotta al nucleo genitori-figli, è nel Sistema l'unità di base del consumo. Da qui, d'altronde, l'esagerazione della sua importanza, ipocritamente vantata a nome di precetti etici. Jürgen Habermas⁴ nota che «*le nuove funzioni di consumo della famiglia si sostituiscono al ruolo che essa giocava un tempo nella produzione*» e che essa si trova oggi invece esclusa «*dalle funzioni attinenti al lavoro sociale*», attualmente assolve da ingranaggi tecnici e burocratici — l'educazione, l'assistenza ai vecchi e ai malati eccetera. Aggiunge: «*Le garanzie pubbliche dello status familiare spogliano la famiglia del suo carattere privato (...). Si manifesta così un illusorio rinforzarsi di una "sfera intima" ridotta a non essere niente più di una comunità di consumo delimitata dal quadro della famiglia nucleare*».

Helmut Schelsky⁵, da parte sua, aveva rimarcato come il Sistema si assuma responsabilità un tempo devolute alle autorità familiari (educazione, distrazioni, assistenza eccetera): da qui un esonero di responsabilità delle istanze familiari. L'utilizzazione del reddito familiare si sviluppa allora accentuando il suo carattere privato; si assiste così a una duplice polarizzazione: accentuazione della vita pubblica dal lato del Sistema, e accrescimento della chiusura e dell'intimismo della cellula nucleare della famiglia consumante attorno ai suoi piccoli godimenti privati. La famiglia, esonerata dal Sistema dalle sue funzioni economiche e sociali e congelata sulle sue funzioni interne di spazio di consumo, perde il suo potere di interiorizzare l'individuo. Per dirla altrimenti, le relazioni intrafamiliari, dominate dal consumo, perdono la propria interiorità soggettiva. La famiglia

diventa, nel senso che Ferdinand Tönnies ha dato a questa parola, una «*società*»; le relazioni intrafamiliari si reificano, cioè i membri della famiglia intrattengono tra loro rapporti meccanici da agenti economici, neppure produttivi d'altronde, ma consumativi. Da qui, secondo Schelsky⁶, uno smantellamento dell'autorità paterna e una peculiare incapacità della famiglia di farsi luogo di trasmissione di valori.

L'evoluzione della famiglia ci fa intravedere lo squartamento cruciforme dell'individuo del Sistema, sottomesso in tutti i campi a questa settorializzazione dell'esistenza. A valle, la sua famiglia trasformata in unità di consumo, in settore minimo economico-sociale, non è più il rifugio dell'intimità, ma il luogo dell'incomunicabilità; dal che difficoltà di dialogo, quindi ripiego dell'individuo su se stesso. A monte, integrato nelle strutture sociali, perde il senso della sua responsabilità sociale. Così, isolato tra settori cui non partecipa realmente, cade nel narcisismo, nella cultura sterile del suo io⁷. Ma questo narcisismo non induce un disprezzo dei beni di questo mondo: l'individuo non abbandona comunque il perseguimento della sua situazione materiale e della sua economia di vita.

Il regno del pragmatismo

Settorializzate, la società civile e le esistenze individuali non sono più penetrate che di questioni pratiche. Il Sistema ha in ciò il suo interesse: per dominare, come abbiamo visto, gli basta che gli individui aderiscano concretamente ai modi di vivere consumisti, quali che siano le opinioni critiche particolari che possano formulare. I nostri antenati, che pure erano confrontati ad un'esistenza in cui la sussistenza pratica determinava la loro sopravvivenza, si mobilitavano attorno a valori ideologici, culturali e spirituali. Le crociate, le guerre di religione, le dispute teologiche erano ben lontane dal toccare soltanto le *élites* specializzate. Non era affatto l'esistenza individuale pratica a formare il centro delle preoccupazioni sociali. I popoli avevano un'esistenza reale, perché si definivano in rapporto ad idee, a sentimenti, a valori. Il ritorno al «concreto» cui ci costringe il Sistema non concerne la percezione carnale di una cultura, ma la preservazione egoistica del livello di vita, dai vantaggi acquisiti, dei punti di pensione, delle scale retributive. È questa la pleonessia di cui parlano i biologi: più l'abbondanza ci libera apparentemente dei problemi pratici, più questi ci ossessionano. Paradossalmente, le preoccupazioni pratiche diventano alienanti ed egemoniche nel momento in cui i bisogni primari sono soddisfatti. La vita perde allora ogni intensità, e l'individuo, tormentato da piccole preoccupazioni, si angoschia tanto più delle questioni materiali quanto più queste sono superflue, concernendo più lo *status* sociale che la sopravvivenza.

I sindacati e i partiti non mobilitano più nessuno. Non si scende più come un tempo in strada per manifestare. I cristiani si guardano la loro messa alla televisione. Le famose lotte di classe, in cui gli operai erano fieri di appartenere alla classe operaia della quale portavano l'uniforme come quella di un corpo militare, hanno ceduto il posto alle microrivendicazioni settoriali. Rivendicazioni tese essenzialmente ad un imborghesimento più rapido. Difesa di interessi corporativi che sfuggono alla comprensione del pubblico. Ma quanto a progetti politici o sociali mobilitanti, zero. Annegando (ed isolando) gli individui nella preoccupazione per la propria quotidianità — compresa

eventualmente la gestione della loro abbondanza particolare — il Sistema distoglie le popolazioni dal bisogno di darsi preoccupazioni comunitarie o nazionali. Per impedire a scimmie in cattività di riunirsi in banda e di agitarsi, che si fa? Si getta ad ognuna una banana, così che non si interessino più che all'accattivante problema di sbucciarla.

Dobbiamo ancora rimarcare che ciò che chiamiamo «cultura» in senso antropologico forma una sfera perfettamente estranea alla vita quotidiana all'interno del Sistema. La vita pragmatica, che è la sorte del nostro quotidiano, è costituita da insiemi di preoccupazioni di cui formulazione e soluzione sono perfettamente procedurali, tecuiche, meccaniche, e di conseguenza giacciono al di fuori dell'ambiente culturale circostante. Problemi amministrativi, finanziari, professionali, eccetera, sono formulati in maniera identica ovunque regna il modo di vivere occidentale. Le culture particolari non sono più i luoghi dove si formano e si risolvono i problemi della vita corrente. La cultura è stata marginalizzata e resa un diversivo, un piacere particolare. Essa non partecipa più della struttura della vita, perché non partecipa più delle sue sfide e delle sue cure. Questa sterilizzazione della cultura determina naturalmente il suo rigetto.

In un popolo che vive la propria cultura interiorizzandola, la pratica della vita quotidiana non è realmente pragmatica — nel senso meccanico del termine —, poiché la formulazione e la definizione delle modalità di questa pratica restano culturali e specifiche, impresse dall'identità popolare. Un membro del popolo A non formula e non risolve le sue preoccupazioni pratiche secondo lo stesso schema di un membro del popolo B. Oggi, le preoccupazioni pratiche si presentano dappertutto secondo gli stessi schemi. Di conseguenza prendono un posto considerevole nell'esistenza personale di ognuno: la loro pragmaticità diventa il tessuto stesso dell'esistenza. Non essendo più portato di una formulazione culturale specifica, esse appaiono sotto l'aspetto spoglio (ed assurdo) di pure strutture: ritmi lavoro-vacanze, meccanismi di pagamento delle cambiali, conti in banca, piccoli annunci eccetera. Sono le stesse strutture di vita che ritroviamo in tutti i paesi occidentalizzati.

D'altra parte, la vita urbana attuale, quantitativamente abbondante, non presenta una qualità di vita (in gratificazioni psicologiche) molto elevata. L'individuo dei centri urbani e periurbani è assalito da una miriade di microaggressioni che lo minano: tragitti pendolari, noie automobilistiche, seccature amministrative, e così via. L'esistenza affoga in processi meccanici che divorano il tempo di vita, e subisce una pericolosa pragmatizzazione. Gli individui tendono a smobilitarsi definitivamente; non sono più disponibili a riconoscersi quali cittadini. La lettura della stampa d'informazione o lo spettacolo teletrasmesso dell'attualità politica non smuovono nessuno. Ironia della sorte: funzionano anzi come diversivo, teatro permanente. È dunque possibile affermare, come Marcuse o Claus Offe, che il Sistema elimina ogni contenuto pratico? Sembrerebbe anzi di assistere ad un *diktat* delle questioni pratico-tecniche sulla vita individuale e pubblica. Questa impressione è giusta, ma ancora troppo semplicista. Assistiamo in realtà ad un'altra

trasformazione: il comportamento adattativo, quando si tratta delle macrodecisioni amministrative o industriali, non è pratico, nel senso in cui può invece esserlo una politica, perché non persegue alcun progetto, alcuno scopo dotato di senso, che non sia la conservazione sincronica delle proprie strutture.

In un popolo compenetrato da una cultura, le mentalità sono magmatiche, le norme non impediscono alle personalità di esprimersi, alle marginalità di esistere, ai caratteri di emergere. Nel Sistema, al contrario, ogni spontaneità personale scompare a profitto di un'«etichetta piccoloborghese» unica. L'universo individualista e massificante del Sistema spegne gli individui, mentre le norme culturali, per costrittive che siano, mettono in valore le specificità personali. L'uomo-del-Sistema, il cittadino occidental-mondiale, non è decisamente un originale.

È stato disegnato il profilo medio dell'occidentale-tipo. Si è potuta determinare un'omogeneità di tre bisogni principali: la sicurezza dell'impiego, l'automobile e il *comfort* domestico. Vengono successivamente le vacanze, l'istruzione dei figli ed i *week-end*. Le stesse preferenze, fatto notevole ed inquietante, sono state inoltre ritrovate in paesi che si sarebbe potuto credere molto diversi. Ma lo sono ancora, in realtà?

Paradossalmente questa mentalità unificata si pretende liberatoria, e viene presentata spesso come un antidoto alle pastoie dei tabù e delle tradizioni. Sfortunatamente invece questa liberazione non è tale: i tabù sono stati rimpiazzati da un codice tecnico di vita unitario, che non è più fondato su basi culturali, ma su aride costrizioni economiche. Mentre la costrizione esercitata dalle tradizioni e dalle norme culturali e comunitarie, per il fatto di variare da un gruppo all'altro, lascia sussistere in fondo tutti i tipi di comportamento, il codice di vita unico del Sistema fa sparire dalla faccia della Terra la maggior parte dei comportamenti umani virtuali. Non resta dunque che un ventaglio etologico ristretto. In questo senso il Sistema determina una regressione disumanizzante dai costumi che sul piano biologico indebolisce le capacità adattative della specie umana.

La ramificazione

«Bisogna essere ramificati». Questa espressione del gergo attuale traduce involontariamente una realtà sociologica profonda del sistema occidentale. Le società civili, pragmatizzate, non si definiscono più per *centri* (centri di valore, centri istituzionali eccetera), ma per *ramificazioni* che ci fanno passare superficialmente da un centro all'altro. Noi siamo diventati dei decentrati. Niente più centri d'interesse, solo svolazzi momentanei. Contrariamente alle analisi della «nuova» sinistra⁸, il Sistema non raccoglie l'adesione degli individui e non li aliena «ricentrando»; il centro non esiste da nessuna parte. La dominazione si effettua anzi tramite un costante decentraggio, cioè uno sradicamento sistematico.

Spartiti tra mille settori (professionali, ricreativi, sanitari, bancari, familiari), siamo ramificati in circuiti disparati. La società non è più vissuta né percepita come un insieme coerente, ma come un'aggregazione frammentata di reticoli incrociati. Di conseguenza, chi contestare, contro chi

combattere, dove protestare? Sappiamo anche solo dove si trova il vero centro, il tallone d'Achille, il punto vulnerabile? Il Sistema non integra i suoi sudditi, li disintegra. La nostra vita diventa così paragonabile ad una traiettoria spaziale; storditi, non siamo più da nessuna parte. Perdiamo quell'elemento essenziale dell'equilibrio personale che fa la forza dei popoli dotati di cultura e permette loro di trasmettere dai valori: la «*capacità di mettersi in prospettiva*» su cui insiste Gehlen⁹.

L'esistenza non si svolge più all'interno di luoghi caratteristici e reperibili (case specifiche, paesaggi, rapporti umani tipizzati eccetera), ma attraverso un movimento di relazioni pianificate su assi vettoriali razionalmente organizzati: amministrazione della vita quotidiana, trasporti, pianificazione della carriera... L'uomo del Sistema esiste tramite programmi, parola-chiave che traduce l'agitazione predeterminata di una vita sociale senza storia. Programmi ricreativi, di trasporto, di manutenzione, di retribuzione, di bilancio, di credito, di acquisto: la vita individuale si confonde con i circuiti programmati: le corse nella grande area, la pendolarità quotidiana, il circuito turistico, l'avanzamento nella carriera, il *check-up* medico, i prestampati da compilare, l'informatica domestica, il ritmo dei programmi televisivi eccetera. In questa ragnatela in cui vanno perse ogni densità e caratterizzazione, l'individuo non può più riconoscersi in quanto membro di un popolo, non soltanto perché nei paesi vicini tutto assomiglia sempre più a ciò che trova a casa sua, ma perché ciò che trova a casa sua non appartiene più a nessun luogo, se non al Sistema. Le merci, i moduli, le trasmissioni, le autostrade non costituiscono che segni neutri che non svelano alcuna eredità.

L'individuo perde ogni appartenenza organica: preso nell'andamento e nello *stress* di circuiti anonimi, perde ogni legame con la sua personalità, la sua stirpe, la sua comunità, la sua nazione. Dimentica ogni destino così come ogni avventura a vantaggio dei segmenti di circuito sui quali si sposta a tutta velocità: pagare innanzitutto la propria quota e la tredicesima rata dell'*hi-fi*, andare a vedere assolutamente l'ultimo film di Pinco Pallino, precipitarsi a comprare il nuovo *gadget* eccetera. Già reificato dal sistema di oggetti da cui è circondato e detenuto, l'individuo è *vettorizzato* dalle varie ramificazioni. Si sposta a grande andatura su un circuito programmato; ma in fondo, niente si muove nella sua vita. Si alternano le cifre nel libretto di risparmio, i mobili della casa comprata a cambiali si sostituiscono, le immagini televisive crepitano, i punti di pensione si accumulano, i prezzi e i premi mutano senza sosta: ma il circuito è chiuso, l'esistenza è paralizzata. Sotto l'aspetto fittizio di una liberazione individuale, voluta dal liberalismo (liberazione dagli obblighi di appartenenza a un popolo, in particolare), tale è in fondo lo sbocco di queste traiettorie-programmi in cui circolano le esistenze individuali.

La peggiore delle vettorizzazioni è forse quella della stampa di largo consumo. Non c'è alcun testo, alcuna informazione che «resti». Le idee, i fatti, gli slogan circolano come banconote. È la figura del giornalista, che Bourricaud¹⁰ definisce gran sacerdote dei tempi moderni, ad organizzare questa rete di scambi, come aveva perfettamente previsto Tocqueville.

Il giornalista, propagatore dell'incultura o piuttosto della mezzacultura, la peggiore, è il re del ramo intellettuale del Sistema. Fa il furbo dappertutto. Vettore delle idee-mercanzie, amplificatore dei pregiudizi, semplificatore dei fatti e delle ideologie, è il simbolo espressivo della superficialità

contemporanea, l'organizzatore del gioco dell'informazione. Suo tramite, il Sistema trasporta i propri messaggi, i propri influssi, le consegne, le mode, le manipolazioni. In lui trova l'*Idealtypus* che lo rappresenta: l'eterno vuoto esagitato, colui che aiuta, che spinge, a non prendere coscienza. Il giornalista, evidentemente, non informa. D'altronde, informare di cosa? Erige, tra la folla ancora vivente degli uomini e dei popoli e il Sistema, lo schermo opaco della disinformazione, dello pseudosapere, di ciò che Jean-Edern Hallier chiama la «sottocultura giornalistica», che sta alla cultura come Bernard Henri-Lévy sta alla filosofia o come Gérard de Villiers sta alla letteratura. Il giornalista non mente (necessariamente). Dice raramente cose false. È ben peggio: dice cose insignificanti. Tutto ciò che la parola giornalistica tocca, diventa *flatus vocis*.

Organizzato in reti giornalistiche, informatiche, finanziarie eccetera, che non si curano delle frontiere e che parlano sempre più in angloamericano, il Sistema funziona secondo un programma che non va confuso con quello che una cultura vivente offre ai suoi membri per affrontare l'ambiente. Lorenz ha mostrato come l'uomo, sprovvisto di programmi innati nell'applicazione delle sue pulsioni istintive, rimedi a questa lacuna tramite una programmazione culturale. Quest'ultima è adattata a ciascun particolare gruppo umano, in funzione specialmente del suo passato filogenetico. Nel Sistema occidentale al contrario, la programmazione deve essere applicabile a chiunque: essa deve dunque infrangere le personalità e le differenze per farle entrare nei reticoli comportamentali sopra delineati.

Questa spersonalizzazione non appare probante se ci si accontenta di un'analisi sociale superficiale, perché l'ideologia del Sistema utilizza abilmente il tema della liberazione individuale dalle costrizioni. La lettura del passato culturale europeo che viene effettuata da parte delle ideologie dominanti tende ad accreditare la tesi che le individualità fossero oppresse e rimosse da impalcature sociali costrittive. Il che significa confondere volontariamente individualità e personalità. L'opinione corrente s'immagina allora che il reticolo comportamentale che ha rimpiazzato le tradizioni culturali, per il fatto di dirsi liberatore degli individui sul piano del rispetto formale del «libero arbitrio», liberi di fatto le personalità individuali. In realtà, i codici sociali del Sistema, ideologicamente permissivi, sono socialmente repressivi. Diventiamo come elettroni ruotanti a tutta velocità attorno al nucleo, ed altrettanto liberi.

Gli individui atomizzati, intercambiabili ed uguali, s'intravedono senza incontrarsi. L'uomo moderno visualizza mille facce al giorno, ma non vede nessuno. I vettori si incrociano e si sovrappongono, senza limiti e senza fine, ma non si distinguono più gli uni dagli altri.

Presi nel movimento di va-e-vieni dei circuiti di vita, gli individui perdono ogni punto di ancoraggio in cui riunirsi e le nazioni — o meglio i loro fantasmi — perdono ogni punto d'incontro da cui muovere, da cui costruire un progetto di destino. Tutto va paradossalmente troppo in fretta perché si possa avanzare; i corpi dei popoli, immobili, sono agitati da convulsioni tetaniche. Trascinato nel movimento vettoriale della sua esistenza programmata, l'individuo è strappato alla sua appartenenza popolare. La ricerca del *comfort*, il percorso labirintico dello spirito verso i microprogetti delle vacanze, dell'aumento salariale, della pianificazione delle spese, lo dissuadono dal volgersi a qualsiasi centro d'interesse *politico*, l'isolano nella

prigione dei problemi personali. Senza appetenza esistenziale degli individui, senza mobilitazione politica di ciascuno, l'idea di popolo scompare. La canalizzazione rende l'individuo «indipendente».

Le interrelazioni e i circuiti primeggiano sulle istituzioni e sugli ambienti. Dalla Germania alla Francia, dalla Grecia alla Scandinavia, ciò che conta sempre più per il viaggiatore, ciò a cui lo riconduce la sua esperienza quotidiana, non sono più i costumi, i modi di vivere, le istituzioni, i linguaggi, le mentalità, i colori diversi; oggi è confrontato a reti di rapporti e di meccanismi di tipo funzionale che variano molto poco da un paese occidentalizzato a un altro e che costituiscono ciò che vi è di più visibile e disgraziatamente di più determinante.

Ciò che importa non è più il «centro» dai popoli, ma i reticoli attorno cui questi si articolano. Per l'esportatore la Francia è una rete commerciale; per l'agenzia di viaggi, un circuito turistico; per l'uomo di affari, una rete di alberghi e di aeroporti; per il viaggiatore una rete stradale, di cui importa solo avere la mappa.

NOTE

- ¹ Jürgen Habermas, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, op. cit.
- ² Ibidem.
- ³ Martin Heidegger, «Die Frage über die Technik», in *Vorträge und Aufsätze*, op. cit.
- ⁴ Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, op. cit.
- ⁵ Helmut Schelsky, *Wandlungen der deutschen Familie in der Gegenwart*, Köln-Opladen, Düsseldorf 1953.
- ⁶ Helmut Schelsky, *Auf der Suche nach Wirklichkeit*, Köln-Opladen, Düsseldorf 1955.
- ⁷ Cfr. Christopher Lash, *Culture of Narcissism. American Life in the Age of Diminishing Expectations*, Norton & Cie, New York 1976. Le tesi dell'autore sono influenzate dai lavori di Arnold Gehlen. Il concetto di «narcisismo» coincide parzialmente con quello di soggettivismo esposto in *Die Seele im technischen Zeitalter*, op. cit.
- ⁸ Cfr. Pierre Dommergues et al., *Le nouvel ordre intérieur*, Alain Moreau, Parigi 1980.
- ⁹ Arnold Gehlen, *Der Mensch Athenäum*, Francoforte e Bonn 1976.
- ¹⁰ François Bourricaud, *Le bricolage idéologique*, P.U.F., Parigi 1980.

Capitolo VII *La causa dei popoli*

Nelle società occidentali — e occidentalizzate — due culture si oppongono in una tragica schizofrenia collettiva. Come vide Aldous Huxley¹, la prima appartiene all'universo «dove gli uomini nascono, vivono e muoiono; è il mondo delle gioie e delle sofferenze». La seconda cela in sé l'universo

tecnoeconomico del Sistema, qualificato come «*mondo non vissuto*». Il fossato tra queste due culture non sarà colmato, secondo le speranze della Scuola di Francoforte o della sinistra umanista, dal «*dialogo*» e dalla razionalizzazione. Sarebbe, ancora una volta, andare nel senso del Sistema. La tecnocrazia più il dialogo: illusione umanitaria, razionalista e reazionaria.

Le vecchie ricette sono morte; giacché l'opposizione tra questi due mondi, tra il Sistema e la vita, nasconde un antagonismo fondamentale tra due filosofie dei valori che è chiamato a trascendere le vecchie partizioni destra/sinistra, socialismo/liberalismo, credenza/ateismo, materialismo/idealismo eccetera. Attorno a questa nuova cesura tra il Sistema e tutto ciò che non è il Sistema, nuovi raggruppamenti, politici nel senso nobile del termine, devono prendere vita. Starà a loro segnare con la propria presenza l'alba del prossimo secolo.

Attualmente questo antagonismo fondamentale è ancora mal percepito. Da ciò questo libro che vuole essere un tentativo di appello alla presa di coscienza. Appello indirizzato innanzitutto agli europei che, ingannati da un *qui pro quo* che sfalsa tutti i linguaggi politici, confondono ancora, nonostante tutto, il sistema occidentale con i valori e il destino della loro civiltà.

Il sistema occidentale, appoggiato sullo spazio nippoangloamericano, intraprende oggi una gigantesca *domesticazione* dei popoli. Le società diventano «macchine biologiche» divise in settori, in meccanismi. La loro funzione: soddisfare bisogni omogenei di consumo e di sicurezza artificialmente stimolati. I progetti di destino e la vita comunitaria dei popoli scompaiono. Per l'Europa, è la fine del tempo storico, il seppellimento delle politiche sotto i programmi di sopravvivenza e di microfelicità. L'oppressione morbida dei dittatori dell'organizzazione, dei manipolatori, dei regolatori, dei poteri decentrati e incitativi prende il posto dell'epoca di coloro che creavano e decidevano. Il Sistema intende inaugurare il mercantilismo totale, sommergendo l'anima degli uomini e dei popoli sotto l'ossessione dell'egotismo pragmatico. Niente più tradizioni, e anche niente più modernità: l'ora dei poeti, dei conquistatori, degli strateghi è apparentemente morta.

D'altronde, il declino demografico dai popoli inclusi nello spazio di influenza della società mercantilistica concorre a mostrare che, non essendo più preoccupato che del presente, dell'attuale, del contingente, l'*homo occidentalis* non avrà probabilmente discendenza biologica. Oggi, come nell'Impero romano della decadenza, minati dal cosmopolitismo, dal monoteismo etico e dall'edonismo, quelli che erano popoli e che non sono più che popolazioni, hanno perso l'esigenza vitale di prolungarsi in una stirpe. Il Sistema e il suo individualismo pragmatico, così come un tempo i culti millenaristici e le loro promesse di salvezza individuale, smantellano i sentimenti collettivi, smobilitano le energie e rendono gli audaci incapaci di osare.

Un popolo scompare più spesso per dimissione che per distruzione. I fattori di distruzione sono superati da un popolo che vuole, nel profondo della sua anima, perpetuarsi biologicamente e culturalmente. Ora, il Sistema non uccide i popoli assegnando loro prove insormontabili, guerre, stermini, carestie, epidemie, ma rodendo dall'interno il loro voler vivere, sradicandoli dall'*humus* della loro cultura, scoraggiando ogni loro volontà di costruirsi un avvenire.

Bisogna sbarazzarsi dall'illusione contemporanea, parte pregnante dell'ideologia dominante, secondo cui i gruppi soccombono a crisi, ad avvenimenti materiali, a *shock* misurabili e contingenti. Le crisi costituiscono al contrario la materia della storia. E quando una civiltà scompare, i traumatismi bellici o economici che presiedono alla sua scomparsa non ne costituiscono affatto la causa, ma la conseguenza. Roma al suo apogeo o ai suoi inizi non viveva meno crisi che all'epoca del crollo; l'invasione di Alarico di per sé non era più grave di quella di Brenno.

Si diffonde oggi la voce sorniona che una crisi economica costituirebbe la peggiore delle minacce. Buon modo di dissuadere i rivoluzionari da salotto: borghesi decadenti, non scambierebbero il loro accendisigari con una pagina di Ivan Illich. Buon modo anche di scoraggiare i veri progetti di alternativa politica; rimettere in discussione dalle fondamenta il modello economico e giuridico mondiale significherebbe affamare il mondo, gettare l'uomo nella sventura, perché il suo livello economico contabilizzabile di vita potrebbe ricavarne nocimento. Il Sistema punta sulla paura, una paura da vecchiette.

Una crisi delle strutture economiche del Sistema costituisce effettivamente la peggiore delle minacce. La peggiore delle minacce per il Sistema, giacché è fondato in ultima analisi su di una ragnatela tecnoeconomica mondiale, ma una possibilità in più per una rinascita dei popoli.

Il Sistema, che non garantisce neppure la giustizia sociale al proprio interno più di quanto all'esterno garantisca l'integrità politica e culturale, legittima l'assassinio dei popoli e la lobotomizzazione degli individui tramite l'ideologia dei diritti dell'uomo, volgata riassuntiva ed ecumenica dogli umanitarismi liberali, cristiani, socialdemocratici e marxisti, che ricalca un'interpretazione secolarizzata del vangelo giudeocristiano. Processo classico di compensazione: un'ideologia o una metafisica amena, idealista e benevola maschera sempre una pratica oppressiva e dispotica. Così procedette Nostra Santa Madre Chiesa, dietro il paravento dell'amore evangelico. Così fece pure il marxismo-leninismo, conciliando un programma accattivante di felicità universale scientificamente organizzata e il Gulag, che ne è la prassi.

Da qui il sospetto che bisogna legittimamente avanzare nei confronti dei discorsi benpensanti, delle ideologie del Bene. La loro incarnazione è sempre più dispotica di quella delle dottrine realistiche che ammettono la realtà della lotta e l'eventualità della guerra e non pretendono di costruire socialmente la felicità.

Carl Schmitt² esprime perfettamente questa idea, mettendo in luce gli sbocchi intrinsecamente oppressivi dell'idealismo mondialista: *«L'idea di una Società di Nazioni (Völkerbund) è stata una nozione chiara e precisa finché un'alleanza di nazioni poteva essere opposta come concetto polemico ad un'alleanza di principi (Fürstenbund). (...) Si esige che una tale alleanza divenga universale. Ora, questa universalità significherebbe spolticizzazione totale. (...) Se l'unità dell'umanità e della Terra intera si realizzasse effettivamente su una base attinente esclusivamente l'economia e la tecnica delle comunicazioni, non ci sarebbe unità sociale a questo studio altro che nello stesso senso in cui i condomini dello stesso palazzo, gli abbonati al gas collegati alla medesima rete o i viaggiatori trasportati dallo stesso veicolo costituiscono una unità sociale. (...) Arriviamo allora a domandarci a quali uomini toccherà in sorte il potere enorme legato ad una centralizzazione*

mondiale dell'economia e della tecnica».

Allora, vediamo meglio che cos'è il Sistema: è la realizzazione pratica su scala planetaria del progetto millenarista cristiano, l'eguaglianza nella salvezza, progetto laicizzato in programma tecnoeconomico dal « liberalismo». Quest'ultimo si rivela più concreto, più pratico, quindi più pericoloso del marxismo che da parte sua non è direttamente portatore o creatore di questo «*mondo unico*» occidentale, e che non è mai riuscito a realizzare il «suo» sogno universalista. La realizzazione tecnoeconomica della felicità individuale intesa come benessere, per mezzo in particolare della pratica dell'uguaglianza degli uomini, delle culture e dell'omogeneizzazione del loro ambiente: questa è l'essenza del Sistema e del suo discorso. Baudrillard notava molto giustamente: «*La felicità (...) è lontana da ogni festa o esaltazione collettiva, perché alimentata da un'esigenza egualitaria si fonda sui principî individualisti fortificati dalla Tavola dei Diritti dell' Uomo e del Cittadino, che riconoscono implicitamente ad ognuno (ad ogni individuo) il diritto alla felicità. (...) La rivoluzione del benessere è l'erede e al tempo stesso l'esecutrice testamentaria della rivoluzione borghese (...) che erige a principio capitale l'eguaglianza degli uomini. (...) Il principio democratico è trasferito allora dall'uguaglianza reale a un'uguaglianza davanti all'oggetto. (...) È la democrazia dello standing*»³.

I partigiani del Sistema si trovano tanto nella sinistra più masochista e più estremista nel campo dell'umanitarismo, che nella destra più radicale sul capitolo del mercantilismo e del culto elitario di Mammona.

La destra liberale, che sia « progressista »⁴, friedmaniana o keynesiana, che appartenga ai movimenti neoconservatori o a quelli libertari, trova nel sistema occidentale la giustificazione dei suoi interessi economici come della sua filosofia sociale e politica: difesa della « libertà » concepita come rispetto della « legge della giungla » dell'economia liberista e come pretesto per il « superamento » delle pesanti comunità etnoculturali così seccanti per le economie di scala; difesa dell'Occidente, cioè della sfera di prosperità nippoatlantica, difesa che fa evidentemente poco caso all'unità storica costituita dalla civiltà europea.

La sinistra socialdemocratica, in tutte le sue sfumature, si offre talvolta il lusso di criticare verbalmente il Sistema sull'aria, troppo conosciuta per essere sincera, del terzomondismo e dell'antimperialismo americano di circostanza. Ma essa non gli rimprovera in ogni caso fondamentalmente altro che il fatto di non essere abbastanza se stesso, di non condurre a termine abbastanza rapidamente e radicalmente l'operazione intrapresa. Essa attende ingenuamente dal Sistema, esattamente come i cristiani « progressisti », i *liberals* americani o gli ex-goscisti ex-rivoluzionari, che esso realizzi la società mondiale dell'umanitarismo, della mansuetudine, della « fraternità ». Così come confessa lo stesso Horkheimer, questa sinistra passa sopra alle pecche del Sistema tanto la sua diffidenza piena d'odio verso gli Stati, le etnie, le culture è grande e tanto è colossale la sua illusione che il *melting pot* del benessere sopprimerà le sventure umane. I programmi politici di tutte queste correnti riformiste che hanno abbandonato l'idea della rivoluzione anticapitalista mondiale attestano che esse sono ben decise a coabitare con le multinazionali, il Fondo Monetario Internazionale e il capitalismo occidentale.

Ma almeno gli ecologisti, gli anarchici, i marginali tedeschi od olandesi, partigiani delle « rivoluzioni minimali», non sarebbero forse al di fuori degli steccati del Sistema? A scapito delle pretese del loro discorso, essi si situano in realtà su una posizione parallela. Innanzitutto, la condanna che essi pronunciano a carico della tecnica, del «complesso industrial-militare» e della «società della potenza» appare fundamentalmente in accordo con l'ideologia dominante. Essa prolunga e irrigidisce la linea esatta della filosofia di Locke. È l'ideale classico del benessere societario. Certo, queste correnti mettono il Sistema di fronte alle sue contraddizioni ed alle sue responsabilità. Mostrano — esse che rappresentano più di ogni altro, solo con una logica più ingenua, l'ideologia umanitaria e mondialista dominante — che le società occidentali utilizzano la tecnica e la potenza senza considerare che queste nascondono in seno virtualmente l'antitesi dei propri ideali di piccola felicità. E tuttavia peccano di eccessivo pessimismo quando accusano queste società del peccato di orgoglio e di potenza, giacché la potenza non vi è che indotta — e sopportata con cattiva coscienza. Non si accorgono che le strutture economiche e tecnocratiche mondiali mirano ai loro stessi fini, cioè alla planetarizzazione dell'ideale piccoloborghese, alla sparizione della figura dell'eroe a profitto di quella del mercante⁵.

Non è esagerato dire che è soltanto in apparenza che i diversi «marginali» — che non sono poi affatto tali — contestano il Sistema. Tutto al contrario, radicalizzando il postulato individualista della felicità autistica, costruendo un modello pseudocomunitario che evacua l'idea di destino e di combattività, richiamandosi talvolta a falsi regionalismi, a false radici — che non sono che un mezzo per sfuggire le «dure» realtà della vita sacrificando pienamente agli idoli morali della religione laica dei diritti dell'uomo — queste ideologie e queste sensibilità di apparenza contestataria non sono che l'espressione impaziente ed esacerbata dell'*iperborghesismo*. Sono loro, più ancora dei *manager*, dei capitani d'industria e dei grandi borghesi militaristi, che tentano di vivere con un'intensità ossessionata le norme di vita borghesi, quali le ha per esempio ben penetrate Bernard Groethuysen⁶; benessere narcisistico, sfera sociale senza costrizioni, primato dei godimenti individuali sulle mobilitazioni comunitarie, rifiuto di ogni disciplina demografica, etnica, artistica eccetera. Predicando l'edonismo totale, sono al tempo stesso la cattiva coscienza del Sistema e la sua coscienza massimale.

Né ci si venga ugualmente a dire che le correnti cristiane, papiste, ecumeniste, vagamente contestatrici della Chiesa o decisamente di sinistra⁷, combattono il Sistema, col pretesto che esse rifiutano verbosamente il suo «materialismo» e la sua «violenza». Sono invece nella posizione peggiore, eredi come sono dell'inquisizione e della Notte di San Bartolomeo, distruttrici in pieno ventesimo secolo dei culti africani, melanesiani o indiani, per erigersi quali apostoli dell'antirazzismo e del rispetto dei popoli. Nessuno più dei cristiani è abitato dal progetto etnocida di imporre al di sopra delle culture un'ideologia unica. Fornitori del modello, non vengano oggi a criticare l'applicazione fattane dai loro epigoni laici. D'altra parte, chi ha dichiarato, se non un ecclesiastico⁸, che la distinzione tra la gente per bene e gli «altri» non andrebbe più fatta secondo il criterio della fede, ma in base all'adesione o meno alla filosofia dei diritti dell'uomo che nasconde la secolarizzazione della dottrina evangelica? Aderendo ad un ideale mondialista, avallando

l'individualismo dei diritti dell'uomo, legittimando i bisogni edonisti dei «figli di Dio», entità tanto indifferenziate ed astratte quanto i consumatori, preparando gli spiriti al prestigio del paradigma della fusione dai popoli, i cristiani costruiscono obbiettivamente strutture mentali e riflessi che vanno nel senso di una società egualitaria mondiale.

Tutti, di destra o di sinistra, partigiani o avversari della Trilaterale, noclearisti od ecologisti neobiblici, militaristi pro-NATO o pacifisti riconvertiti all'allevamento delle capre, utilizzatori cinici del nazionalismo per difendere non i popoli, ma il modo di vivere occidentale, non divergono nelle loro dottrine se non in nome delle stesse finalità, degli stessi valori, quelli del cosmopolitismo.

Tutti si riconoscerebbero in questa apologia del «minimo comune» dell'ideologia occidentale operato da Guy Scarpetta⁹: «*Noi siamo i figli di Babele, irrevocabilmente*». Come Scarpetta, ciò che apprezzano e li rassicura è la «*fortuna dell'esilio*» — punizione suprema nella Grecia pagana — in cui si ha tutto l'agio di «*far scoppiare le identità e l'appartenenza*», in cui ci si riferisce innanzitutto agli USA, «*paese come una rete attraverso le maglie della quale si può sfuggire*».

Quanto a coloro che contrariamente a Scarpetta hanno il pudore di non vantare i meriti del mercantilismo newyorkese, non sono certo solo per questo avversari del Sistema. Se condanna «*la vita consacrata ai consumi*», se constata la sconfitta etica della «*speranza borghese della felicità per mezzo del consumismo*» e se denuncia «*il fascismo tecnocratico ed economicista dell'uomo disumanizzato*», Erich Fromm¹⁰, per esempio, non rimette affatto in discussione, conformemente alla morale biblica nella quale si situa, il fondamento ideologico del Sistema. Intende preservare, per umanitarismo cosmopolita, «*questo mondo occidentale che non vogliamo vedere spazzato via*». Peggio, raccomanda la costituzione di una «*commissione di controllo*» mondiale, che imporrebbe a tutti gli Stati la «*democrazia*» e l'obbedienza a un «*consiglio culturale*» planetario. In un'opera comparsa nel 1955¹¹, che esponeva per la prima volta le tesi della sinistra radicale non rivoluzionaria, quella delle «*microrivoluzioni*» oggi in voga, Fromm proponeva di ridurre «*la maggior parte dei mali delle società attuali, capitaliste e comuniste, con l'instaurazione di un reddito minimo garantito*». Vale allora la pena di condannare il capitalismo, il consumismo, lo spirito borghese?

È evidentemente troppo presto per disegnare uno schieramento di coloro che si oppongono coscientemente al Sistema. Nessuna strategia precisa, dai contorni chiaramente definiti, riunisce ancora i suoi avversari. Ma essi esistono e sono potenzialmente numerosi. Contro il Sistema si erigeranno tutti coloro che non vogliono che la Terra sia un «*mondo unico*»; tutti coloro che, coscientemente o incoscientemente, condividono la filosofia di vita del paganesimo mentale europeo: volontà creatrice, attaccamento alla comunità politica considerata non come semplice quadro di vita, ma come luogo del sacro e trampolino di avventure, di conquista, di concorrenza politica e culturale; tutti coloro che rigettano il cosmopolitismo, la società mercantile, il borghesismo, il modello newyorkese di sottocultura,

l'edonismo freddoloso.

Un altro desiderio li anima, per parlare come Raoul Vaneigem¹², desiderio che il Sistema tenta di rimuovere.

Questo desiderio, quello della volontà di potenza, o più semplicemente dell'affermazione creatrice, coniuga il bisogno fisiologico di «esplosione», di ritrovare il senso della festa, quella che i puritani, i quiz televisivi e la macchina delle vacanze hanno ucciso; così come coniuga la sensazione — ancora confusa, tellurica, risorta come la fenice dalle ceneri delle profondità archetipiche, rinascente a scapito delle sprangate ideologiche sull'inconscio popolare — che i gruppi di appartenenza sono nuovamente necessari. Non gruppi economici, non villaggi del Club Méditerranée, non associazioni di giocatori di tombola; ma gruppi viventi, carichi di miti, fondatori di tradizioni e portatori di storia, gruppi che mobilitano, che assegnano un senso ad un'esistenza «*sprovvista di qualsiasi gioia*», come dice Hans-Jürgen Syberberg¹³. Questi gruppi di appartenenza, che possono cristallizzare desideri a lungo rimossi, sono i popoli portatori di storia. In Europa come altrove, una spinta in questo senso si manifesta ancora una volta. Come un anticorpo, essa reagisce contro il Sistema. Al momento, essa non trova ancora espressioni politiche di rilievo, perché le famiglie politiche dominanti e le loro distinzioni artificiali e apparenti sono ancora forti. Il suo provvisorio campo d'azione è soprattutto quello dell'agitazione culturale, della lotta metapolitica, della sensibilità religiosa, della rivendicazione regionalista e dell'identità linguistica.

Coloro che ovunque nel mondo vorranno farla finita con il Sistema del cosmopolitismo dovranno comunque guardarsi dal sacrificare le proprie aspirazioni rivoluzionarie all'umanitarismo strisciante. Come vide profeticamente Ernst Niekisch¹⁴, il marxismo classico è minato all'interno dalla contraddizione tra i suoi ideali universalisti ed edonisti e il richiamo implicito che esso fa alle rivoluzioni popolari e nazionali. È da esse e da esse sole che potrà partire la rivolta contro la civilizzazione planetaria della piccola felicità che nel Gulag trova solo il proprio *pendant* dialettico, la propria antitesi relativa. Solo una rivoluzione che rovesci la prospettiva storica può permettere a ciascun popolo di ritrovare la storia, di agire nuovamente secondo il proprio destino e di fare scoppiare, da tutte le parti, la società mondiale che oggi scivola dolcemente verso l'entropia.

Il dibattito sulla tecnica riveste un'importanza particolare. Spengler pensava che la civilizzazione faustiana invecchiando si fosse lasciata prendere in trappola dalle macchine che aveva creato¹⁵. Friedrich Georg Jünger¹⁶ aveva condannato la tecnica in nome di un nazionalismo pagano. Altri, come Herbert Marcuse, Max Horkheimer o Robert Jungk¹⁷, epigoni della Scuola di Francoforte, hanno espresso critiche ancora più radicali, ispirate da un rifiuto biblico della potenza umana, non esitando a portare il sospetto del peccato sulla tecnica moderna. È invece necessario che una critica rivoluzionaria del Sistema ponga al centro del proprio discorso la tecnica, concepita, seguendo a questo proposito il pensiero di Martin Heidegger e di Ernst Jünger, come una possibilità offerta ai popoli di mobilitare e di penetrare (*gestellen*) il mondo. Ciò che bisogna rimproverare alle società mercantilizanti non è di governarsi secondo la potenza, ma al contrario di ignorare la dimensione poetica, poietica, cioè creatrice, di questa tecnica e di concepirla falsamente come un

banale strumento di piccola felicità. Come dice Armin Mohler¹⁸, la tecnica deve divenire portatrice di senso e reintegrare la cultura.

I popoli europei, che sono all'origine, dal tempo dei Greci, della mentalità tecnica, non affronteranno il Sistema rifugiandosi nel neoagrarismo o in sogni paleolitici. Da qui l'errore di molti regionalisti. È tramite l'utilizzazione non tecnica dei prodotti della tecnica, sottomessi a fini culturali, politici, storici, che popoli, motivati dal desiderio di scoperta, di avventura, di dominazione della materia e dello spazio, potranno affermarsi. Dall'arte alla conquista del cosmo, c'è materia perché la tecnica ridiventi irrazionale. Non dimentichiamo che la sua destinazione non è il *comfort* e la pigrizia, ma l'aggiornamento dei miti iscritti dal tempo del sogno di Icaro nel subcosciente dei popoli europei. È tramite un nuovo futurismo, eminentemente faustiano, ispirato alle nostre più antiche tradizioni, che noi arriveremo a liberarci del Sistema, della sua attualità, del suo rifiuto dell'avvenire e della storia.

Il Sistema contiene la storia come una caldaia impedisce alla potenza espansiva e bruciante del vapore di sgorgare. Arriva il momento in cui la caldaia esplode. Una serie di fattori di ogni tipo (geopolitici, economici, culturali, demografici, strategici) convergono in modo significativo verso un punto di rottura comune situato prima della fine di questo secolo. Dalla fine degli anni Settanta, la situazione internazionale manifesta una tendenza verso la destabilizzazione. La «distensione», cioè il coordinamento delle grandi potenze per il mantenimento dello *status quo*, è minacciata.

Rivedremo il tempo dell'audacia, per parlare come Mac Kinder¹⁹? Chi avrà il sopravvento, il Sistema con i suoi meccanismi di bloccaggio, o il dinamismo conflittuale dei risvegli culturali e religiosi, delle volontà geostrategiche? L'economia resterà il luogo geometrico in cui affoga la politica o ridiventerà, grazie alle lotte fecondanti per le materie prime, la tecnologia di punta e le riserve alimentari, il prolungamento della guerra con altri mezzi?

La più grande possibilità per i popoli, potrebbe risiedere in una progressiva destabilizzazione, che arrivasse a ridare, in particolare agli europei, la virtù di cui parla Lohausen²⁰ e che condiziona il mantenersi in vita di ogni organismo di fronte al proprio ambiente: il coraggio di osare.

Come notava Carl Schmitt²¹, l'essenza di un popolo è il movimento (*Bewegung*). Movimento di un progetto storico, movimento di una mobilitazione nazionale, movimento di una direzione politica, movimento di un ideale sociale, movimento anche di una conquista tecnica del mondo. Senza popoli nazionalmente organizzati il dinamismo tecnico non sopravviverà, come già denuncia il rallentamento del progresso tecnologico e la profonda crisi in cui si dibatte la ricerca pura. La civilizzazione attuale, paradossalmente, anche se ha preso la forma di un Sistema, vive ancora sullo slancio passato di forze nazionali e non di ideali internazionali. Le conquiste della materia e dello spazio hanno avuto sia radici nazionali che radici culturali e scientifiche.

Si sostiene spesso che i problemi che dovrà affrontare l'umanità nei prossimi decenni richiederanno una cooperazione internazionale e

l'istituzione di un sistema pianificato di gestione mondiale. A questo bisogna rispondere che sono invece popoli e nazioni isolati (o gruppi di Stati ben precisi) che con grandi imprese collettive risolvono le questioni internazionali cruciali. La cooperazione internazionale eretta a dogma è un'illusione: solo le nazioni potenti e prospere operano con efficacia fuori dalle proprie frontiere. Se ci si affida alle istanze di una gestione mondiale, denazionalizzata, per la soluzione dei problemi planetari (militari od ecologici, per esempio), questi potranno star certi di non essere risolti. La depurazione del Mediterraneo o l'assistenza ai profughi o i problemi sanitari internazionali non potranno mai trovare soluzioni grazie ad una burocrazia internazionale. Solo la volontà politica degli Stati, la firma di trattati su progetti concreti, la conclusione di alleanze fondate su rapporti d'interesse e di forza potranno venire a capo dei problemi ecologici, energetici, alimentari, militari e demografici che attualmente si stanno accumulando.

La salvezza dell'umanità è decisamente un'espressione vuota. È l'avvenire dei popoli, di ogni popolo, la questione. Nessuno tra gli ugualitaristi, cristiani, borghesi liberali, umanisti socialdemocratici, seguaci dei diritti dell'uomo, contestatori antiindustriali, rivoluzionari marxisti, ha saputo né assicurare, e neppure immaginare questo avvenire.

In realtà, la sola posizione veramente rivoluzionaria che possa affermarsi contro il Sistema non può giungere dalle vecchie ideologie egualitarie; è invece quella propria a coloro che contestano il suo fondamento, le sue basi etiche ed ideologiche, la sua genealogia, a coloro che affermano la causa dei popoli²² contro una società mondiale standardizzata, lo spirito di lotta e il senso del destino contro l'alienazione egualitaria della felicità economica, le forze nazionali, regionali, culturali contro l'universalismo dei Fromm, degli Scarpetta, dei Garaudy, dei Glucksmann, borghesi camuffati al servizio dell'ideale repressivo di una cosmopoli di popoli morti.

NOTE

¹ Aldous Huxley, *Literatur und Wissenschaft*, op. cit.

² Carl Schmitt, *Le categorie del politico*, op. cit.

³ Jean Baudrillard, *La società dei consumi*, op. cit.

⁴ Alludiamo alla corrente "liberalsocialista", cioè ad un progetto socialista distributivo che pretende inserirsi in un'economia di mercato. tendenza ben rappresentata da Jean-Jacques Servan-Schreiber in Francia o da John Galbraith negli Stati Uniti.

⁵ Cfr. Werner Sombart, *Il borghese*, op. cit.

⁶ Bernard Groethuysen, *Origini dello spirito borghese in Francia*, Il Saggiatore, Milano 1975.

⁷ Le correnti cristiane apparentemente «contestatrici» non si interessano del resto affatto alla causa dei popoli o al rispetto delle differenze culturali.

⁸ Michel Lelong in *Le Monde* del 28 agosto 1980.

⁹ Guy Scarpetta, *Eloge du cosmopolitisme*, op. cit.

¹⁰ Erich Fromm, *Avere o essere?*, op. cit.

¹¹ Erich Fromm, *The Sane Society*, Basic Books, New York 1955.

¹² Raoul Vaneigem, *Le livre des plaisirs*, Encre, Parigi 1979.

¹³ Hans-Jürgen Syberberg, *Die freundlose Gesellschaft*, Friburgo 1981.

¹⁴ Ernst Niekisch, *Der Weg der deutschen Arbeiterschaft zum Staat*, Berlin 1955.

Sull'opera di Niekisch vedi Uwe Saueremann, *Ernst Niekisch. Zwischen alle Fronten*, con prefazione di Armin Mohler (Herbig, Monaco 1980).

¹⁵ Oswald Spengler, *Der Mensch und die Technik*, op. cit.

¹⁶ Friedrich-Georg Jünger, *Die Perfektion der Technik*, Klostermann, Stuttgart 1949.

¹⁷ Robert Jungk, *Der atomische Staat*, Rowohlt, Reinbeck 1979.

¹⁸ Armin Mohler, *Tendenzwende für Fortgeschrittene*, Criticon, Monaco 1978.

¹⁹ Mac Kinder, *Democratic Ideals and Reality*, Londra 1947.

²⁰ Jordis von Lohausen, *Mut zur macht*, op. cit.

²¹ Carl Schmitt, «Stato, movimento, popolo», in *Principi politici del nazionalsocialismo*, op. cit.

²² Jean-Edern Hallier, *La cause des peuples*, Le Seuil, Parigi 1972.

Guillaume Faye

(Traduzione di [Stefano Vaj](#))

Critica del Sistema occidentale

Postfazione a *Il sistema per uccidere i popoli*

INTRODUZIONE:

L'Occidente: elemento di nuove divergenze di opinioni

Fra i cambiamenti di opinione che tentiamo di imporre alla destra, al punto di metamorfosarla in qualche cosa “altra” da se stessa, c'è la ridefinizione del concetto centrale di Occidente. Tradizionalmente i nazionalismi europei contemplavano l'opposizione tra l'Oriente (anche l'Oriente “rosso”) e l'Occidente, che univa nella medesima solidarietà le nazioni bianche ritenute portatrici dei medesimi valori. Difensori dell'Occidente cristiano o di un Occidente strettamente geopolitico — che raggruppava i popoli bianchi non-comunisti ed i loro alleati —, essi dichiaravano di opporsi ad una minaccia globale, interpretata come la somma del marxismo sovietico e delle forze decolonizzatrici del Terzo Mondo.

Tutta questa prospettiva (e la designazione del nemico che presuppone) merita di venire rovesciata perché storicamente inadeguata. L'Occidente è diventato una civiltà mondiale. Non esprime più l'Europa, vi si oppone. Compromette l'esistenza e la rinascita delle culture così come quella della sovranità delle nazioni europee, ed anche quelle di altri continenti. La presa di coscienza ideologica della minaccia occidentale, compiuta in nome della difesa dell'Europa, è forse la linea di demarcazione fra le differenti opinioni chiamata a sostituirsi progressivamente alla vecchia opposizione destra-sinistra. Ci sono d'altronde sempre più personaggi di sinistra — ex rivoluzionari, progressisti cristiani — che iniziano a difendere l'Occidente fino a raggiungere le posizioni liberali della destra affarista di obbedienza atlantica. Di fronte a costoro, sono chiamate a raggrupparsi, sul piano delle analisi, una ex-destra ed una ex-sinistra divenute anti-occidentali perché anti-cosmopolite. Questa opposizione all'Occidente (in nome della difesa delle identità nazionali e culturali) va da Régis Debray alla Nouvelle Droite.

Quanto alla difesa dell'Occidente, essa diventa veramente sospetta. Esempio di un ritorno filo-occidentale: il discorso di un ex sinistroido già anticolonialista e rivoluzionario, André Glucksmann, che scrive, in un articolo intitolato *L'Europe sera juive ou ne sera pas* [L'Europa sarà ebrea o non sarà] (“Libération”, 16 aprile 1982): «*Il vecchio continente (...) non durerà come semplice coalizione di Stati indipendenti (...). Non si pensa più su scala nazionale. Bisognerà bene che l'Europa impari a difendere il proprio spazio di libertà sociali, la propria realtà economica (...) che sono fluide e transnazionali*».

1. DEFINIZIONE: CHE COS'È LA CIVILTÀ OCCIDENTALE?

Transnazionale. In effetti la civiltà occidentale è diventata transnazionale. La parentela tra l'Europa e l'Occidente è ormai soltanto genealogica. Con un effetto *boomerang* la civiltà occidentale si rivolta contro la sua matrice, l'Europa. Non è dunque una nostalgia storica che deve impedirci di fare opera di modernismo radicale rinnegando questa parte di noi stessi, questa parte occidentale che ha effettivamente radici nel nostro passato.

Ma si tratta proprio di omicidio di una parte del nostro passato? Si tratterebbe più del rinnegamento del figlio che del rinnegamento del padre, nella misura in cui l'Occidente esprime senza dubbio la parte cristiana e biblica, la parte universalista ed egualitaria della nostra tradizione, quella espressa dall'America — questa figlia coloniale dell'Europa. Rinnegare l'Occidente sarà dunque contemporaneamente una metamorfosi persino della definizione di “noi stessi” in quanto tale, e forse anche un richiamo verso un altro passato, che non ha nulla di occidentale, perché nulla di cristiano, e che è sempre riuscito, in tutta la storia europea, a risorgere sotto le forme più diverse, molto a lungo dopo la fine ufficiale del mondo antico.

In queste condizioni, rinnegare l'Occidente vorrebbe dire forse per l'Europa ridefinirsi e ritrovarsi. Se l'Europa apparente e maggioritaria, quella dei conciliaboli dei politici e della babilonia dei media, è proprio occidentale, l'Europa minoritaria e profonda, quella della cultura dei suoi popoli, non è occidentale.

a) Mondializzazione del modello americano di società

Ma come definire la civiltà occidentale? È il frutto mostruoso della tecnica europea, da cui ha preso a prestito il dinamismo intraprendente (ma a cui finisce anche per opporsi), e delle ideologie egualitarie scaturite dal monoteismo giudeo-cristiano. Si realizza appieno nell'America del Nord che le ha dato l'impulso decisivo all'indomani della seconda guerra mondiale. Come la cristianità, la civiltà occidentale nutre un progetto universalista ed egualitario: trasformare la Terra ed i suoi popoli in una società, governata dall'economia, costruita sul modello della società americana così definita dai Padri Fondatori biblici degli Stati Uniti: «*la ricerca della felicità nell'uguaglianza*». Nemica di ogni politica, di ogni sovranità, di qualsiasi storia, di qualsiasi appartenenza etnica, nazionale o culturale, la civiltà occidentale instaura una società mondiale tecnocratica e gestoria. È riuscita là dove il marxismo sovietico (che ha una così profonda parentela ideologica con la civiltà occidentale) ha fallito: trasporre nel sociale l'utopia cristiana della società celeste.

b) Analisi del “Sistema” occidentale

Il sistema occidentale è l'insieme dei poteri e delle strategie determinati dalla civiltà che porta lo stesso nome. Rete mondiale di decisioni decentralizzate — ciò lo rende inafferrabile — questo sistema raggruppa i

centri d'affari dei paesi industriali, le aziende e le banche gigantesche (siano esse multinazionali o socializzate), i politici ed i giornalisti delle nazioni occidentali, correnti confuse, le sfere dirigenti dei paesi poveri ecc. La cosa che rende questo sistema forte è che non ha legami, né luogo di concertazione. Nessun direttore d'orchestra clandestino. Come ogni sistema funziona attraverso l'interiorizzazione dei suoi scopi, e non ha bisogno di coordinamento. Tutti sono implicitamente d'accordo sull'ideologia che lo anima.

Il sistema occidentale ha il suo epicentro negli Stati Uniti. Non si identifica in un'essenza politica o statale, ma procede attraverso la mobilitazione dell'economia. Trascurando Stati, frontiere, religioni, la sua teoria della *praxis* non si basa sulla diffusione di un *corpus* ideologico o sull'oppressione coercitiva, ma sulla deculturazione, sull'alienazione e la persuasione attraverso la propaganda il cui obiettivo è l'adozione, volontaria, di un certo stile di vita. Il sistema occidentale consacra così una forma dolce e libera di totalitarismo, senza dubbio la più efficace di tutte. Sì: totalitaria. Poiché l'Occidente è tutto; non è da nessuna parte, è in noi; la sua forza è di tentare di essere in ciascuno di noi.

L'Occidente non è più l'America. È stata anch'essa superata dalla civilizzazione occidentale. Questa è diventata transnazionale: ciò significa che le decisioni economiche e culturali che provengono dall'Occidente possono venir prese indifferentemente da Europei o Giapponesi.

c) “Alleanze” geopolitiche occidentali e atlantismo

L'Occidente evidentemente possiede il proprio “ramo” geopolitico: per noi Europei è l'alleanza atlantica, che ci mantiene in dipendenza strategica dagli Stati Uniti. L'oggetto di questa alleanza in effetti non è militare (difenderci). È quello di includerci in un ordine economico e culturale, per mezzo di una politica di difesa falsamente uguale a cui neanche gli Stati Uniti credono. L'atlantismo occidentale ed il suo obiettivo alleato, il comunismo sovietico (altro sistema non consustanziale ai popoli dell'Unione Sovietica), scindono artificialmente l'Europa. Vogliono dividere per regnare meglio. L'Europa è il centro geopolitico del mondo. Staccata dall'Occidente sarebbe una minaccia inaccettabile per gli Stati Uniti. La pretesa solidarietà atlantica è un'esca, ed i bellicisti che spingono ad un conflitto Est-Ovest tentano di ritardare l'autentico antagonismo, geostrategico ed economico, che si sta disegnando ed oppone le due rive dell'Atlantico e polverizza la realtà geopolitica dell'Occidente.

Certamente non bisogna trascurare la minaccia militare sovietica; ma, in nome di questa constatazione, abbiamo nondimeno il diritto di accettare la solidarietà atlantica, che costituisce per un popolo una minaccia storica e culturale peggiore di un'invasione armata? Per di più una neutralizzazione dell'Europa da parte dell'URSS non nuocerebbe in modo drammatico agli interessi degli USA. Si adatterebbero. Ricordiamoci della Cina e del Vietnam¹.

L'interesse degli Europei è quello di non doversi mai combattere fra loro, Est contro Ovest. Una guerra che opponesse Europei dell'Ovest ed Europei

dell'Est sarebbe oggi altrettanto mostruosamente fratricida quanto le guerre del 1914-1918 e 1939-1945. Sfocerebbe, ineluttabilmente, nella scomparsa definitiva di qualsiasi potenzialità europea e giungerebbe, così, a concludere il processo incominciato con le guerre 1914-1918 e 1939-1945, che sono state le prime tappe della marcia dell'Europa verso la sua morte. Non deve esserci una terza (e ultima!) tappa.

Tuttavia è a questo che spinge la logica occidentale. Un conflitto Est-Ovest sarebbe, per noi, tanto irrealistico e tragico quanto la frattura politica sinistra-destra che è destinata a mascherare un antagonismo ben più fondamentale: le forze dei popoli e delle nazioni contro il mondialismo. Bisogna pur prendere coscienza di un fatto storico: ci sono poteri che hanno interesse a che i termini "popolo" o "nazione" non vogliano più significare nulla. Perché ne hanno paura, perché le realtà celate dietro a queste parole ostacolano i loro interessi. Per un certo periodo, come strumento del mondialismo erano state scelte l'URSS e l'internazionale marxista. È stato un fallimento. Allora, molto più logicamente, il cosmopolitismo occidentale e gli USA hanno preso il loro posto.

2. L'IDEOLOGIA OCCIDENTALE COME DISCORSO TOTALIZZANTE

a) L'eredità del cristianesimo

Al sistema e alla civiltà occidentale conviene aggiungere l'ideologia occidentale, unica e costruita intorno agli stessi postulati e che ritroviamo in diverse famiglie politiche, a scapito della loro apparente varietà. Questa ideologia occidentale è costituita dall'insieme delle dottrine e delle filosofie socio-politiche nate dalla laicizzazione del giudeocristianesimo.

Dal marxismo al conservatorismo ultraliberale, passando attraverso tutte le varietà del centrismo e della socialdemocrazia, ci si trova in presenza della stessa visione della società, dello Stato e dell'uomo. Il carattere comune delle dottrine dell'ideologia occidentale è di assegnare come unica finalità alla società e allo Stato la realizzazione della felicità individuale, sotto forma di benessere economico, per mezzo della razionalizzazione tecnica ed istituzionale della vita civica, e attraverso l'uniformizzazione egualitaria delle condizioni.

Una razionalità superiore (obiettiva e metafisica) presiede a questo progetto: è il concetto di giustizia (ritenuto identico in tutte le culture), da cui discende l'idea che tutti gli uomini debbano avere gli stessi diritti perché si suppone che abbiano gli stessi bisogni. Questa antropologia e questa sociologia astratte ed universaliste possiedono dunque quattro caratteristiche: individualismo, razionalismo metafisico, eudemonismo economico ed egualitarismo. Il socialismo ed il liberalismo divergono soltanto sui mezzi tecnici di realizzazione di questa società individualista mondiale della felicità economica razionalizzata che rappresenta il progetto planetario dell'Occidente.

L'ispirazione è chiara: è la società individualista dell'Eden ritrovato, la Gerusalemme Celeste (il Dio-Padre prefigurante lo Stato-Provvidenza e lo

Stato Mondiale di domani). È anche il modello della cristianità, questo sistema di civilizzazione che intendeva abolire le frontiere e le appartenenze con la persuasione o con la forza. La triade filosofica cristiana dell'Individuo alla ricerca della propria Salvezza individuale nei confronti della Ragione divina si è esattamente trasposta nelle diverse versioni dell'ideologia occidentale.

Cominciata nel XVII secolo, questa conversione storica del cristianesimo da religione a ideologia sociale si è sviluppata nel XVIII e nel XIX secolo. Da Locke a Horkheimer, passando per Bentham, Rousseau, Kant, Hegel e Marx, l'ideologia occidentale si è dispiegata in strati successivi, fino a formare, oggi, una costruzione estrema che costituisce il non-pensato dei nostri contemporanei e forma il canovaccio del loro concetto-del-mondo. Oggi, quali che siano i regimi politici, tutti i paesi occidentali si assomigliano e realizzano la stessa ideologia sociale: la società dei consumi gestita da uno Stato-Provvidenza ugualitario.

b) L'ideologia dei diritti dell'uomo e le sue funzioni

Perciò l'ideologia occidentale, entrando nella sua terza età, non produce più teorie divergenti, ma unifica il proprio discorso attorno ad un riassunto comune, realizzando così un processo di ritrazione contemporaneamente dottrinale (semplificazione) e storica (ritorno indietro): questo riassunto è la versione americana della filosofia dei Diritti dell'Uomo, che costituisce contemporaneamente il punto di partenza storico di tutta l'ideologia occidentale ed il momento di trasformazione del Vangelo in dottrina sociale. Nel momento in cui il sistema occidentale si americanizza, non è per caso che assume come *vulgata*, come dottrina unitaria, gli stessi principi della rivoluzione americana.

La filosofia dei Diritti dell'Uomo diventa l'ideologia generale dell'Occidente, il discorso mondiale fuori dal quale non esiste legittimità intellettuale o culturale. La sua funzione è di dare una legittimità morale globale al sistema economico e culturale di livellamento dei popoli. La versione anglo-americana dei Diritti dell'Uomo, oggi dominante nell'opinione comune come nelle istituzioni internazionali, difende in effetti quattro idee chiave:

1) L'individuo è più importante della comunità di appartenenza, soprattutto etnica e politica.

2) Le abitudini culturali sono secondarie (addirittura illegittime) nei confronti dell'aspirazione detta naturale di ogni uomo verso un certo numero di diritti assoluti, universali ed astratti.

3) Questi diritti concernono tutti la soddisfazione di bisogni quantitativi che mirano alla costruzione di un uomo consumatore ed assistito.

4) Una organizzazione planetaria concepita come ricorso supremo è preferibile a nazioni divergenti e sovrane; detto in altri termini, lo stato naturale e giusto della Terra è il prolungamento logico del contratto sociale del XVIII secolo, cioè un aggregato di individui uguali (indifferenziati?), concepiti come entità economiche, assistiti da un sistema internazionale unico d'ordine insieme morale ed economico.

c) La distruzione delle nazioni

Tutto il senso di questa filosofia, che costituisce l'unanimità dei partiti politici, è di moralizzare il seguente progetto: distruggere le sovranità, esportare un sistema giuridico omogeneo, universalizzare l'economia e l'individualismo. In breve, convalidare un imperialismo economico e giuridico.

Abilmente, d'altro canto, l'ideologia occidentale, che si esprime soprattutto nell'ONU ed in tutte le istituzioni internazionali, non attacca frontalmente le nazioni. Tutta la destrezza dottrinale del diritto internazionale occidentale, oggi mondiale, consiste nel neutralizzare le nazioni parcellizzandole all'interno di una rete sempre più fitta di obblighi, di perdita di competenze e di procedure. È falso dire che l'ONU su questo punto abbia fallito. Tutti i conflitti, anche se hanno luogo, sono presi in carico, vengono gestiti dalle superpotenze che fungono da interpreti e da garanti giuridici dell'ordine occidentale. Per esempio, garantire il diritto ad esistere delle nazioni grazie al principio dell'intangibilità delle frontiere ed al non-intervento equivale esattamente a svuotare di sostanza il principio stesso di nazione.

La Terra è una scacchiera di nazioni intoccabili e fisse, in qualche modo congelate. La storia politica è stata fermata da questo *statu quo* occidentale. In questo modo, sotto le spoglie di una falsa pace e di uno snaturamento dell'idea di sovranità, abilmente neutralizzata, l'imperialismo economico e culturale del sistema occidentale, illustrato da paesi come gli USA ed il Giappone, può esercitarsi in pieno diritto, senza violenza riconosciuta come tale, poiché la sovranità è stata limitata al suo aspetto — in fondo secondario — di sovranità territoriale e militare. Facendo mostra di garantire le nazionalità sul piano territoriale, politico e militare, il diritto occidentale paradossalmente invalida qualsiasi misura di difesa politica e militare compiuta da una nazione, e convalida ogni forma di imperialismo economico e culturale. Sono, beninteso, gli USA che traggono maggior profitto da questa colossale ipocrisia.

3. IL NEO-COLONIALISMO

a) Il modello anglosassone ed il rifiuto dell'Europa

Per il venezuelano Carlos Rangel non tutti i popoli «*si sentono membri fondatori del club chiamato civiltà occidentale*»². «*La Spagna, l'Italia, la Francia e la Germania, aggiunge, non saranno mai tanto integrate nella società capitalista occidentale quanto la Nuova Zelanda, che appartiene culturalmente alla sorgente a cui il capitalismo ha attinto il suo impulso*», cioè «*l'egemonia anglosassone instaurata dall'Inghilterra e di cui gli Stati Uniti hanno preso il posto*». Conclude: «*Il minimo difetto di identificazione alla fonte principale delle idee ed al seggio attuale del potere è*

inesorabilmente causa di ansietà e di insoddisfazione nazionale».

È l'intero pianeta a vivere dunque un complesso di identificazione. Come l'egualitarismo, che proclama l'uguaglianza senza realizzarla, l'Occidente, con le sue gerarchie implicite, cela una logica alienante e schizofrenica, pesante di razzismo inconfessato. I membri del *club* occidentale si differenziano dai Bianchi occidentali e, ancor più, dagli altri, i semi-occidentali pieni di risentimento e psicologicamente divisi tra l'invidia e l'odio vergognoso di se stessi. Questa vergogna, tangibile nei paesi del Sud, è un potente motore di occidentalizzazione frenetica: sembrare ancora più occidentali delle mode anglosassoni, ecco il grande *affaire*.

Quanto al *club*, il centro dell'Occidente, raggruppa le zone in cui l'inglese è la lingua materna, in cui il biblismo e lo spirito protestante hanno forgiato la cultura, in cui ha imperversato la versione economista dell'ideologia del contratto sociale e dei Diritti dell'Uomo. Si riconoscono: l'Inghilterra, i paesi bianchi del Commonwealth, l'Olanda e la Scandinavia (in questi due paesi l'Inglese non è la lingua materna ma è oggi comunque divenuto di uso corrente), l'America del Nord. Israele è stato ammesso come membro onorario, la Francia membro morale in ragione del suo universalismo militante e del ricordo di La Fayette, la Germania e l'Italia membri associati, perché «si deve» — per peripezie militari e perché l'incorreggibile Germania si risollewa sempre, e con notevole forza, da tutti i colpi inflittile (e che alcuni pensavano mortali); in quanto al Giappone, s'è lui stesso proclamato membro, e gli Anglosassoni cominciano a mordersi le dita. In breve: come nel Cristianesimo, ci sono i battezzati, i credenti ed i convertiti, ripartiti in cerchi concentrici.

Ma benché questo Occidente sia cresciuto come una mostruosa proiezione della parte anglosassone della nostra stessa cultura europea, esprime tuttavia il progetto americano di costruirsi su un rifiuto dell'Europa. La civiltà occidentale non è un superamento della cultura europea, ma una rottura con questa. Come a suo tempo la Cristianità, l'Occidente non ha lo scopo di dar lustro all'Europa, ma di digerirla, di livellarla, di svuotarla progressivamente della sua sostanza.

b) Le due strategie neo-colonialiste: economico-culturale e giuridica

Questa digestione, di cui sono vittima gli Europei e gli altri, passa attraverso due strategie: economico-culturale e giuridica. È innanzitutto attraverso un neo-colonialismo economico e culturale (in testa gli USA) che procede l'Occidente. I prodotti culturali aprono la strada ad uno stile di comportamento economico, secondo una tattica collegata.

Per far entrare un paese nell'orbita del libero scambio capitalista occidentale, conviene imporgli contemporaneamente l'Inglese come lingua corrente (o, meglio, questo Inglese degenerato, reso primario, costituito dall'Americano), i Diritti dell'Uomo, la cultura giovanile ed i costumi piccolo-borghesi americani. Questa deculturazione si appoggia, beninteso, sulle borghesie locali, che sono delle teste di ponte occidentalizzate tra i selvaggi. È evidentemente in nome della giustizia, della lotta contro la fame,

dell'alfabetizzazione (proprio come al tempo del primo colonialismo cristianomorfo) che si realizza l'occidentalizzazione economica. Le istituzioni caritatevoli ed umanitarie (Terre des Hommes, Amnesty, Médecins sans frontières ecc.) sono gli ausiliari, volontari o no, di questa impresa il cui motore principale è rappresentato dal dollaro ed il carburante dall'etica biblica.

Sul piano giuridico, l'arma dell'occidentalizzazione va dall'unificazione del diritto politico intorno ad un modello universalmente presentato come il solo valido (monopolio delle legittimità), quello della democrazia dei partiti, all'inclusione in sistemi di difesa, in organizzazioni regionali, in istituzioni economiche (NATO, UNESCO ecc.) che, avendo per obiettivi annunciati la difesa, l'organizzazione regionale, l'armonizzazione economica o culturale, hanno tutte come risultato la limitazione delle sovranità e la sottomissione degli Stati all'arbitraggio delle grandi potenze. L'evoluzione culturale e la storia politica dei popoli sono congelate.

c) Il Terzo Mondo e la dottrina dello sviluppo

Chi pensa Occidente pensa anche Terzo Mondo. Questa denominazione, creata da Alfred Sauvy nel 1955 dopo la Conferenza di Bandoeng, designa contemporaneamente il doppio e l'inverso dell'Occidente, e da qui lo legittima. Ma è il leninismo, versione di sinistra dell'ideologia universalista occidentale, ad inventare la nozione di Terzo mondo. In *L'imperialismo, stadio supremo del capitalismo* (1916), Lenin concepisce i paesi poveri sotto una categoria unica, come strumenti della rivoluzione mondiale. La loro specificità, la loro coscienza nazionale non sono che provvisorie e subordinate al progetto occidentale di costruzione di una civiltà economica razionale, egualitaria, planetaria e giusta.

I: aspetti ideologici

Marx stesso si felicitava della distruzione della società indiana, detta arretrata, per mano dell'imperialismo britannico³. Scriveva: «*Questa parte del mondo finora rimasta inferiore deve oramai essere annessa al mondo occidentale*»⁴. Il Terzo Mondo è in effetti il concetto che permette di designare i popoli poveri che, rinunciando alla propria identità culturale, si offrono come candidati all'occidentalizzazione, così come i proletari nei confronti dell'imborghesimento. E gli occidentalisti di sinistra e di destra sanno bene che il risentimento nutrito dal suddetto Terzo Mondo è un falso pericolo, poiché il desiderio di assimilazione ed il mimetismo sociale deculturante vinceranno sempre nei confronti dell'aggressività, esattamente come i proletari contro i borghesi.

Per scongiurare la minaccia, d'altro canto, e preservare il loro progetto universalista, leninisti e liberali utilizzano le stesse argomentazioni, quelle della dottrina dello sviluppo. Implicitamente un solo modello è valido perché giusto ed umano, conforme ai Diritti dell'Uomo: lo sviluppo e l'acquisizione del livello di vita occidentale. Come vide Carl Schmitt⁵, sono un'etica ed un ordine morale che convalidano con cinismo l'imperialismo economico occidentale.

La dottrina dello sviluppo riproduce la discriminazione cristiana tra credenti ed infedeli (o pagani) che stanno per diventare cristiani, o quella che opponeva i selvaggi ed i civilizzati nel progressismo coloniale francese del XIX secolo. Liberali e socialisti oppongono implicitamente gli occidentali civilizzati (perché sviluppati) ai non ancora occidentalizzati perché non sviluppati (in via di sviluppo, secondo l'espressione consacrata dalla stupidità e dall'ipocrisia giornalistica) e dunque non civilizzati.

Benché mai ammessa, questa discriminazione è particolarmente rilevabile allorché gli umanitari ed i progressisti protestano contro le pratiche barbare in corso nei paesi africani. La dottrina dello sviluppo presuppone che tutti i paesi debbano seguire l'industrializzazione occidentale, quando si sa peraltro che l'ecosistema terrestre non lo sopporterebbe. Naturalmente basata sui Diritti dell'Uomo, questa dottrina dello sviluppo ha la funzione, sotto un aspetto umanitario, di legittimare moralmente le due grandi forme dominanti del capitalismo occidentale: il libero scambio ed il socialismo di Stato. In realtà è necessario che i paesi del Sud partecipino al sistema economico planetario, anche a prezzo della loro autodistruzione economica e culturale, poiché questo sistema occidentale resta in vita solo a patto che la minaccia di autarchie nazionali o regionali sia scongiurata, ed il flusso di scambi (o di aiuti) sia planetario.

II: libero scambio ed economia mondiale

Ma, sfortunatamente (per l'Occidente), l'autarchia non è scongiurata. Un numero sempre crescente di economisti sta prendendo coscienza del fatto che il modello dell'economia mondiale occidentale presenta tre grandi inconvenienti sia per i paesi del Sud che per l'Europa. Innanzitutto, rompe le economie locali specializzandole per prodotto e per zona, questo rende fragili e destruttura le società, crea una massiccia disoccupazione, annienta l'agricoltura, depaupera le sovranità politiche, tutti fenomeni mascherati da una contabilità fallace in termini di progresso quantitativo, di livello di vita calcolato in dollari *pro capite*. Secondariamente, uniforma i tipi di consumo e di tecnica di produzione intorno ad un modello unico, quello delle reti e delle ditte transnazionali o americane, questo unifica il regime tecno-economico mondiale e lo rende estremamente vulnerabile ad una gigantesca crisi mondiale.

Terzo, consacra il dominio delle superpotenze su una massa di popolazioni che si vogliono depoliticizzare, deculturare e privare, in nome di una pretesa morale, delle loro aspirazioni all'indipendenza ed alla potenza nazionali. Di fronte a questi inconvenienti bisogna felicitarsi della comparsa di tesi in favore di blocchi di nazioni viventi in semi-autarchia, secondo modelli di scambio e crescita economica propri alla loro cultura. Idee difese, per esempio, da François Perroux e Régis Debray⁶.

Per di più corrispondono alla realtà dell'evoluzione degli scambi, poiché fin d'ora si stanno costituendo in Asia e in America Latina zone di coprosperità, spazi di scambio regionale. L'Europa non dovrebbe soffrirne se anch'essa, come preconizza l'economista André Grjebine⁷, vorrà mettere in opera uno sviluppo autocentrato, cioè un'autarchia d'espansione. Associato ai paesi del Sud, un tale spazio di integrazione economica arriverebbe a minacciare l'ordine economico occidentale.

È questa minaccia che i nuovi economisti — adepti, a scapito della crisi, di

un liberalismo tecnicamente sorpassato — tentano di scongiurare. Non è per caso che questi teorici⁸ trovano la loro ispirazione negli Stati Uniti, nell'austriaco Hayek o nella scuola neoliberale di Chicago. Il loro proposito in fondo non è l'economia, ma la difesa degli interessi del sistema occidentale e l'esaltazione della visione del mondo sottesa a questo sistema.

4. L'ALIENAZIONE CULTURALE

Possiamo sopportare, sul piano etico, di essere, in quanto Europei, assimilati ad un tale sistema di valori? Dovremmo provare vergogna allorquando i non-Europei, come di recente il re del Marocco, assimilano la cultura europea ai valori deleteri della civiltà occidentale, quelli che si riversano ogni estate nel mondo attraverso il turismo di massa. Bisogna scegliere: ci riconosciamo in Walt Disney o in Dostoevskij; in Elvis Presley, il *reggae* e il *rock* o nella danza greca; in Goldorak, il *superman* giapponese ancora più sempliciotto del suo modello americano, o nei personaggi del ciclo arturiano?

Coloro i quali si riconoscono nei primi sono degli alienati. Le loro strutture mentali sono occupate. Sono manipolati, trasformati in "cose reagenti" da poteri economici che, come Jean Rostand con le sue rane, prefabbricano le loro risposte culturali (i gusti...) grazie all'abile manipolazione della pubblicità.

a) La cultura di massa americanomorfa

L'Occidente offre al mondo il volto ripugnante e disonorante di una cultura di massa che bisogna definire neoprimitivismo. Nella musica, nel cinema, nella pittura, nel modo di vivere, nel linguaggio, si sostituisce ai costumi e alle specifiche arti una cultura-merce unitaria e semplice. Questa omogeneizzazione nella semplificazione è necessaria per stabilire una falsa comunicazione fra gli uomini intorno ad uno stile di vita e di sensibilità primitivo e planetario.

Sul piano linguistico il veicolo di penetrazione dell'occidentalismo è il ne-inglese, a base di americano semplificato. *Film*, dischi, *slogan* utilizzano questo nuovo mezzo deculturante di comunicazione planetaria al pari dei congressi scientifici e dei ministeri dell'educazione che, per facilità e per spirito mercantile, fanno dell'anglo-americano la seconda lingua degli Europei, e fra poco del mondo intero. Di conseguenza le strutture mentali delle nuove generazioni sono deformate e preparate a ricevere la cultura, l'ideologia e le abitudini di costume di questo Occidente americanomorfo. *Jeans, human rights & walkman*: come suona bene in anglo-americano... Non è un caso, è una conseguenza.

Da trent'anni l'immaginario collettivo dei bambini e degli adulti è costituito da miti americani, che peraltro non vengono più prodotti direttamente dall'America: dalla leggenda dell'Ovest fino all'opera *rock*, da Superman fino alla fantascienza newyorkese, i nostri riferimenti affettivi sono popolati di immagini americanomorfe, così come i nostri discorsi sono ingombri di ideologemi della stessa natura. Alla rinfusa i nostri cervelli autoriproducono

lo stesso immaginario globale, e dicono: New York, *cow-boy*, *hit-parade*, California, *dollar*, Popeye, Al Capone, Pearl Harbour, Harvard ecc. Gli stessi processi intellettuali sono attaccati da uno stile occidental-americano che è, del tutto naturalmente, ricreato per i popoli non-americani stessi. È quello che i sociologi chiamano l'alienazione dell'iterazione mentale; e, cosa ancor più grave, in modo del tutto inconscio. Qualche esempio: gli Svedesi e gli Olandesi ora conversano spesso tra di loro in anglo-americano; i linguaggi informatici e le banche dati, così come l'accesso ai programmi, dipendono esclusivamente da chiavi linguistiche e matematiche e da memorie concepite in americano; lo stile delle emissioni radiofoniche o televisive, i metodi pubblicitari, i test di capacità sono ricalcati su ciò che si fa negli USA. La lista non è, sfortunatamente, esaustiva.

b) Il sistema socio-mentale della cultura giovanile

I nostri riferimenti mentali si organizzano allora in un insieme coerente di idee e di immagini che costituisce il sistema socio-mentale dell'Occidente. Prende il posto dei riferimenti regionali, nazionali, professionali, delle confraternite ecc., ed unifica tutte le visioni-del-mondo intorno alle stesse abitudini. Il gusto così manipolato, l'alienazione perfettamente interiorizzata: l'intelletto può conservare l'illusione del proprio libero arbitrio. Questo parla in noi, come diceva Lacan, ed a me resta l'illusione di essere io a parlare. L'ideologia idolatra l'*ego* nel momento in cui l'iconologia (sistema collettivo di sensibilizzazione) lo disaggrega. Il sistema occidentale è tanto all'esterno quanto all'interno del mio cervello. Non è nelle persone, è io, voi, noi.

Ed i giovani contestano, evidentemente. Ma le armi della contestazione, che agiscono nella cultura pratica e quotidiana, prendono spunto dalla grammatica culturale dell'Occidente, e dal suo aspetto centrale, cioè americano. Il fenomeno *punk*, per esempio, esprime il suo neoanarchismo che si professa antiborghese, riprendendo parola per parola gli slogan dei *Sex pistols* («*no future*», «*love and crash*»). Contribuiscono un po' più ad americanizzare la cultura, adottando degli stili di abbigliamento, alimentari, linguistici, copiati sul retrò americano degli anni cinquanta e auspicano jeansizzazione totale dell'abbigliamento, la sistematizzazione dei *fast food* ecc.

Tutta la funzione delle mode giovanili apparse negli anni cinquanta con il fenomeno *rock*, proseguite da lì in poi senza cambiamenti con gli *hippies*, il *pop*, l'*underground*, la *new-wave* ecc. non era assolutamente quella di provocare una rottura contestatrice, come hanno finto di credere gli ideologi della rottura generazionale o della rivoluzione sessuale, Marcuse, Reich e gli altri. La nuova cultura giovanile, dal contenuto e dal linguaggio tipicamente americanomorfi, aveva un obiettivo ben preciso: costruire la prima generazione totalmente occidentale della storia, al di sopra di ogni frontiera.

È proprio sulla numerosa generazione del dopoguerra che è cominciata l'esperienza, partita dagli USA, potenza liberatrice e organizzatrice del Piano Marshall. La generazione precedente era ancora troppo intrisa di culture nazionali. Questa cultura giovanile non aveva nulla di giovane: lo si vede perché si è mantenuta tra i giovani vecchi degli anni cinquanta, ed il retrò di oggi la riproduce. Si trattava (e ci sono riusciti) di far sì che nel maggior

numero possibile di paesi tutte le generazioni nate dopo il 1950 adottassero definitivamente uno stile di vita, una sensibilità artistica, un immaginario, una cultura unificati intorno agli schemi dell'Occidente americano.

L'invasione generale del codice linguistico angloamericano veniva evidentemente per prima. In questo modo una classe mondiale di consumatori, raggruppati intorno ad uno stesso ammaestramento economico-mentale, viene messa a disposizione di un sistema che ha bisogno degli USA come centro, e del mondo sviluppato come mercato di prodotti finiti. Il sistema occidentale digerisce la contestazione, se ne nutre. È il problema chiave per coloro che, per distruggerlo, vogliono fare la rivoluzione.

c) I fronti della guerra culturale

Sul piano culturale si può dunque dire, come Robert Jaulin, che l'Occidente ci attraversa. Il suo ammaestramento è riuscito a penetrare nella cultura pratica.

Si possono in effetti distinguere due tipi di apprendimento della cultura: la cultura letteraria, custode dell'eredità, e la cultura pratica, o quotidiana, che penetra nel modo di vivere. Sul piano della cultura letteraria l'opposizione anti-occidentale è già in via di costruzione. Citiamo, giusto a titolo di richiamo, i lavori della *nouvelle droite*, per esempio: rinnovamento dell'eredità europea, ricorso ad antichissime tradizioni modernizzate, lotta ideologica e linguistica ecc. Questo tipo di azione è destinato a suscitare ad Occidente una opposizione nell'ambito della vita di ogni giorno.

Prendiamo un esempio. Esiste una unità mentale, sentita come tale dalle popolazioni, intorno ad uno stile culturale pratico, che va dalla gestualità all'alimentazione, che si potrebbe definire euromediterranea. Comprende il Portogallo, la Francia meridionale, la Spagna del Centro e del Sud, l'Italia centromeridionale, la Grecia. Che questa parentela euromediterranea non rivesta un grande significato a livello di cultura letteraria, di tradizione socio-politica, di legami artistici, è evidente. Ma guardiamo ancora il mondo in cui viviamo ed in cui bisogna combattere. È importante come i libri: non di più, ma altrettanto. E qui si nota una parentela di stile quotidiano, di cultura pratica, vissuta come tale, che può essere chiamata latino-mediterranea. La stessa osservazione può essere fatta per l'insieme germanico o slavo.

In queste condizioni la strategia antioccidentale in Europa deve contemplare l'apertura, in ciascuno dei paesi considerati, di fronti culturali quotidiani, che agiscano a livello di musica, moda, serate giovanili, alimentazione, comportamento ecc. Possono tranquillamente non passare attraverso i circuiti commerciali. Un esempio di una tale autonomia era costituito dai *punk* o, in Italia, dagli indiani metropolitani. Sfortunatamente si sono lasciati integrare.

Per fare a pezzi l'occidentalismo americano nei paesi considerati si può costituire un fronte latino. La stessa cosa può venire realizzata nei paesi del Nord Europa intorno alla cultura quotidiana dell'area germanica, che è molto ricca e a cui si possono attingere tutti gli elementi atti a strutturare la vita quotidiana. Le due trappole da evitare sono, beninteso, il folklore e la microcultura. Non si può affrontare la cultura pratica americana con dei micro-riti regionali.

Un esempio ben preciso di vittoria culturale può essere citato a proposito

della Grecia. Dal 1979 i locali notturni americani subiscono un declino grazie alla riapertura di *cabaret* tradizionali che si sono modernizzati. La stessa cosa può succedere in altri paesi in cui vive ancora una cultura popolare, come in certe regioni italiane, spagnole (in cui purtroppo il processo di decomposizione in corso ha subito un'accelerazione), norvegesi... Pensiamo ai *fest-noz* (feste notturne) bretoni. Certo si pone il caso della Francia e dell'Inghilterra... Il ruolo della lotta culturale è precisamente quello di inventare soluzioni. Occorre una audace immaginazione per vivere l'eredità dandole una forza ed una forma futuriste.

5. PATOLOGIA DELLA SOCIETÀ OCCIDENTALE

L'alienazione culturale sarebbe meno grave se l'Occidente, con il tipo di società che opera in ogni Stato, società tecnocratica, mercantile e socializzata, non indebolisse anticipatamente le reazioni di difesa. Sul piano psicologico ed intellettuale, sul piano organico, la società occidentale spezza l'energia dei gruppi e degli individui. Le masse umane che ci circondano non sono solamente deculturate e denazionalizzate.

a) Una società senza legittimazione

Konrad Lorenz aveva visto giusto, la civiltà occidentale ci trascina ad una morte tiepida. I suoi sistemi di vita hanno un'incidenza fisiologica nevrotica e patogena: diventiamo domestici e fragili nei nostri comportamenti⁹. Il declino demografico, la debolezza di carattere, la degradazione genetica degli Occidentali sono fatti attestati dagli stessi medici.

I: Un mondo senza scopo

Sul piano mentale i nostri contemporanei risentono della mancanza di ideali, ordine e valori, in breve del senso della vita in seno alla società occidentale — e del senso della stessa società. Jean Baudrillard e Michel Maffesoli ben hanno mostrato che lo Stato di tipo occidentale, razionalizzando ed omogeneizzando la società per liberare l'individuo, ha distrutto tutte le forme di socialità comunitarie che costituivano un collegamento tra il centro sovrano e l'individuo¹⁰. In modo tale che le società occidentali sono senza dubbio le prime a non avere più legittimazione intellettuale. I discorsi democratici ed il moralismo dei Diritti dell'Uomo, così come questa legittimazione in forma di fantasma negativo che è la paura coltivata dei fascismi, non sono, in fondo, neppure più necessari. La società resiste da sola, come un mondo senza scopo. È essa stessa, in quanto fornitrice di merci, servizi ed organizzazione, il proprio scopo. È un insieme integrato di settori tecnici di attività economiche e burocratiche, che rappresentano altrettante finalità senza scopo. Gli uomini risentono confusamente questa implosione di senso, questa assenza di ragione di vivere e di mobilitarsi per questa società. Ma, a scapito del loro bisogno di qualcos'altro, del loro richiamo verso altri sistemi di valori che non l'ideologia occidentale, accettano l'assurdità spirituale di questa società.

Perché? Perché la ragion d'essere di questa società è stata interiorizzata in ciascuno di noi sotto forma di ricerca del benessere narcisistico. Ecco la grande forza del Sistema: ha individualizzato la propria legittimità. Così le contestazioni obiettive, i discorsi intellettuali, le critiche culturali della società presente non riescono a fare effetto, anche se incontrano approvazione.

II: Una società opaca

La società occidentale ha d'altronde messo in atto un dispositivo anticontestazione molto efficace: è ciò che può venire definito opacizzazione del sociale. Mentre la sinistra progressista, nella sua mania razionalizzante, voleva sempre chiarire e meccanizzare i rapporti sociali, è avvenuto il contrario. La società occidentale, diventando burocratica, ridistributrice di aiuti finanziari astratti, assistita ecc., ha finito col divenire incomprensibile. Come una scatola nera la nostra società riceve, dà, produce, organizza, senza che nessuno percepisca più la realtà dei rapporti umani. Lo Stato-Provvidenza socialdemocratico accusa questi strali ancor più della società capitalistica tradizionale. Ha realizzato ciò che Marx rimproverava al capitalismo primitivo: trasformare i rapporti tra uomini in rapporti tra quasi-merci.

Secondo fenomeno di opacità sociale: i media. L'abbondanza dei loro discorsi oscura ogni comunicazione. Funzionano come una droga collettiva e isolano l'individuo in una camera di risonanza. Questa inflazione di discorsi pubblici, uno più superficiale dell'altro, neutralizza la contestazione. La società occidentale può lasciar dire e lasciar fare. I cani abbaiano e la carovana passa. Con una riserva, tuttavia, che è anche una speranza: un discorso autenticamente antioccidentale alla lunga verrà ascoltato, poiché fa parte di ciò che Baudrillard chiamava rivoluzione simbolica. Di modo che gli attacchi sferrati contro i discorsi sacrileghi della nuova destra costituiscono un buon segno.

b) Contraddizioni tra l'Occidente e la modernità

Ma al di là di questi inconvenienti di ordine socio-psicologico che mettono in pericolo la nostra sopravvivenza politica, culturale e forse anche biologica, la civiltà occidentale entra in conflitto ed in contraddizione con il mondo moderno stesso. La parte europea di questa civiltà, quello che si può chiamare la sua razionalità soggettiva o pratica, eredità greco-latina che esprime valori di volontà-di-potenza, entra in contraddizione con la sua razionalità obiettiva, ereditata dal giudeo-cristianesimo, cioè i grandi principi che pretendono di fondare la società planetaria della felicità e compiere la fine della storia. Questa contraddizione si manifesta con delle crisi che toccano gli ambiti più svariati.

I: Ideologia/tecnica

Contraddizione dapprima tra l'ideologia e la tecnica. La tecnica moderna, soprattutto quella nucleare, spaziale, genetica sembra sempre più incompatibile con gli ideali irenici dell'Occidente morale. L'umanitarismo recalcitra davanti al rischio e all'avventura del modernismo; si cerca di mettere, al servizio della comodità, scienze e tecniche che portano in se stesse

valori di superamento, potenza, lavoro. Addomesticatrice ed omogeneizzante, come lo vide Spengler, la tecnica è anche mobilitante ed eterogeneizzante, ciò che è stato deplorato da Habermas¹¹ e di cui dobbiamo rallegrarci.

II: Razionalità/ragione

Contraddizione in seguito tra la razionalizzazione sociale (istituzioni, meccanismi economici, esercizio di potere, modo di vita ecc.) e il fallimento di ogni razionalità intellettuale e culturale. Le ideologie dominanti dell'Occidente hanno finalmente perso questa superbia, questa pretesa di razionalismo totale e di chiarimento (*Aufklärung*) delle cose che fu appannaggio dei liberali e degli intellettuali progressisti fino agli anni sessanta. L'etnologia, l'antropologia, la genetica, l'astrofisica ecc., sono giunte a smentire i postulati delle ideologie occidentali razionali ed egualitarie. Il mondo riscoperto dalle scienze ritrova l'incanto e l'irrazionalità che le dottrine che si credevano ragionevoli gli avevano fatto perdere. La verità occidentale si scontra, oggi, contro il reale. Da allora le ideologie diventano slogan. Gli intellettuali confessano, come Débray o Lévy, di fare oramai solamente della morale e non importa più che la loro verità si opponga alla realtà. La Ragione ammette di non aver più ragione. Anche le mode culturali, come vide Daniel Bell, è da trent'anni che sono incapaci di rinnovarsi. L'attuale prende il posto del moderno e l'invenzione artistica muore sotto la ruota del retrò: ne risulta un naufragio nell'assurdo, nell'irrazionale, nel masochismo, addirittura nel gusto del nulla o del nichilismo formale che segna la cultura occidentale¹².

III: Le tre culture. Consumi/produzione

Questa si ritrova allora lacerata fra tre tendenze: una cultura neo-primitiva fatta per le masse, semplice e senza rinnovamento, organizzata intorno ad una grammatica sub-americana; una cultura astrusa ed elitaria, irrazionale e nichilista, la cui astrazione garantisce anche, d'altro canto, l'universalismo. E una cultura museale, che ripete il passato come un culto, che attesta la decadenza, la sensibilità con uno psichismo ripetitivo di adorazione sterile dell'antico. Il modernismo, che è in fondo l'essenza della nostra autentica tradizione europea, inquieta e faustiana, è stato ucciso dall'Occidente dopo essere stato — bisogna riconoscerlo — appoggiato da lui. D'altra parte, la cultura si vede settorializzata, mummificata, sia come distrazione che come veicolo delle mode di consumo. Nei due casi (cultura-divertimento o cultura-merce), la cultura è strumentalizzata e rifatta dalla civiltà occidentale.

Terza contraddizione: quella che appare tra i consumi e la produzione. L'economia occidentale riposa sulla produttività crescente del lavoro e sullo spirito di organizzazione. Ma, nello stesso tempo, i valori prodotti dai consumi e dai divertimenti di massa costruiscono uno psichismo pigro e portato per il non-lavoro. E questo arriva al sospetto biblico del lavoro creatore... Per quanto tempo ancora la società della felicità potrà ancora precipitarsi sullo spirito imprenditoriale degli scienziati e dei produttori?

La società mercantile occidentale ed il liberalismo che pretendevano di essere creativi e stimolanti, si basano sempre meno sulla sete di guadagno (che era, malgrado tutto, dinamizzante) e sempre più sulla sete di lucro. Quest'ultimo è caratteristico dell'uomo assistito dallo Stato sociale. È la

mentalità della rendita, che il capitalismo liberale aveva creduto di aver sotterrato ma che resuscita. L'Est comunista e l'Ovest liberale danno alla luce dei tipi umani simili e un ideale comune: l'ideale parassitario. È questa convergenza che bisogna analizzare.

c) Lo Stato sociale totalitario

Contrariamente alle previsioni dei nuovi economisti che ripetono senza sosta i manuali di Samuelson, l'Occidente liberale e l'Occidente socialista convergono verso uno stesso tipo di società, relativamente apparentata al modello sovietico, militarismo e coercizione assenti. Questa società occidentale in gestazione è lo Stato-sociale burocratico, dominato da apparati (partiti, sindacati, uffici) gerarchizzati e ramificanti.

I: Meccanismi di alienazione

Per compensare l'autoritarismo e la crescita di una società regolamentata, vengono già messi in opera due dispositivi: da una parte un linguaggio statale iperdemocratico, funzionante come una ideocrazia, ed un rituale morale, che ruota intorno ai richiami tormentosi dei grandi principi di Libertà, Giustizia ecc., aventi anche la funzione di eliminare per incapacitazione tutti gli oppositori alla *vulgata* ideologica ufficiale. Dall'altra parte, un secondo dispositivo: sviluppo della sfera privata che dà all'individuo l'illusione del suo benessere e della sua autonomia, che lo polarizza su una microgestione del quotidiano (diritto alla felicità), che lo ovatta nell'assistenza o nelle sue preoccupazioni intimiste (diritto all'orgasmo, per esempio...). L'ideologia della democrazia di base fa parte di questo dispositivo repressivo che ha l'obiettivo di depoliticizzare, smobilitare gli ex-cittadini che, preoccupati dei diritti della loro piccola felicità narcisistica, non contesteranno il monolitismo oligarchico di un Sistema vieppiù internazionale e fuori da ogni controllo reale. L'ideologia terapeutica e la società assistenziale, così come lo stile grigio-rosa della stampa occidentale, totalmente smobilitatrice ed inessenziale, concorrono allo stesso fine: mettere i poteri fuori portata, rendendoli contemporaneamente invisibili e presenti dappertutto.

L'*homo occidentalis*, così, sta nascendo dappertutto. Individualista sino all'egotismo patogeno, stordito dall'intimismo sessuale e dal divertimento di massa, riflette un tipo neo-borghese, profetizzato fin dal 1923 da Sombart¹³. Questo piccolo-borghese planetario, che è in effetti l'assunzione laica del cristiano come intravisto da Nietzsche (l'*ultimo uomo* che saltella, ridacchia e dice di essere contento), ha conservato, dello spirito calcolatore della società mercantile, soltanto l'incivismo egoista dell'assistito e del salariato garantito, che fugge qualsiasi dispendio di energia, qualsiasi responsabilità; il suo psichismo, non creativo, è quello del cortigiano e del carrierista che approfitta di un gigantesco apparato tecnocratico che gli permette di sopravvivere acquistando il suo silenzio con doni di libertà domestica e dovizia di consumi e vacanze. *Panem et circenses*. Benché liberato e culturalmente pseudo-progressista, l'*homo occidentalis* è un conservatore incallito. D'altronde le dottrine rivoluzionarie sono passate di moda dopo che i teorici della Scuola di Francoforte si sono accorti che la vera rivoluzione, quella che anteporrebbe la

Figura del Lavoratore, era incompatibile con i Diritti dell'Uomo e la felicità occidentale. Allora gli ex rivoluzionari sono diventati dei *ri-centrati*. Le loro rivendicazioni, per esempio quelle teorizzate da Habermas per la gioventù socialista tedesca nella dottrina del riformismo radicale o delle piccole rivoluzioni, hanno per unico scopo quello di accelerare la costruzione di questa società occidentale planetaria, in cui la contestazione politica va a morire nell'accomodamento ottimale della vita quotidiana. Allontanati la storia ed il popolo, visti rispettivamente in quanto oggetto e soggetto del politico, il conservatorismo borghese è dappertutto. L'essenza dell'Occidente consiste nel moltiplicare le pratiche per conservarsi — e migliorarsi — lui stesso come sistema economico e socio-mentale, come *statu quo* e presentismo totale.

II: Meccanismi di potere

In Occidente, la politica è diventata spettacolo politico, e la sua funzione puramente acclamativa. Al limite, il solo posto in cui esiste ancora sostanza politica è là dove il progetto e l'ideologia dell'Occidente vengono contestati. La Nuova Destra, francese ed italiana, è forse uno di questi territori ideologicamente liberati: contestare l'Occidente è oggi il modo privilegiato di fare politica.

Questa contestazione rischia tanto più — a lungo termine (non attendersi un risultato giornalistico immediato) — di portare i suoi frutti, quanto più i discorsi dei politici perdono la loro originalità. La funzione critica diventa allora più facile. In effetti, conservatore e stabile, l'Occidente si sta sempre più abbandonando al democraticismo di Stato. La sola autentica teoria critica del nostro tempo, di questa era di rottura che viviamo, rischia di essere il discorso anti-occidentale ed anti-egualitario, che attaccherà questo democraticismo.

Lo schema di questa critica potrebbe essere il seguente: quanto più le società occidentali stanno dando luogo ad un democraticismo di Stato ed a ideologie di intimismo quotidiano tanto più il capitalismo, superando la differenza socialismo/liberalismo, assume dappertutto la forma di una tecnocrazia non-patrimoniale a crescita rallentata o zero e a forte disoccupazione. Enti statali e multinazionali si basano sulla stessa logica: hanno per fondamento lo spirito burocratico ed il salario garantito. La vecchia morale puritana e repressiva del capitalismo familiare non è più necessaria. Per adattarsi alle nuove condizioni economiche, non bisogna più diffondere il dinamismo e lo spirito di competizione. La nuova morale occidentale, in un obiettivo di integrazione dei nuovi strati borghesi, si organizza intorno ad un'altra scala di valori: molto libertaria per ciò che riguarda la morale privata (logica dell'autoalienazione), incoraggia l'edonismo domestico ed il quasi funzionariato a scapito dell'ambizione. È normale in periodo di recessione. Bisogna neutralizzare la gente rendendola fortunata.

Be free and let Big Brother do: “Siate liberi e lasciate fare al Grande Fratello”. Così si percepisce meglio la funzione della straordinaria ridondanza di tutta la cultura occidentale attuale sul tema della libertà individuale, già preparata negli anni sessanta dalla moda, nata nei *campus* universitari americani, del tema della liberalizzazione. La libertà individuale funziona come strumento di oblio della libertà collettiva. E il democraticismo di Stato

consiste precisamente nel capillarizzare la società con un discorso ufficiale estremamente ridondante sulla libertà e l'uguaglianza, concetti riuniti in quello di democrazia. Democrazia vorrà dire sempre più burocrazia o potere di un apparato. Nei confronti dell'Unione Sovietica la differenza è importante: ci saranno realmente spazi di libertà, di autonomia, di uguaglianza di salario. La finzione ideocratica della Democrazia avrà il suo fantasma. In Unione Sovietica, in cui regna la menzogna grossolana, il sistema è obbligato a rimanere militarizzato e coercitivo. Non in Occidente...

La burocrazia offre veramente qualche cosa alle masse, un'illusione materializzata, sotto forma di gestione del quotidiano, di comitati di quartiere, di moltiplicazione di elezioni di delegati, o di voto sulla disposizione delle fontane, della soppressione della prima classe sulla metropolitana, del plafonamento del salario del caposervizio detestato e soprattutto dell'aumento dei magnetoscopi *pro capite*. Le masse hanno realmente qualche cosa da sgranocchiare, anche se sono completamente alienate e se la nozione di cittadinanza come quella di funzione pubblica sono, per la verità, sparite. Il discorso democratico è un simulacro, ma produce una iper-realtà, illusoria ed efficace, di democrazia.

6. SU CERTI ATTEGGIAMENTI MENTALI

a) Andare fino in fondo all'antioccidentalismo

Concludiamo. La maggior parte di coloro che muovono una critica adeguata all'Occidente ed alla società mercantile non vanno fino in fondo a questa critica, per mancanza di lavoro ideologico sufficiente. Andare fino in fondo alla critica all'Occidente, sarebbe instillare il sospetto sul suo supporto filosofico, il cristianesimo, e sul suo strumento ideologico, l'egualitarismo. D'altro canto, lottare contro l'egualitarismo e l'universalismo occidentale in nome del diritto dei popoli, suppone, per essere logici con se stessi, che ci si pronunzi per le dottrine etno-nazionali, contro il pacifismo, contro l'umanitarismo.

Un tempo i filo-europei erano colonialisti; oggi tutto deve subire una metamorfosi: gli anticolonialisti non possono che sostenere l'identità europea e combattere le dottrine umanitarie ed egualitarie per essere conseguenti. E i difensori della tradizione europea non devono opporsi, ma allearsi ideologicamente ai nazionalisti degli altri continenti, Arabi, o Messicani, Latinoamericani ecc.

In breve, essere anti-occidentali ma restare umanitari, mondialisti, adepti dei Diritti dell'Uomo è la prima assurdità che bisogna denunciare; la seconda assurdità: dichiararsi filoeuropei, pur continuando a difendere l'Occidente cristiano, l'unità della razza bianca occidentale ecc.

b) Nessun razzismo intraeuropeo

Ma esiste un terzo pericolo: è il razzismo intraeuropeo. Consiste

nell'assimilare le parti meno occidentalizzate d'Europa a zone sottosviluppate. Si riproduce inconsciamente lo schema etnocida Nord-Sud, ma su scala europea. Prendiamo come esempio la Grecia; ma potrebbero andare altrettanto bene la Corsica, la Sicilia, la Jugoslavia ecc.

Non è un caso fortuito se la Grecia, da cinque o sei anni a questa parte, è il paese che subisce il più feroce assalto da parte dell'occidentalismo americano, assalto turistico, economico e politico. Non è unicamente a causa del sole. La Grecia è il paese meno occidentale d'Europa, per la sua cultura, ma anche sul piano dell'ideologia sociale e delle scelte geostrategiche. La Grecia costituisce, ancora oggi, uno dei punti più europei d'Europa nell'ambito delle strutture mentali. Che questa affermazione faccia sorridere numerosi Europei dell'Ovest prova fino a che punto la propaganda occidentale sia riuscita nel suo lavoro.

Ora, la tecnica ideologica utilizzata dall'occidentalismo filoamericano consiste, ecco la sottigliezza, nel diffondere l'idea che la Grecia sia orientalizzata. Senza soffermarci su questa controversia, poniamoci una domanda: anche se ciò fosse vero, non sarebbe migliore una cultura orientalizzata del primitivismo di massa angloamericano? Seconda argomentazione: questo paese è sottosviluppato (sottinteso: ha resistito meglio alla penetrazione occidentale, perché era per così dire arretrato economicamente...). È il grande tema del sistema occidentale, che si basa su un razzismo intraeuropeo a sfavore del Sud del nostro continente.

Questo razzismo si manifesta, in modo latente, fra le mandrie turistiche che vanno a cercare il sole. Riproduce sempre la stessa logica etnocida, lo stesso culturocentrismo: le culture locali sono meno valide, meno umane, meno sviluppate, più barbare dei costumi occidentali. Una cosa è certa: in Irlanda, in Bretagna, in Corsica, in Grecia, in Sicilia, in Portogallo, in Provenza, in Castiglia, i turisti occidentalizzati sono veramente dei barbari in confronto alle popolazioni locali, per lo meno secondo i criteri aristocratici (e non borghesi) della cultura.

In breve, così come sarebbe pericoloso e stupido assimilare le culture del Nord Europa, in particolare quella germanica e quella celtica, alla matrice dell'Occidente; così qualsiasi implicito disprezzo verso gli Europei del Sud, tendente a suggerire che sono meno europei di altri, equivale a fare il gioco di coloro che vogliono dividerci per regnare. Questi li conosciamo bene; sappiamo da dove vengono.

Dalle pietre innalzate di Stonehenge ai simboli taurini di Cnosso una sola parola circola: il sangue vale più dell'oro. Ecco l'incubo degli autentici fondatori dell'Occidente.

c) Radicamento e disinstallazione

Ma attenzione: un tale ricorso alla tradizione, contro il presentismo occidentale, non significa l'abbandono ma l'accettazione del modernismo, ivi compreso quello tecnico ed economico. Tocca alla nostra generazione realizzare questa rottura metamorfica che consisterà nell'inventare una modernità non-occidentale, opposta all'attualità occidentale. Non è, d'altro canto, per caso che una nuova cultura europea, neopagana, e rivolte

antioccidentali vedano la luce nei paesi tecnologicamente più avanzati e maggiormente sottomessi alla presenza americana. L'opera di Tolkien ed il suo successo, film come *Excalibur* o come quelli del giovane cinema tedesco, movimenti come il neutralismo nella RFT, testimoniano, a diverso titolo, di una presa di coscienza capitale. Resta solo da fornirle una dialettica, una ideologia...

Questa avrà come linea di forza l'alleanza fra il radicamento e la disinstallazione. Già determinate alleanze di idee in apparenza contrarie hanno fatto brillare lampi di prodigiose energie... I valori del radicamento: ricorso ai riti, alle tradizioni popolari, rispetto degli avi, amore per il paese, rispetto dell'ambiente, del patrimonio, dell'eredità. I valori della disinstallazione: conquista, ricerca scientifica, avventure al di là dei mari e del cosmo, volontà inquieta e arrischiata di superarsi e di oltrepassare anche gli altri popoli. Se l'Europa non sarà radicata, si tradirà e farà il gioco dell'Occidente cui piacerebbe trasformarci in *bororo* sviluppati, folkloristici, senz'altro destino che quello domestico. La disinstallazione non è né il nomadismo né l'universalismo dell'Occidente. Indica all'Europa che ha una vocazione mondiale: dominare, affermarsi, far rispettare la propria legge; ma non più: colonizzare, convertire, spogliarsi della sua identità universalizzandola, esportare i suoi valori.

L'universalismo dell'Occidente non è la diffusione di una verità, cioè di un'astrazione, né la costruzione di universali confederati attraverso una e una sola Legge la cui origine risale al monoteismo biblico. Al contrario la disinstallazione dell'Europa sarà l'affermazione — mondiale — di una realtà, cioè di una cultura, di un popolo.

La verità e la Legge del dio unico e fuori-dal-mondo contro le realtà degli dèi civici e politici, del cielo e della terra, delle patrie carnali, ricchi di questa complementarità così ben simboleggiata dalla coppia Dioniso-Apollo¹⁴. La guerra delle concezioni del mondo prosegue la guerra degli dèi. «*Che fare nella notte?*», scrive Alain de Benoist, «*se non affermare la possibilità della luce? E per cominciare, impegniamoci a spaccare il linguaggio di venti secoli di egualitarismo giudeocristiano, questo linguaggio che altro non è che il luogo di una carcerazione universale. Che cosa vogliamo? Vogliamo attraverso un nuovo inizio (...) opporre la Fede alla Legge, la legittimità della volontà che tende alla potenza, alla esaltazione della servitù e dell'umiltà (...) il desiderio della storia alla fine della storia*»¹⁵.

Un tale volere comincia con la guerra della parola e dello spirito — queste armi temibili — contro l'Occidente, il suo ordine planetario carcerario, la sua cultura stordente, la sua società disincantata, la sua parola menzognera. Affinché un giorno, che noi non vedremo, tra le future generazioni europee, fra il tuono dei motori e il fulmine dei reattori che ossessionano i nostri sogni di una modernità assassinata, nell'oblio delle false tradizioni ed il ritorno trasfigurato di un passato immemore, sorga ciò che per noi è ancora un enigma e che Nietzsche ha chiamato AURORA.