

L'occidentalizzazione del mondo di Serge Latouche

Osservazioni introduttive. Nelle righe introduttive del saggio del 1992 *L'occidentalizzazione del mondo*, Serge Latouche, rileva quale carattere tipico del nostro tempo la standardizzazione: merci, informazioni, mode, ordini e spettacoli circolano da Nord a Sud, l'interconnessione satellitare unisce l'intero globo senza che alcuna cortina di ferro o di bambù sia capace di opporre una vera resistenza. L'autore si pone una serie di domande alle quali risponderà ampiamente nel saggio: oggi che i giapponesi e gli asiatici imparano ed esportano la tecnica meglio dei bianchi, si può ancora parlare di occidentalizzazione? L'uniformazione tecnica è un'occidentalizzazione anche dove i contenuti culturali e politici dell'Occidente non sono stati assimilati? I moventi che stanno alla base dell'uniformazione sono ancora gli stessi? Il processo di mondializzazione può davvero oltrepassare tutti gli ostacoli e compiersi pienamente oppure, laddove tali ostacoli persistessero, potrebbero aprirsi vie alternative? Si coglie implicitamente come, per rispondere a queste domande, sia necessario chiedersi cosa sia l'Occidente. Latouche nota che ai tempi della sua incredibile espansione coloniale (dalle crociate fino alle conquiste del '700) nessuno si è posto il problema dell'Occidente considerando la sua avanzata una fatalità della storia che necessitava, come sua conseguenza accessoria, lo schiacciamento di "qualche fiore innocente". In altri termini, potremmo dire, l'Occidente in sé procedeva per sé senza porsi il problema della sua identità – e della sua eventuale modificazione. Gli eccessi erano deplorati dagli onesti, ma non fino a mettere in discussione la "giustizia dell'espansione occidentale". Gradualmente però, osserva l'autore, si insinuarono i dubbi e l'Europa perse il suo impero. Eppure, benché si potesse pensare che con il riscatto dei popoli oppressi fosse giunta la fine dell'Occidente, ciò non si verificò. Infatti la decolonizzazione fu un processo relativamente pacifico e, chiosa l'autore, la fine dell'Occidente per sé (colonialismo) non implicò la fine dell'Occidente in sé. Ma, a parere di Latouche, il fatto stesso che il processo di civiltà sia ancora vivo e che dunque la fine dell'espansione militare dei paesi europei non abbia comportato il crollo dell'Occidente, pone difatti il problema dell'Occidente. Ora che l'Occidente propriamente detto non è più padrone del mondo e che parimenti il processo di uniformazione è in atto come non mai, il problema è quello di capire chi porta avanti il processo di occidentalizzazione. Anche perché, benché l'Occidente sembri non avere più un luogo stabile, il processo di mondializzazione, lungi dall'essere un processo naturale, è pur sempre, per Latouche, una dominazione che genera "assoggettamento, ingiustizia, distruzione". L'Occidente non sarebbe più Europa – né geografica, né storica – né sarebbe un agglomerato di credenze condivise da un gruppo, ma una "macchina impersonale senza anima e senza padrone" che ha asservito a sé l'umanità. Libera da ogni opposizione, essa proseguirebbe la sua opera di sradicamento planetario strappando gli uomini dalle loro terre per scaraventarli nei deserti urbani spesso senza integrarli nell'industrializzazione e nella tecnicizzazione. La ricchezza, oramai priva di significato, si svilupperebbe nelle città senza frontiere e la macchina genererebbe differenziazione solo distruggendo il tessuto sociale. Per l'autore, al momento, tale distruzione impedirebbe che si formino delle vie alternative che abbiano come base delle comunità concrete. La forza dell'occidentalizzazione sarebbe infatti talmente terrificante da abolire anche le differenze di genere, rompere i legami della tradizione; la ragione sulla quale pretende di fondarsi, conclude Latouche, mette a repentaglio la sopravvivenza dell'uomo. Ma, se al suo passaggio tutto sembra distrutto, rimarrebbero sotto la coltre dei residui che potrebbero essere sul punto di riaffiorare. Il filosofo, anticipando quanto verrà argomentato, pensa agli esclusi dalla occidentalizzazione e a quelli che nella occidentalizzazione hanno resistito "come specie e come umanità". Pensa alle nuove soluzioni della economia informale, al bricolage e alla improvvisazione. Tali soluzioni, che si rafforzano nella misura in cui crescono i fallimenti della Macchina, possono costituire la base per un nuovo inizio alternativo oppure essere recuperate dalla Macchina stessa generando dei mostri. In ogni caso, esse alimentano la speranza che il blocco della Macchina non rappresenti la fine del mondo ma "l'alba della nuova ricerca di una umanità pluralista".

I. 1. L'ascesa dell'Occidente e le tre M dell'imperialismo. Secondo Latouche all'indomani del Trattato di Versailles, quando gli occidentali si spartirono il Medio Oriente, chiunque avesse parlato di colonizzazione (cioè di occidentalizzazione), avrebbe rievocato l'*imperium* dell'uomo bianco sulle terre emerse. Tale dominazione, oltre agli aspetti territoriali, avrebbe compreso anche l'evangelizzazione, i mercati, le materie prime, la manodopera. Nondimeno, con la decolonizzazione, avremmo capito che, proprio mentre i bianchi si sono ritirati, la scienza e la tecnica hanno preso il loro posto. In altri termini, come abbiamo visto nell'introduzione, l'autore s'interroga sul seguente paradosso: quando l'Occidente rinuncia alla conquista militare dei paesi non occidentali l'occidentalizzazione invece che sfumare si radicalizza. La constatazione secondo la quale il mondo si sia occidentalizzato grazie alla tecnica e alla economia e a dispetto della ritirata militare, secondo l'autore, determina che ci si chieda che tipo di "decolonizzazione" sia ora possibile. La decolonizzazione alla quale si riferisce pertanto non ha che fare con la liberazione dei popoli oppressi dall'impero militare occidentale, essendosi questa in gran parte compiuta, ma con l'occidentalizzazione che assume il volto della tecnicizzazione e del dominio dell'economia transnazionale. Infatti se c'è un'occidentalizzazione intesa come dominio dell'Altro, è utile vedere se ci sono le condizioni per attualizzare una nuova decolonizzazione. Latouche da un lato rifiuta di dedurre in modo astratto le caratteristiche dell'Occidente dal suo stesso concetto constatando come tale processo abbia avuto un inizio e si sia manifestato in una storia (anche culturale). Egli rifiuta il determinismo che spiega la parusia dell'Occidente a partire da una definizione astratta di esso, ma anche l'evoluzionismo che invece mette in evidenza la differenza tra l'inizio e le sue conseguenze. La posizione si chiarisce con un esempio: se è vero che l'uomo spiega la scimmia essendone l'evoluzione, la scimmia è il germe originario dell'uomo. Entrambe le visioni vanno recuperate, ma smussate in una prospettiva storica. La storia difatti, a parere dello studioso, si dipana in un modo ma lascia sulla strada abbozzi di altre soluzioni che magari, pur non essendo germogliati, mutando le condizioni, potrebbero fiorire. Egli crede inoltre che la storia dell'Occidente si sia sviluppata in un dato modo anche grazie all'adesione degli uomini ad una concezione essenzialmente metafisica; in altri termini, non si tratterebbe solo di un avanzare determinato in senso materialistico – o dialettico-marxiano – ma anche dell'adesione umana ad una data cultura che, a sua volta, come vedremo, si radica in un'concezione del mondo (la quale heideggerianamente è considerata "metafisica"). La vittoria della civiltà tecnica secondo Latouche ha a che fare infatti con la concezione greca della *tekhne* e contribuisce a chiarirla. Tuttavia, come si diceva, a suo avviso, per capire l'occidentalizzazione (e le sue contraddizioni), è necessaria la dimensione storica perché il processo ha una durata e si radica in una cultura. Come l'autore spiegherà con precisione in *La Megamacchina* (1995), la tecnica moderna, pur non essendo neutrale, non è neppure un'entità per così dire trascendente avendo essa una storia che ha inizio con la Modernità. Secondo l'autore la stessa storia dell'imperialismo europeo si muove nell'occidentalizzazione trionfante che parimenti (avendo essa stessa una storia e provenendo da una specifica concezione del mondo) chiarisce tale storia. Sin dai tempi di Babilonia la storia avrebbe dimostrato come ogni sovranità imperiale pretenda l'universalità e ogni imperatore l'onnipotenza. Per avvalorare il periodico ritorno del dominio universale, Latouche ricorda che quando Roma cadde sotto Alarico, nacque la Seconda Roma, e poi, con Ivan IV, la Terza Roma. Con Carlo Magno, che occidentalizzò le Marche Orientali tramite la croce e la spada, sarebbe sorta la cristianità. L'autore dunque asserisce che l'occidentalizzazione del mondo è primariamente una crociata, la quale, nonostante i reflussi, conquista spiritualmente i "barbari" da Nord a Est. Così, proprio mentre il feudalismo diveniva sempre più complesso, i monasteri ne segnavano l'avanzata essendo, ciò si arguisce, l'occidentalizzazione anche un'evangelizzazione. Nel secolo XII infatti la cristianità si espande in varie direzioni mediante l'impresa "folle" delle crociate che, per Latouche, dà vita ad un impero coloniale senza un futuro e che determinerà la fine di Bisanzio. Il processo, prosegue l'autore, raggiunge il suo apice nel secolo XVI, quando la Spagna porta a compimento la *reconquista* la quale inaugura l'era degli esploratori/conquistatori che rifanno la carta del mondo. È in questo periodo che secondo il filosofo trionfano le tre M dell'imperialismo: militari (compagnie di

condottieri), mercanti (compagnie delle Indie), missionari (compagnia di Gesù). Il filosofo nota non soltanto come il mondo sia stato unito sulla base di questi parametri ma anche come, diversamente dal passato, stavolta si affermi qualcosa di irreversibile, cioè un impero che, nonostante il progressivo venir meno del lato militare, continua ad esistere. Ciò significa che se l'imperialismo in se stesso ambisce da sempre al dominio universale, solo a partire dall'Età Moderna sarebbero state poste le premesse perché tale obiettivo potesse essere concretamente realizzato. Tale conquista invero non si reggerebbe solo sui parametri indicati poiché, più profondamente, sarebbe un progetto totale di asservimento della natura, un progetto dunque che deriva da una concezione del mondo e che non si arresta alla dominazione materiale ma che vuole dominare ogni sapere e, aggiungiamo noi, ogni mente. Al successo marittimo del secolo XVI infatti avrebbe fatto seguito il successo scientifico del secolo XVIII, al dominio delle anime e delle ricchezze sarebbe seguito infine l'inventario enciclopedico del cosmo. Il viaggio sarebbe divenuto così filosofico e l'uomo, come si diceva, sarebbe andato alla ricerca del sapere in ogni ambito e dovunque. L'autore menziona difatti le esplorazioni finalizzate alla conoscenza che si moltiplicarono integrandosi con la conquista materiale. Si disegnarono carte precise, si censirono le risorse naturali e i costumi degli aborigeni, venne inaugurata l'etnografia. Napoleone, suggellando il processo, condusse in Egitto scienziati e strumenti scientifici. Latouche ricorda come il declino della cristianità e dell'impero di Carlo V sia stato seguito dall'avvento dell'ordine nazionale-statale e dall'economia capitalistica che avrebbe condotto ad un nuovo ordine mondiale. Prima ancora, scrive il filosofo, l'Olanda aveva tolto a Spagna e Portogallo l'essenziale dei loro imperi cristianizzando di meno e commerciando di più. L'Inghilterra, vincendo la Francia, aveva consolidato il proprio dominio sui mari dopo la vittoria su Napoleone. Nel corso del saggio Latouche spiegherà come la concezione del mondo imperniata sul dominio sulla natura, che condizionerebbe tale avanzamento nello spazio e nello spirito, sia di per sé un progetto non solo totale, ma totalitario.

I. 2. Imperialismo, decolonizzazione e crisi dell'imperialismo. L'imperialismo che si esprime dal 1880, annota Latouche, prende il nome di “corsa per la bandiera” e in nome di questa corsa le nazioni europee, rinvigorite dalla industrializzazione, si sarebbero accollate di buon grado una missione – che però sarebbe stata anche un fardello – portandola avanti con una “rapacità sospetta”: la conquista di ogni parte del mondo. Da questo momento, osserva l'autore anche sulla base di dettagliate tabelle alle quali si rimanda (pp. 18, 19), sarebbero sorti dovunque esploratori e uomini intenti ad essere re, così, in pochi anni, le terre sconosciute dai bianchi sarebbero state annesse all'ordine nazionale-statale. Per quanto nei modi e nei risultati l'imperialismo moderno sia diverso da quello del passato, Napoleone avrebbe sognato di emulare Alessandro Magno e Carlo X avrebbe significativamente evocato la crociata. In altre parole, benché, come abbiamo accennato l'imperialismo “moderno” sia diverso da quello precedente, Latouche, forse ponendosi sulla scia di Simone Weil, crede che, dopo la fine della cristianizzazione (e successivamente dopo la decolonizzazione), l'imperialismo non abbia smesso di ambire all'universalità e al dominio del mondo (nonostante il mutamento progressivo delle modalità di “conquista”). Se si leggono i romanzi cavallereschi dei secoli precedenti, scrive il filosofo, si troverà tutto l'immaginario dell'era coloniale con la differenza che le gesta dei paladini erranti si svolgono ora oltremare. Permanente sarebbe il richiamo delle terre lontane e sempre rinnovate le razionalizzazioni. L'occidentalizzazione secondo l'autore è giunta a compimento alla vigilia della Prima guerra mondiale e, se si leggono i dati riportati da Lenin, si nota chiaramente come le grandi potenze avessero sotto di sé l'intero globo, comprese la Cina, la Persia e la Turchia. D'altra parte sarebbe stata opinione comune che le nazioni più forti dovessero dettar legge ai popoli deboli, alle razze degenerate. E, benché l'imperialismo sia mutato, anche oggi gli europei e gli americani, asserisce lo studioso, credono di essere, secondo le parole di Roosevelt, i romani moderni, i legislatori dell'universo. Latouche osserva come nel 1914 l'uomo bianco, portando a termine l'occidentalizzazione, avesse oramai dominato il mondo; eppure, mezzo secolo dopo di questo dominio non sarebbe restato quasi nulla: anzi le potenze avrebbero cercato di sbarazzarsi delle ex

colonie essenzialmente perché l'Occidente sarebbe stato vittima del suo stesso successo e delle sue contraddizioni. Il vecchio ordine occidentale infatti si sarebbe retto sul presupposto secondo cui i paesi più poveri avevano le materie prime e quelli ricchi la possibilità di farle fruttare affinché, come se si trattasse di un ordine naturale, tutti potessero avere un vantaggio. L'Europa, in virtù di queste basi, sarebbe stata la “manifattura dell'universo” e i popoli da essa dominati si sarebbero specializzati nella estrazione delle materie prime e nella coltivazione dei frutti e dei prodotti smerciabili in Occidente. Nondimeno, secondo l'autore, tale ordine, lungi dall'essere naturale, sarebbe stato creato con la violenza (sia con quella militare che con quella simbolica: intimidazione, seduzione). L'ordine avrebbe comunque avuto per molto tempo stabilità e sarebbe stato poi giustificato dall'ideologia liberista per la quale il libero scambio – la possibilità di ogni popolo (e di ogni individuo) di commerciare liberamente con tutti – esclude l'ingiustizia e l'ineguaglianza sul piano economico. Tuttavia l'idea stessa che fondava l'ordine internazionale secondo la quale ogni stato ha il diritto ad autodeterminarsi, entrò in contraddizione col diritto degli stati più forti a dominare quelli più deboli causando la crisi del sistema. L'*imperium* bianco non riuscì a stabilizzarsi e ciò ingenerò un “reflusso” che condusse alla decolonizzazione. La fine incontrastata dei bianchi sarebbe iniziata con la sconfitta italiana ad Adua e con la sconfitta dei russi con i giapponesi nel 1903. Tali eventi, che per Latouche ebbero una grande eco e che smentirono il fondamento stesso delle guerre coloniali (popoli superiori, armati, addestrati che dominano senza difficoltà moltitudini di rozzi selvaggi), avrebbero dimostrato che gli occidentali non sono invincibili. Da questo momento avrebbe pertanto preso avvio il processo che, costellato da tutta una serie di eventi, avrebbe condotto, come si diceva, alla decolonizzazione. Senza pretendere di esaurire l'argomento, l'autore cita alcuni fattori che a suo avviso avrebbero portato a tale esito. Il primo fattore concerne la critica operata dal marxismo alla dottrina liberista. Infatti, secondo il filosofo, tale dottrina era coerente con la razionalità calcolante occidentale e dunque criticarla significava criticare l'ordine borghese che fino a quel momento, proprio tramite l'ideologia del *laissez-faire*, aveva giustificato il suo stesso impero, nonché l'ordine interno. Latouche dunque crede che l'imperialismo postnapoleonico sarebbe stato cagionato dalla volontà dei paesi europei di esportare le proprie contraddizioni interne – contraddizioni che non si esprimevano solo in ambito teorico ma anche pratico, cioè nei vari tentativi insurrezionali. Tuttavia tale esportazione delle contraddizioni ebbe dei contraccolpi interni perché oramai la classe dirigente che aveva basato la sua dominazione sull'ideologia della libertà, era costretta a uscire allo scoperto e a dominare le altre popolazioni con la violenza e con l'inganno. In altre parole, dalla buona coscienza (benché, s'intende, illusoria) si passò alla cattiva coscienza. E se la corruzione delle élites, e poi dello stesso proletariato non ha affondato il sistema, scrive Latouche, ha creato radicali modificazioni che successivamente si sarebbero riverberate sulla nascita dei totalitarismi, “metamorfosi sinistre della modernità”. La critica teorica sarebbe poi proseguita con Nietzsche e con Heidegger. L'altro fattore indicato è la Prima guerra mondiale che, concretizzandosi in uno scontro tra le potenze europee, dimostrerebbe la crisi del sistema e renderebbe palesi i limiti della civiltà occidentale. Accade infatti che, a causa della guerra, molte zone fino ad allora “tutelate” dalle potenze europee vengano lasciate a se stesse. In altre parole, il dogma del liberismo che aveva giustificato la divisione del lavoro internazionale e che aveva contribuito a rendere il mondo dipendente dall'Occidente, entra in crisi. Gli stati abbandonati imparano in certi casi a gestirsi da soli e questa autocoscienza, sembra dire Latouche, li induce progressivamente a pretendere l'indipendenza (giustificata paradossalmente dalla stessa idea dell'autodeterminazione che era stata coerente col dominio borghese imperniato sul liberismo). Tutto questo processo è avvantaggiato dalla Rivoluzione russa che ha avuto nel mondo colonizzato una grande eco determinando un importante effetto psicologico. Si tratta pertanto di un popolo immenso, semicolonizzato e in parte asiatico, che non solo si è liberato del dominio occidentale, ma ha anche costruito una società su valori alternativi alla modernità, all'individualismo, al liberismo e alla proprietà privata. Tale avvenimento dimostra come l'Occidente non sia l'unico modello di civiltà. La stessa barbarie della guerra aveva d'altronde minato una simile pretesa e l'Occidente – che aveva fondato il suo dominio sulla base

della sconfitta della morte violenta, miserabile e naturale – assicura la pace interna solo con le carneficine alle quali paradossalmente fa partecipare anche i colonizzati smentendo in questo modo ancora maggiormente la sua opera civilizzatrice. Il potere coloniale dunque, come si diceva, mina il suo stesso immaginario e non gli resterà che difendere l'ordine con la violenza, essendo spariti, con la battaglia della Marna, la legittimità e i consensi. Il terzo fattore riguarda l'abbandono da parte dei paesi dell'Europa centrale del liberismo e il prevalere del protezionismo, del dirigismo, del planismo; gli stati disconoscono il colonialismo fondato sulla concezione liberista e le idee dei Lumi sono ripudiate dai fascismi nascenti. Latouche spiega come ciò abbia un effetto negativo rispetto all'ordine colonialista perché, come abbiamo detto, tale ordine era appunto fondato sull'idea liberista che – ciò si arguisce – se abbandonata in patria non poteva certamente più fomentare il dominio sulle altre nazioni. La seconda guerra mondiale, di conseguenza, argomenta l'autore, sarà diversa dalla prima: l'Occidente aveva già perso la faccia. L'ordine coloniale si basava a questo punto soltanto sulla debolezza dei colonizzati ed era retto con la violenza (e non più anche sull'idea liberista oramai svalutata); così, quando i colonizzatori furono indeboliti dalla guerra, non essendoci più alcuna ragione ideale (né pratica) che giustificasse il dominio, la decolonizzazione fu inevitabile. Gli Usa, impostisi dopo il bagno di sangue della guerra, scrive Latouche, capendo che il mondo era cambiato ripudiarono anch'essi l'eredità coloniale e, in effetti, asserisce il filosofo, in un mondo dove tutti accettano i valori della civiltà del progresso (ma non la sua faccia esplicitamente violenta della dominazione militare), la colonizzazione non è più necessaria al dominio. La decolonizzazione sarebbe perciò il punto di arrivo del nuovo ordine. Un punto di arrivo provvisorio perché il nuovo ordine si manifesta al di là della decolonizzazione in una forma neocoloniale e perché la base economica muta grazie all'industrializzazione periferica funzionale agli sviluppi nazionali e alle imprese transnazionali. In altre parole, scrive l'autore, qualcosa dell'Occidente sembra sempre rinascere dal fuoco della distruzione uscendone più giovane e vivo che mai.

I. 3. Il trionfo universale della tecnica e della scienza. Come abbiamo appurato, secondo Latouche il potere dei bianchi, diversamente dal passato, non si basa sulla violenza delle armi, ma su forze simboliche, il cui dominio astratto sarebbe a un tempo più pericoloso e meno criticabile. Tali forze a parere dell'autore avrebbero come agenti la scienza, la tecnica, l'economia e come fondamento l'immaginario dei valori del progresso. Benché la tecnica secondo l'autore sia stata un mezzo potente di colonizzazione dei corpi e delle menti, la superiorità prettamente tecnica degli europei non sarebbe stata incontestabile ad esempio nei confronti di Cina e India così come la vittoria di pochi europei su moltitudini di nativi americani non si spiegherebbe soltanto con la superiorità militare. Nascerebbe invece dall'astuzia, dalla determinazione, dall'uso dei miti locali, dalla seduzione – capacità che a loro volta farebbero parte dell'uomo occidentale, il quale avrebbe raggiunto un grado di individualità differente rispetto agli altri tipi umani. La superiorità degli europei deriverebbe pertanto dall'efficacia di una modalità di organizzazione che mobilita tutte le tecniche per perseguire un obiettivo di dominio, dalla disciplina e dalla propaganda piuttosto che dalle tecniche in se stesse. Tale “macchinario sociale” sarebbe stato decisivo anche rispetto all'Oriente nei confronti del quale l'Europa presenterebbe, sin dall'inizio e nonostante una momentanea inferiorità conoscitiva, una organizzazione “già tecnica” assai più efficiente. Con ciò Latouche, a nostro avviso, non fa che ribadire uno dei concetti basilari e costanti della sua esegesi: la tecnica in quanto tale è una “pratica di vita” da sempre tipica dell'uomo, ma, quando è inserita all'interno di una piattaforma che ha come fondamento il dominio sulla natura e il progresso (nonché l'individualismo e la razionalità calcolante), diventa decisiva fondando la differenza dell'Occidente. Tale affinamento (o perversione a seconda dei punti di vista) determina un potenziamento della tecnica che non è più finalizzata a risolvere problemi contingenti di natura meramente pratica o accidentale, ma è finalizzata a funzionare e a dominare sempre di più divenendo nel tempo un'evidenza da cui non si può prescindere e che caratterizza in tutto la superiorità dell'“Occidente”. Per questo Latouche scrive che la ricerca ossessiva della performance

(individualismo e funzionalismo) permette di integrare tutto ciò che può ampliare la potenza e, se prima la colonizzazione era giustificata con la superiorità “solamente” tecnica e militare (e prima ancora dalla stessa ideologia liberista), ora il dominio sarebbe motivato in modo evidente perché gli stessi sottomessi non potrebbero non constatare la superiorità degli occidentali credendo così, sulla base del confronto, che il dominio dei loro “padroni” sia giusto (essendo essi, lo dimostra la tecnica, effettivamente superiori). La tecnica sarebbe divenuta quindi un articolo di fede universale diffuso dai missionari bianchi quando, per convincere i nativi a battezzarsi, dimostravano la superiorità della magia bianca che appunto altro non era che la tecnica. Per questo, ancora oggi, mentre i missionari bianchi sarebbero stati sostituiti dal “catechismo del mimetismo”, il mondo dei bianchi sarebbe visto dai nuovi caolinizzati come un tutto di cui scienza, ingegneria e religione sono espressioni. E, se noi occidentali vediamo uno stacco tra il colonialismo “religioso” e il colonialismo che si basa solo sulla tecnica, scrive Latouche, gli autoctoni non lo scorgerebbero, anzi ravviserebbero la continuità e l’unità dell’Occidente. Anche quando vollero ribellarsi ai nuovi criteri occidentali (tecnica e scienza), i dominati dovettero imparare la tecnica dei bianchi, assimilarsi all’avversario (in ciò consiste il mimetismo e anche il catechismo del mimetismo). Questo processo da cui non può prescindere neppure chi lo subisce avrebbe fatto del mondo una società tecnica: la scienza è una, la matematica è il linguaggio di tutti i popoli, il rituale dei premi Nobel celebra l’universalità e l’unità della comunità scientifica, il culto della tecnica prepara il mondo a sottomettersi ai suoi dogmi senza recalcitrare. Eppure, coerentemente, secondo lo studioso, acquisire i mezzi tecnici e avere il culto della tecnica non basta per divenire occidentali. Infatti, secondo l’autore, per costruire una società tecnica è necessario che si avvii l’industrializzazione, che cioè la volontà di potenza assuma la forma dell’accumulazione illimitata e che tutta la società, mutando nella sua natura e nei suoi fini, sia accesa da uno zelo invincibile per la produzione che individua quale unico piacere il senso del progresso infinito. Ciò, secondo quanto detto, è necessario perché se la tecnica si è potenziata divenendo “moderna” ne consegue che chi la acquisisce senza introiettare la modernità (dominio e volontà di potenza) non diventa “occidentale”, cioè “moderno”. Ricapitolando quanto sin qui asserito potremmo dunque concludere che per Latouche l’Occidente, dopo aver dominato il mondo strumentalizzando il cristianesimo e dopo averlo dominato tramite il riferimento alle idee liberiste a loro volta sorte dopo il radicamento del mito del dominio dell’uomo sulla natura, ha cercato di dominarlo con la violenza (bellica e simbolica) dell’imperialismo. Quando questo è caduto a causa dei fattori che abbiamo descritto, dopo le guerre mondiali, si è giunti alla decolonizzazione. Con la decolonizzazione l’impero ha assunto una veste tecno-scientifica fondando il suo dominio, non più sull’occupazione militare, ma su una inconfondibile ed evidente superiorità pratica. Tuttavia, come abbiamo iniziato a constatare, tale ordine inattaccabile starebbe contraddicendo se stesso. E dal fondo delle sue crepe potrebbero rifiorire abbozzi dimenticati.

I. 4. Mercato, sviluppo, dominio culturale e tempo: l’unità del mondo. Secondo Latouche l’Occidente, integrando tutte le zone del mondo nel mercato mondiale, ha distrutto il significato del sistema sociale al quale i vari popoli erano connessi. Da quel momento l’economia sarebbe divenuta un campo autonomo della vita sociale, un fine a sé, cosa che avrebbe sancito il passaggio dall’antico “essere di più” all’“avere di più”. L’autore, ponendosi sulla scia dei filosofi critici della modernità, crede che oggi il benessere canalizzi tutti i desideri e che si esaurisca nel possedere qualche dollaro in più e non nell’essere veramente felici. Non a caso, nella *Megamacchina*, il filosofo definirà tale fenomeno analizzando il passaggio dal ben-essere al ben-avere. Il processo prevedrebbe che si universalizzi l’ambizione allo sviluppo, cioè il potere magico dei bianchi, il loro modo di vivere attraverso la venerazione della tecnica e la comunicazione veicolata dalla scienza. Oltre a ciò, aspirare allo sviluppo significherebbe rivendicare per proprio conto l’occidentalizzazione cioè essere più occidentalizzati per esserlo ancora di più (mimetismo). I flussi culturali intesi come immagini, parole, valori, norme partirebbero dai centri delle città del Nord e verrebbero veicolati nel Terzo mondo tramite i mass media. Il mercato dell’informazione d’altra parte sarebbe retto

quasi del tutto dalle agenzie *Associated Press* e *United Press* (Stati Uniti), *Reuter* (Gran Bretagna) e *France-Presse* dalle quali dipenderebbero tutti i giornali e le televisioni del mondo – naturalmente l'autore si riferisce agli anni '80 e ai primi anni '90. Il 65% delle informazioni, scrive Latouche, partono dagli USA e le trasmissioni, dal 30% al 70%, sono importate dal centro. Il processo egemonizzato da questi centri di potere riguarderebbe anche i paesi sottosviluppati; infatti, malgrado i paesi del Terzo mondo "consumino" molto meno cinema, radio, tv e giornali, secondo il filosofo non si può dire che questo sistema non influenzi, educhi, informi i desideri dei fruitori anche in queste zone. Tale "dono" attestante la vitalità delle società ipersviluppate elargito dagli occidentali agli stati che aspirano alla occidentalizzazione, impedirebbe paradossalmente la creatività culturale invece che favorirla (come il passaggio ad uno sviluppo maggiore potrebbe far pensare). Quasi l'intero sistema televisivo delle ex colonie francesi africane del tempo (anni '90) dipenderebbe, a detta di Latouche, dalla Francia e questo fatto determinerebbe che gli africani non creino alcun centro autonomo per le informazioni e per il cinema, cosa che, a sua volta, implicherebbe che vedano se stessi solo tramite i modelli altrui. Il processo di espropriazione che si appalesa nel paradosso del dono di strutture, prodotti audiovisivi e altro, per l'autore, trova ancora maggiore riscontro se si pensa alla comunicazione via satellite e all'informatica. L'*imperium* culturale dei paesi ricchi si manifesterebbe non tramite la spoliazione, ma appunto tramite il dono e la sua logica si espanderebbe dai prodotti meramente culturali ad altri che non lo sono. L'autore dunque rileva come la tecnicizzazione e l'occidentalizzazione, lungi dal portare un benessere reale, promuova una standardizzazione centrata solo sul fattore tecnico-economico che da un lato rende impossibile la reviviscenza della cultura autoctona e dall'altra, spesso, invece che garantire quanto promesso (sviluppo materiale e miglioramento delle condizioni economiche), produce disagio, rottura dei legami sociali e miseria. Per Latouche che in questo senso sembra accogliere, sebbene implicitamente e partendo da altri presupposti, la disamina heideggeriana, l'accettazione dell'uso quotidiano della tecnica e delle meraviglie irresistibili della scienza, trasforma il rapporto che l'uomo ha con se stesso, con la natura, col tempo e con lo spazio. L'umanità, ricorda l'autore, vive nell'era cristiana e sulla base dell'ora gtm che segnerebbe la vittoria della concezione meccanicistica e newtoniana del tempo sulle concezioni tradizionali connesse al ritmo delle stagioni e alla posizione degli astri. Il mondo dunque è organizzato sulla base dello stesso paradigma temporale che a sua volta è legato a una concezione del mondo che si appalesa concretamente in tutto in pianeta: negli aeroporti e nelle città si incontra gente diversa che veste, mangia, parla allo stesso modo, la mimesi si esprime senza limiti, caricaturale nelle istituzioni e in certi comportamenti, sinistra nel dominio incontestabile delle tecniche di controllo. Ciò che era imitazione sarebbe diventato un "rispecchiamento grottesco che rimanda alla nostra vera immagine". Con ciò Latouche intende dire che l'imitazione del modello occidentale determina nei paesi "invasi" spesso dei risultati bizzarri che, oltretutto, hanno dei riflessi sulla nostra stessa società (un'imitazione che scopre, attraverso l'estremizzazione dei contorni, paradossalmente l'altra faccia del processo nel quale noi stessi siamo coinvolti). Eppure per il filosofo, quantunque lo sviluppo manifesti spesso i suoi aspetti negativi, anche se esistono ancora capanne di fango e selvaggi, non dureranno perché i gruppi non integrati ambirebbero già a cambiare la loro vita con una vita comoda e tecnicamente organizzata. Così, chiosa l'autore, "il tempo del mondo finito è sorto sulle macerie dell'infinità dei mondi". La frase, in sé abbastanza oscura, potrebbe voler significare che il mondo unito dalla tecnica e da un unico modello economico (il finito) è sorto (ma in un altro senso ha determinato) sul fallimento del pluriculturalismo, sul fallimento della coesistenza di realtà culturali, sociali ed economiche differenti (infinite). Resterebbe di conseguenza un solo mondo tendente ad essere una organizzazione uniforme. E tale standardizzazione sarebbe la concretizzazione del sogno occidentale, quella che, per Latouche, ci sarebbe in fondo dietro ogni imperialismo (ma che appunto si sarebbe appalesato solo grazie alla tecnica dopo l'età moderna). Con ciò però l'autore intende anche smascherare il vero intento della unificazione che, soprattutto dall'età moderna, è stato – s'intende falsamente – giustificato con la fratellanza universale e con trionfo dell'Umanità; invero, il fondamento dell'uniformazione (e dell'imperialismo) sarebbe

secondo il filosofo la vittoria sull'umanità: i fratelli, come i colonizzati di un tempo, sarebbero primariamente sudditi.

II. 1. L'essenza impalpabile dell'Occidente. A parere di Latouche il mondo moderno presenta una serie di costanti unite ad un'essenza comune – l'Occidente – che non è facile da definire. L'Occidente infatti sarebbe connesso con la religione cristiana, con l'Europa, con la filosofia illuminista, con la razza bianca, ma, allo stesso tempo, non si ridurrebbe ad alcuna di queste connotazioni. Se anche si accettasse che si tratta di una cultura e di una civiltà, bisognerebbe ancora chiedersi quale sia la sua specificità appunto “occidentale” di questa cultura e di questa civiltà. L'analisi svolta secondo l'autore dà dei risultati preoccupanti perché l'“essenza” dell'Occidente sfuggendo alle consuete categorizzazioni appare come una sorta di “mostro”, a metà meccanismo, a metà organismo. Esso quindi da un lato sembrerebbe vivo perché formato da uomini, dall'altro, questi stessi uomini che danno vita all'organismo sembrerebbero mossi meccanicamente come se l'Occidente vivesse autonomamente secondo i stessi umori. Latouche ricorda non solo come l'Occidente sia in prima istanza un'entità geografica che però non designa un luogo preciso ma – sempre di più – una direzione, ma anche come la sua ampiezza sia mutata nel tempo e nello spazio. Oggi a suo avviso si tratterebbe di “una nozione molto più ideologica che geografica” designante l'Europa occidentale, il Giappone e gli USA. Questo triangolo definito con “la trilaterale”, simboleggierebbe adeguatamente lo spazio difensivo e offensivo dell'Occidente (si noti come il Giappone non sia ad Ovest ma appunto ad Est e come dunque l'Occidente non possa essere identificato tout court con l'Ovest). Il fatto che l'Occidente sia una direzione (che partendo dall'Europa si allunga verso il Giappone divenendo in un certo senso altro da sé) e che non sia identificabile con un spazio fisso, potrebbe indurre ad identificarlo con una entità razziale, economica, etica o religiosa. Chiedendosi se l'Occidente possa essere definito sulla base del problematico concetto di razza bianca, l'autore rammenta come nell'800 si credesse nella superiorità di questa razza e come il compito di civilizzare il mondo fosse visto come un fardello al quale corrispondeva la ricompensa dell'impero mondiale. L'era dell'imperialismo propriamente detto fu pertanto la forma bianca dell'occidentalizzazione. Tuttavia, anche identificare l'Occidente sulla base del colore della pelle risulterebbe problematico sia perché il bianco è piuttosto simbolico (si va dal rosa al bruno) sia perché non tutte le nazioni europee hanno avuto la supremazia, né essa è spettata soltanto e in egual misura ai bianchi avendo anche altri popoli costruito degli imperi (si pensi all'esempio più emblematico del Giappone che ha liberato l'Asia dalla razza bianca impostando esso stesso una politica espansionistica e mettendo in discussione il fatto che la supremazia spettasse solo ai bianchi). Tale concetto d'altra parte sarebbe stato indebolito dalle stesse prestazioni mediocri degli europei nell'Europa meridionale, in Africa e nel Medio Oriente. D'altronde, se l'occidentalizzazione non significa soltanto supremazia dei bianchi, essa non può essere intesa neppure come trasformazione dei non occidentali in bianchi (come se i non bianchi avessero imparato ad essere bianchi e le caratteristiche dell'Occidentale bianco fossero per questo passate dai bianchi veri e propri ai non bianchi). In tutti i casi, definire l'Occidente sulla base della razza bianca, scrive Latouche, ridurrebbe l'occidentalizzazione al progetto coloniale, cosa che non sarebbe perfettamente compatibile col processo di assimilazione e di uniformazione che abbiamo precedentemente descritto e che implicava un'espansione “pacifica” (cioè non bellica e dunque non prettamente coloniale) dell'Occidente. Con questa analisi il filosofo ha voluto portare l'attenzione sulla impalpabilità del concetto di Occidente, un'entità che, soprattutto oggi, non è possibile esaurire né tramite il riferimento ad un luogo geografico fisso né ad un soggetto veramente fisso (l'uomo bianco).

II. 2. L'espansionismo del cristianesimo occidentale e le sue durevoli conseguenze. Latouche, chiedendosi se l'Occidente possa identificarsi con la religione cristiana, afferma che nel monoteismo c'è una forte tendenza al proselitismo nei secoli perorata anche tramite l'uso della violenza – fattore questo che il cristianesimo condividerebbe ad esempio con l'Islam. Ciò in

qualche modo fa capire che l’Occidente non può essere identifico neppure con il cristianesimo inteso in questo senso (visto che in questo senso possiamo intendere anche l’Islam). Tuttavia il cristianesimo, avendo un concetto più universale di individuo, sarebbe stato, soprattutto in virtù del suo messianismo, una componente fondamentale dell’Occidente e l’occidentalizzazione sarebbe stata, e ancora in parte sarebbe, una “cristianizzazione”. Eppure il cristianesimo (come d’altronde l’Occidente) avrebbe in sé anime diverse. Quello orientale, più vicino alle origini, secondo Latouche non si sarebbe mai proiettato all’esterno, si sarebbe invece ripiegato sull’eremitismo e non avrebbe abbracciato i valori laici (né la tecnica). Il cristianesimo ortodosso, dal canto suo, non avrebbe conosciuto lo scontro tra potere civile e religioso. Negli stati ortodossi l’individualismo non si sarebbe espresso se non negli asceti, negli erranti e in personaggi come Rasputin. Tale religione, in cui il padre santifica i suoi ministri e dove questi hanno un potere temporale, secondo il filosofo, non sarebbe dunque imperialista, ma imperiale. Gli ortodossi, proiettati per lo più su se stessi, infatti non avrebbero abbracciato l’espansionismo delle crociate né l’espansionismo della prima e della seconda colonizzazione. Al contrario, il cristianesimo occidentale, in virtù degli slanci di autocristianizzazione, sarebbe espansionista prima ancora della Prima crociata. L’esperienza religiosa carolingia per Latouche starebbe alla base del cristianesimo europeo – come dell’Europa che con esso si identificherebbe. La resistenza di Carlo Martello a Poitiers o la brutale cristianizzazione dei sassoni potrebbero, scrive l’autore, essere intese come Prima crociata, manifestazione dell’Occidente inteso tramite i valori della fede e della forza. D’altronde, tale autoaffermazione dell’Occidente che prima ancora di conquistare gli altri luoghi conquista se stesso, non ha che fare soltanto col cattolicesimo. Infatti Latouche, ampliando il discorso al luteranesimo e avvicinandosi in parte alla disamina weberiana, crede anche che nel protestantesimo puritano l’individualismo si sia espresso all’estremo dando luogo ad una nuova morale profana ed economica: l’utilitarismo. Tale concezione avrebbe dato a se stessa un contenuto positivo la cui forza sovversiva non sarebbe ancora esaurita: la proclamazione dei Diritti dell’uomo. L’arricchimento derivato dall’ascesi, dal calcolo, dalla volontà di cercare nella vita i segni della salvazione, portarono dunque alla secolarizzazione della religione; per questo, conclude Latouche, la forma profana del protestantesimo sarebbe l’economia politica e l’assimilazione dell’Occidente a questa religione non sarebbe altro che l’assimilazione a un’entità economica. Se in quanto tale (cioè considerato nella sua valenza prettamente religiosa), il proselitismo protestante non ha avuto più fortuna di quello cattolico, secondo il filosofo, il proselitismo profano (utilitarismo, diritti umani, calcolo, scienza, democrazia formale) sarebbe stato viceversa assimilato, o reinventato, da tradizioni diverse come quella buddista o shintoista. D’altra parte, l’identità Occidente-cristianità avrebbe la sua profondità nell’individualismo, il quale, come dice L. Dumont, prevede che l’uomo cammini per terra e che abbia il cuore in cielo (e che dunque non sia radicato in posto fisico), cosa che più di tutte spiegherebbe il “prometeismo unico e strano dell’uomo moderno”. Tale individualismo, effetto della sintesi ellenistico-giudaica, si sarebbe espresso massimamente soltanto con la Riforma e con Calvin, “prototipo dell’uomo moderno” che avrebbe la volontà radicata nella predestinazione. Latouche, proponendo una spiegazione dal sapore psicologistico oltre che filosofico, crede che l’uomo moderno, perdendo la sua identità culturale, si sarebbe volto verso l’Altro per scorgervi il suo riflesso perduto, ma la forte volontà gli avrebbe impedito di soccombere all’Altro e, anzi, lo avrebbe indotto alla sua distruzione – prezzo da pagare, commenta il filosofo, per accedere alla conoscenza di sé. Azzardiamo un’ulteriore riflessione esplicativa: il fatto che l’uomo ha la sua patria nel cielo e non nella terra ha contribuito allo sradicamento dell’uomo. Lo sradicamento ha contribuito all’individualismo astratto. L’uomo isolato nel suo essere individuo ha perso la sua radicata identità e per ritrovarsi (cioè per ritrovare un’identità) si sarebbe volto all’altro da sé. L’incontro con l’Altro (specialmente se si tratta di un’altra autocoscienza) infatti è hegelianamente essenziale per arrivare ad un grado superiore nella autocoscienza. Lungi da essere conquistato dall’Altro, l’uomo occidentale, rispettando la logica dell’ avanzata, l’avrebbe dominato. Il fenomeno del missionario che nasconde tale logica dell’ avanzata sarebbe di conseguenza una verità dell’Occidente che sopravvive ancora oggi ai suoi contenuti religiosi e che si esprime spesso

anche in forme diverse come ad esempio con le Ong o con le associazioni caritatevoli che portano avanti le proprie pedine in vista della “conquista” del mondo. La stessa sensibilizzazione dell’opinione pubblica europea sulla questione africana avverrebbe secondo le logiche dell’Occidente. Per avvalorare la sua tesi l’autore ricorda quando da bambino partecipò ad un movimento chiamato significativamente Crociata eucaristica che aveva come obbiettivo quello di contribuire all’opera missionaria. Per assolvere a tale compito i bambini, tra cui lo stesso autore, avrebbero dovuto devolvere delle piccole somme di denaro che sarebbero poi servite per riscattare piccoli africani o cinesi conquistandoli a Cristo con il Battesimo. In altri termini con 100 franchi (prezzo di venti caramelle) i bambini occidentali potevano diventare i padroni dei loro coetanei “sfortunati” e, scrive il filosofo, i loro padroni simbolici. Tale attivismo filantropico e razionale che si concretizza in tutta una serie di progetti caritatevoli, sarebbe solo un aspetto (il più “simpatico”) dell’Occidente, ma, sta di fatto, chiosa Latouche, che ancora oggi le iniziative di sviluppo del Terzo mondo sono realizzate sotto il segno della croce.

II. 3. Due modi opposti di concepire l’Occidente. A questo punto dovrebbe essere chiaro come per Latouche l’Occidente secolarizzato sia un complesso di valori il cui tratto dominante sarebbe l’universalità – carattere distintivo del cristianesimo e tendenza radicalizzata nel protestantesimo dove il razionalismo sarebbe divenuto una ricetta, all’apparenza universale, per fare affari. Il filosofo scrive che secondo i difensori della cultura occidentale – alcuni provenienti dalle nuove destre – assimilare l’Occidente ad un’entità meramente economicistica sarebbe errato in quanto esso avrebbe virato in questo senso a causa dall’influenza ebraica (ciò significa che secondo questa interpretazione l’Occidente in sé non coincide con la tecnicizzazione, economicizzazione). Tuttavia il filosofo fa notare come anche i movimenti fascisti, quando hanno voluto esportare la loro visione antiutilitaristica (e ricca di contraddizioni), hanno impiegato la tecnica e l’economia nonché una mentalità in conclusione utilitaristica. Ad Atene e Berlino, città natali della filosofia, annota Latouche, possiamo certo trovare il nucleo essenziale dell’Occidente, a patto però di non idealizzarlo e di non trascurare le sue deviazioni, tra le quali le esperienze di sterminio industriale. In altri termini, se l’Occidente è da un lato la patria della filosofia, è anche la patria della tecnica e della economicizzazione del mondo di cui oggi siamo i testimoni. Credere di interpretarlo solo in un modo magari identificando nell’Ebreo l’Altro corruttore, non può che essere, come è stato, pericoloso. Denunciare la deriva tecnicistica attraverso la rievocazione di uno stato originario (e immaginario), non sarebbe il modo più adatto per definirlo e per proporre una modifica. Tale strada suicida che usa i mezzi del mondo moderno per negarlo e che vuole realizzare solo una realtà chimerica, è per il filosofo esso stesso una verità dell’Occidente e una minaccia presente. L’altra strada, elaborata nel ‘700, sarebbe quella dei valori democratici e dei diritti dell’uomo. Secondo tale visione la missione dell’Occidente non sarebbe quella di dominare gli inferiori, ma di liberarli dall’oppressione, dalla miseria, dai pregiudizi tradizionali per favorire l’individuo e la costruzione di una società di eguali. Tali valori favorirebbero la pace universale, una società di nazioni in cui la democratizzazione e la civiltà potrebbero condurre alla fraternità universale. Il fatto che il mondo sia in gran parte occidentalizzato in questo senso è dimostrato dalla Dichiarazione dei diritti universali dell’uomo e dal diritto internazionale pubblico e privato (Grozio e Pufendorf). Eppure la riduzione dell’Occidente alla pura ideologia dell’universalismo umanitario per Latouche mistificherebbe la realtà e potrebbe condurre all’etnocidio. Sarebbe infatti arduo distinguere l’afflato emancipatore da quello spoliatore e dalla lotta per il mero profitto trattandosi, a parere dell’autore, delle facce di una stessa medaglia: il liberalismo. Se rispetto al totalitarismo la libertà del commercio è (ma sino a un certo punto cfr. *La megamacchina*) garanzia e rimedio, essa non genererebbe la ricchezza delle nazioni – a meno che non si creda nell’armonia degli interessi (alla quale Latouche certamente non crede). In altre parole, il filosofo se da un lato critica il sistema tecnico (cioè il mondo moderno) e le dinamiche predatrici che ha innescato, dall’altra non si schiera né a favore di un ritorno nostalgico ad un’era pretecnica e felice che non ci sarebbe mai stata, né si schiera a favore del mito del progresso secondo cui il processo in atto, fondato su valori

universali come quello di fratellanza, non possa essere criticato nei suoi stessi fondamenti – giudicati, come vedremo, tutt’altro che assoluti, cioè oggettivi.

II. 4. Il nucleo giudeo-ellenistico-cristiano. L’analisi conduce Latouche a credere che in Occidente, luogo per eccellenza dei rapporti mercantili, la circolazione delle merci abbia originato una meccanica espansionista e sregolata collegata al mutamento del ruolo della moneta divenuta da mezzo fine. Tale meccanica sarebbe totalmente priva di limiti e il valore economico, definito antietico, avrebbe contribuito alla distruzione di ogni legame sociale determinando la frammentazione della comunità. In altre parole, il fatto che non ci siano più fini concreti e che l’unico fine sia la crescita economica (e dunque tecnica) avrebbe distrutto i modi di vivere premoderni che si basavano non sulla illimitata circolazione e produzione delle merci, ma su valori sacri che regolavano le dinamiche sociali e che, soprattutto, limitavano la crescita finalizzandola a bisogni per così dire finiti, funzionali alla vita presente dell’organismo comunitario. Latouche tuttavia contesta l’identificazione dell’Occidente con i rapporti mercantili semplicemente perché questi furono presenti anche in altre società non capitalistiche. Il mercato in quanto tale, aggiungiamo noi, non coincide ancora col capitalismo; nella società capitalistica infatti, come d’altronde ben spiegava Marx, il nesso tra il mezzo economico e il fine si è ribaltato: da merce-denaro-merce si è passati a denaro-merce-denaro. Nelle società tradizionali invece il mercato aveva un suo ruolo strumentale, cioè funzionale al contesto organico nel quale si inseriva. In società come quella cinese o quella araba, ricorda Latouche, il mercato era regolato da fattori di carattere politico e sociale. Tali società avrebbero avuto in sé il senso del limite e l’idea di lottare per conservare un equilibrio tra le forze. Più cogente, benché anch’essa problematica, appare l’idea secondo la quale l’Occidente possa essere identificato col capitalismo che è nato quasi contemporaneamente nel Nord e nel Sud Europa (cioè appunto in Occidente) per poi estendersi nel mondo – anzi tale espansione sarebbe stata una delle forme di sottomissione del mondo all’Occidente stesso. Quando il capitalismo è sorto in modo autentico altrove (USA, Giappone), scrive Latouche, esso è stato comunque beneficiario dell’Occidente (cioè è stato anche in questo caso occidentale). Eppure secondo il filosofo tale identificazione tra Occidente e capitalismo non sarebbe esaustiva. Il capitalismo infatti si sarebbe sviluppato in un’altra forma anche nei paesi socialisti dove, indipendentemente dai risultati, si sarebbe perseguito, anche qui, il culto della macchina (tecnica, progresso, dominazione della natura, etica del lavoro e della ricerca della performance). Come Latouche spiegherà più estesamente ne *La megamacchina*, l’Occidente non si sarebbe declinato esclusivamente come liberismo. Lo stesso capitalismo non si sarebbe espresso soltanto nel contesto occidentale della economia di mercato ma anche a Est nei regimi comunisti. D’altra parte, asserisce Latouche, identificare l’Occidente col capitalismo potrebbe far pensare che ciò che avviene prima della nascita del capitalismo non riguardi l’Occidente. Più che l’essenza dell’Occidente il capitalismo sarebbe pertanto una manifestazione della specificità occidentale. Cioè il capitalismo non esaurirebbe l’essenza dell’Occidente pur derivando da essa. Se infatti il capitalismo fosse l’essenza dell’Occidente, nulla nel tempo si sarebbe potuto opporre alle continue rinascite del capitalismo e il mondo sarebbe già totalmente una società uniforme di consumo e di salariato – cosa che è solo in parte. L’autoaffermazione dell’economia secondo il filosofo divide in due la storia: vi sarebbe un prima in cui il dinamismo dell’Occidente dipenderebbe da fattori culturali e un dopo il cui movimento deriverebbe da meccanismi economici. Ciò significa che l’Occidente c’era e si muoveva prima ancora di esprimersi come prettamente capitalistico. D’altronde l’autoaffermazione dell’Occidente che si radicalizza nella foggia del capitalismo, secondo Latouche, contraddice la stessa specificità dell’Occidente avvantaggiando una macchina “naturale” o, quantomeno, riproducibile. Anche identificare l’Occidente con l’industrializzazione sarebbe riduttivo perché, benché questa sia oggi l’emblema dell’affermazione occidentale, contrariamente a una visione stereotipata, non sarebbe sorta in Inghilterra nel secolo XVIII, ma – come passaggio dall’utensile alla macchina, generalizzazione delle macchine e sviluppo della loro potenza – nel XII secolo. L’industrializzazione cioè affonda le radici in un remoto passato e si esprime in modo spesso

difficoltoso e a volte fallimentare all'interno di realtà differenti che appunto non sempre l'accolgono positivamente. Ciò significa che essa in primo luogo non è soltanto ciò che è diventato nel secolo XIX: il modo fondamentale dell'economico; in secondo luogo che, essendosi sviluppata in varie zone d'Europa (dunque Occidentali) con difficoltà, essa non può coincidere con l'essenza dell'Occidente. In altri termini ancora, il rapporto capitalistico sarebbe la matrice essenziale della industrializzazione, ma questo sistema non esaurirebbe l'essenza dell'Occidente. Latouche, dopo aver notato come l'Occidente sia frutto di una serie di piccole e continue, spesso intricate, modificazioni, esplicita i suoi "luoghi" geografici e "spirituali" rilevando come esso presenti tre dimensioni essendo giudeo-ellenistico-cristiano. A parere del filosofo l'Occidente, attraverso il percorso complicato si cui si è detto, sarebbe dunque passato per l'ellenismo e poi per il cristianesimo e per il mondo islamico, per poi spostarsi dal Mediterraneo all'Atlantico seguendo un percorso di piccole mutazioni derivate da influenze culturali anche estrinseche poco visibili perché prive di tracce intellettuali. In altre parole, se esso si è radicato in Europa come centro d'incrocio commerciale e culturale, da qui avrebbe costruito il suo paradigma deterritorializzato che non ci permetterebbe ora di dire dove esso si esprimerà. In altre parole ancora: l'Occidente affonda le sue radici nell'antica Grecia, successivamente – evidentemente passando per la cultura ebraica – è divenuto cristiano nonché "islamico" per poi esprimersi come capitalismo e attualizzare una tendenza che era insita nella sua essenza: l'andare oltre i suoi stessi confini, essere un modello di crescita senza avere un centro stabile. Se il suo luogo è per così dire essenzialmente variabile, ci sarebbero, scrive Latouche, delle caratteristiche peculiari in un certo senso ideologiche: la credenza in un tempo cumulativo e lineare, il dominio umano sulla natura, la ragione calcolatrice nella organizzazione dell'azione. Tale immaginario, che troverebbe riscontro in Cartesio e Newton, deriverebbe, come si anticipava, da un fondo culturale ebraico e greco nonché dalla loro fusione. L'autore conclude significativamente asserendo che, se si prescinde dai miti che fondano la pretesa del dominio sulla natura e la nozione del tempo lineare, le idee di progresso non hanno senso così come le pratiche tecniche ed economiche che ne derivano. Si tratta dell'anticipazione di quanto Latouche realizzerà soprattutto ne *La Megamacchina* dove, indagando l'essenza della tecnica moderna, ne spiegherà i fondamenti attraverso il riferimento all'immaginario che ruota intorno all'idea di Progresso.

II. 5. Cultura comunitaria e cultura moderna. L'indagine svolta permette a Latouche di definire l'Occidente come un'entità culturale e come un fenomeno di civiltà che sintetizza tutte le istanze di cui abbiamo discusso. Chiaramente ciò implica che si definiscano la cultura e la civiltà. L'autore afferma che, se ci si richiama ad una base antropologica, si può definire "cultura" la risposta che i gruppi umani danno al problema della loro esistenza sociale. Sulla base di questa definizione si apre l'indagine sulla differenza tra mondo premoderno e mondo moderno. Nel mondo premoderno, scrive l'autore, la cultura ricopre tutti gli aspetti dell'attività umana e anche l'economia è una sua rifrazione. Dopo l'autonomizzazione dell'economia, invece, osserva polemicamente Latouche, la cultura sarebbe stata ridotta alle preoccupazioni culturali dei ministeri (cioè, come direbbe Ernst Jünger, se prima la cultura fondava il mondo, ora il mondo, poggiante su altre basi meramente tecnico-economiche, relega la cultura ad un ruolo di mera forma, la protegge come si potrebbe custodire un prezioso reperto archeologico o, frammentandola nella specializzazione, ne depotenzia il ruolo fondativo). Ancora una volta richiamandosi implicitamente ad Heidegger, Latouche crede che tale processo abbia avuto origine con Platone che avrebbe scisso l'unità dell'essere in materia e spirito – da qui per Heidegger sarebbe partita la metafisica occidentale che fa del mondo un oggetto. Nel tempo la cultura sarebbe stata intesa come la coscienza (o falsa coscienza) che una società ha delle sue pratiche materiali tramite l'arte, la religione e gli altri mezzi simbolici. In altri termini, se prima la cultura fondava gli altri valori come quello economico, nel mondo moderno essa è intesa come la rappresentazione di rapporti materiali ed economici, come l'autocoscienza che un popolo ha di questi nessi materiali. Tale manifestazione della cultura in un mondo che la rifiuta come fondamento può facilmente ricadere nel folclore laddove siano in gioco le cose "serie"

dell'economia (la quale, come si è detto, è ora, insieme alla tecnica intesa in senso moderno, il vero *fundamentum*). Così, il rispetto delle culture non farebbe altro che salvaguardare il paradigma dello sviluppo e la dimensione culturale sarebbe spesso salvata soltanto per rispettare l'Unesco nella forma di qualche festival o museo delle tradizioni popolari. Latouche ricorda come nelle società primitive e in parte in quelle tradizionali non abbia senso dire che qualcuno non è colto perché la cultura è inclusa nelle dinamiche tramite cui è organizzata la vita quotidiana. Musiche, danze, riti sancirebbero in questi contesti un'iniziazione e la stessa appartenenza alla comunità. Tali pratiche inoltre, diversamente da quanto accade nel mondo tecnicizzato, non sarebbero facoltative; l'oraliità e la relativa semplicità delle tecniche avrebbero altresì avvicinato produttori e consumatori dei prodotti culturali. Ognuno avrebbe partecipato, in modo differente, alla produzione del sociale. Secondo quanto abbiamo capito dunque, se prima non aveva senso chiedere a qualcuno se era colto perché la cultura aveva una valenza pratica che includeva tutti, ora chiederlo ha senso perché la cultura, perdendo la sua valenza sociale e concreta, diventa qualcosa d'altro rispetto alla vita e, in definitiva, può esserci oppure no senza che la vita materiale dell'uomo ne risenta (d'altronde, tra i vari e contradditori significati che assume il concetto di cultura c'è anche quello di cultura del lavoro per molti versi oggi determinate). Secondo Latouche l'occidentalizzazione deculturando i paesi del Terzo mondo avrebbe trasformato le popolazioni in masse incolte costruendo la scena adatta a consumatori passivi alieni alla loro stessa cultura (di fatto inesistente o folclorizzata, cioè depotenziata). Se la cultura è la risposta ai problemi dell'essere, essa, osserva il filosofo, comprende molteplici problemi, tra i quali quello stesso dell'essere e le risposte sono infinite come le loro combinazioni. Tuttavia, nel mondo moderno, l'infinita diversità delle culture determina nuovamente la folclorizzazione perché, se non c'è un referente chiaro dell'identità culturale, l'unità dell'umanità ritrova spazio mediante le esperienze universali che, benché possano evolversi, non presentano vere varianti. La scienza, la tecnica, l'economia e la sfera politica sarebbero di conseguenza le risposte moderne e funzionali ai bisogni dell'uomo e dunque fonderebbero un nuovo, astratto universalismo che si esprimerebbe nel mondo moderno a partire dalla nazione, soggetto di tale universalità. Tuttavia, anche credere che il pilastro dell'identità culturale sia la nazione e trattare le altre espressioni culturali come sottoculture, per Latouche sarebbe arbitrario. Pertanto la risposta al problema dell'esistenza sociale si avrebbe non solo grazie all'appartenenza nazionale ma per mezzo dell'ambiente locale, familiare, regionale, del linguaggio, della religione. D'altronde, l'appartenenza nazionale, secondo quest'autore che pur essendosi staccato dal marxismo non per questo è approdato al nazionalismo, sarebbe non solo mistificatrice ma, con l'internazionalizzazione dell'economia, anche pressoché illusoria. Confrontandosi con la definizione di civiltà il filosofo osserva come il suo concetto coincida in astratto con quello di cultura. Egli infatti cita Fernand Braudel secondo cui la civiltà è il "modo di nascere, di vivere, di amare, di sposarsi, di pensare, di credere, di ridere, di nutrirsi, di vestirsi, di costruire le abitazioni e di raggruppare i campi, di comportarsi gli uni con gli altri" (cfr. *L'identité de la France*). Eppure l'uso ha dato a cultura e civiltà due significati opposti. Riproducendo gli schemi di Tönnies e di Spengler, Latouche crede infatti che se la cultura sia sempre "agri-cultura" e che dunque abbia fare con mondo rurale – e oggi sempre di più con le sopravvivenze culturali tipiche ad esempio del Terzo mondo (feste, riti, dialetti, tecniche, arti e tradizioni popolari). La civiltà invece è urbana cioè civica, borghese, civilizzata e coincidente con l'urbanità così come *politesse* (gentilezza), polizia, politica derivano da *polis* (città). Tale progetto della modernità sarebbe nato fuori dal mondo rurale, sarebbe di per sé universalista e si baserebbe sulla scienza, sulla tecnica e sul progresso. Siffatto processo, come già affermato, distruggerebbe le culture, porterebbe il benessere, annienterebbe l'isolamento rurale e sostituirebbe ai rapporti tradizionali le leggi del mercato. La ristrettezza del quadro di vita culturale scomparirebbe e al suo posto emergerebbe la ricerca della performance, la concorrenza sfrenata, l'accumulazione stimolata dal progresso tecnico. Ma per Latouche sorgerebbe a questo punto una contraddizione: il compromesso tra la socialità concreta e l'umanità astratta della modernità si organizzarono nello stato nazione. Tale stato che sarebbe sorto con il patriottismo astratto dell'uomo della Dichiarazione del 1789, sarebbe uno stato di sanculotti *citadins*, ma –

paradossalmente – sarebbe stato difeso, sino al 1914, dai contadini *citoyens*. Tuttavia, chiosa Latouche, quando la modernità avrà decretato la fine totale del mondo rurale, non ci sarà più nessuno a difendere la patria e perirà l'ordine nazionale-statale. Tale progetto, in cui la forma dominante è lo sviluppo, sarebbe nato in Occidente e con l'Occidente si sarebbe sempre più identificato.

II. 6. Individualismo e ricerca della performance: l'anticultura occidentale. Latouche rileva che se l'Occidente è anticultura anche perché distrugge la ricchezza del Terzo Mondo e perché introduce nelle campagne il benessere anonimo della crescita economica; è invece cultura – ma vedremo in che senso paradossale – in quanto risposta al problema dell'essere sociale. La differenza dell'Occidente rispetto ad altre civiltà, secondo certe analisi, sarebbe che esso, grazie al suo interessamento alle altre culture e al suo essere una sorta di metacultura, è in grado di autorappresentarsi, di riflettere su sé. In ciò risiederebbe la sua “superiorità”. Tale esegezi proposta da Latouche è per lo stesso autore in parte manchevole. Infatti, se fosse così, l'Occidente sarebbe superiore solo fino a che – e quando – fosse in grado di prendere da sé le distanze, cioè di dubitare di sé. D'altronde, secondo Latouche, quasi ogni cultura, almeno in parte, esprimerebbe una metacultura e sarebbe capace di autorappresentarsi. La differenza starebbe allora nel grado. Se le piccole società rurali, prosegue Latouche, non hanno influenza sulle altre (e dunque in un certo senso non si rapportano all'Altro dialetticamente), non si può dire lo stesso rispetto a società alternative all'Occidente come Cina, India e Islam. Esse tuttavia influenzerebbero soltanto realtà più piccole e non sarebbero immuni dal farsi influenzare dall'Occidente. L'Occidente che invece influenza ogni altra civiltà (benché esso stesso in parte ne sia stato influenzato), è inteso come una metasocietà mondiale fondata sulla dominazione di un meccanismo di scambi (non solo economici) che fa interagire tutte le zone del pianeta. Secondo tale idea le grandi società non possono resistere a questa forza corrosiva che conduce parte delle loro élites a fare carriera nella società-mondo. In ciò risiederebbe l'anticultura dell'Occidente: esso non solo influenza le altre società, ma le integra sino ai massimi livelli nelle sue dinamiche portandole alla fine allo snaturamento. L'Occidente per Latouche è la sola società fondata sull'individuo, la sola che, proprio per questa sua base individualistica, non ha frontiere (essendo, esplicitiamo, l'individuo inteso in senso astratto). Il progetto di civiltà della modernità pertanto non ha un soggetto né un luogo definito. La caratteristica peculiare dell'Occidente – che lo distinguerebbe anche dall'Islam col quale condivide l'universalismo – è che il motore di questo universalismo è la concorrenza degli individui, cioè la ricerca della performance. Nella cornice occidentale, nonostante le condizioni non siano le stesse, tutti, a parere dell'autore, possono partecipare al gioco e, per quanto difficile, non è da escludere che si possa vincere. La totalità del sociale funziona come un mercato (o si può dire che il fondamento astratto della società capitalistica è il mezzo impersonale e sradicante di un'economia che, cessando di essere un mezzo in sé, è divenuta un fine). Così in Occidente un selvaggio può diventare una star se vince le Olimpiadi o magari se è notato da un regista (quando ciò accade l'Occidente dà la prova che qualsiasi individuo nel suo orizzonte abbia non solo l'opportunità di partecipare al gioco ma anche di vincere). L'Occidente secondo Latouche emancipa perché libera dalla società tradizionale aprendo infinite possibilità, ma tali possibilità si realizzerebbero per pochi e il prezzo sarebbe la perdita della sicurezza e della solidarietà per tutti. L'autore scrive che la metafora della macchina per definire l'Occidente è comune a molti autori, tuttavia anche tale sistema (riproducibile perché deterritorializzato e negatore di culture) è costituito da uomini che solo nella metafora possono essere assimilati a macchine (ciò significa che interpretare l'Occidente come una macchina implica che i suoi ingranaggi umani non siano più tali ma siano appunto meccanici). Benché nella realtà si tratti di uomini, il rapporto tra uomini e cose che si esprime in questo sistema sarebbe talmente pregnante da costringere gli uomini ad agire come ingranaggi, anche loro malgrado. Gli automatismi impersonali della macchina dominerebbero così sugli uomini e la mano invisibile regolerebbe la totalità della vita sociale col gioco della mimesi, con la tecnica e con la burocrazia. In teoria (e soltanto in teoria) gli automatismi ingenerati evitano l'arbitrio, la

corruzione e l'abuso legato alla debolezza umana, ma, conclude Latouche, il prezzo è comunque la disumanizzazione progressiva della vita sociale. Quando la stessa denuncia del sistema è recuperata dal sistema per rafforzare la manipolazione dei suoi membri (si veda in questo senso Marcuse e il concetto di industria culturale), si ha quella perfetta Megamacchina che R. Bureau chiama SUMI (società militare e industriale) in lotta con le SA (società agrarie) e che Latouche ha descritto nel saggio omonimo. Se da un lato, scrive il filosofo, il bon ton induce a criticare la società di consumo, la buona condotta impone di viaggiare in auto e di guardare la tv. Di conseguenza, come Latouche espliciterà con maggiore rigore in *La Megamacchina*, il potere del sistema tecnico è appunto quello di costringere chi lo critica ad adoperarne gli strumenti e a rendere pressoché impossibile contestarlo da una posizione che sia altra da quella imposta dal sistema medesimo. Per suffragare la sua tesi il filosofo ricorda il parere di J. Ellul per il quale la Megamacchina trasforma gli uomini in ingranaggi di una macchina totalitaria che ha una inarrestabile forza di autoaccrescimento e il parere di M. Sahlins per il quale la *hybris* del sistema consiste nella mancanza di controllo del nostro controllo della natura. Tale tracotante e vincolante progetto per Latouche è anticultural perché è puramente negativo e informatizzante e perché, distanziandosi dal significato originario di cultura, non dà una risposta al problema dell'esistenza sociale dei perdenti. Se infatti in astratto esso integra il mondo intero e dà diritto di cittadinanza solo ai più efficienti, in concreto, per l'autore, non coinvolge i più deboli, dimostrandosi anticultural, essendo, come si diceva, la cultura una dimensione olistica atta a fornire una soluzione alla sfida dell'essere per ogni suo membro. Queste dinamiche sarebbero esclusive dell'Occidente e, almeno in passato, ma anche in parte attualmente, verrebbero contraddette in altri contesti. Latouche cita la Cina e l'Indocina dove è usanza dare ai propri figli un nome in contrasto con le loro tendenze e la Nuova Guinea dove le partite di calcio non hanno vincitori. Così, oltrepassando l'impostazione individualistica e la cultura della performance, si cercherebbe di fornire una risposta anche alla vita dei perdenti. Questi e altri esempi citati dall'autore ci fanno capire in che senso il fallimento, secondo Latouche, sia iscritto nell'essenza dell'Occidente e in che senso sia l'altra faccia della performance. Infatti da un lato l'Occidente si propone in tutta la sua forza universalistica, ma dall'altra non riesce ad essere "olistico" e a dare a tutti le opportunità che il mercato prometteva. In altri termini, contraddicendo il progetto universalistico (e culturale), l'Occidente da un alto propone una società di fratelli che hanno gli stessi diritti e che vivono una vita agiata, dall'altra, tale "meglio" si basa sull'eliminazione del bene per una buona parte dell'umanità. Non solo, secondo Latouche, l'Occidente sarebbe riuscito a illudere il mondo esportando il suo stesso fallimento. Come attestano tutta una serie di esempi che in questa sede non è possibile riportare, le carneficine africane che spaventano i focolari occidentali e che confermano la barbarie dell'Altro, sono, a parere di Latouche originate dalle frustrazioni create dall'Occidente (e sono spesso concretamente ingenerate dall'intervento degli stati occidentali, in primo luogo degli Usa). Da un lato dunque l'autore denuncia gli interventi degli stati occidentali causa di molti tragici fallimenti degli stati africani, dall'altra crede che senza questa esportazione del fallimento (e della violenza) il fallimento e una barbara violenza si sarebbero scatenati nella stessa Europa. Tale violenza attribuita all'Altro sarebbe quindi la stessa che non avremmo saputo affrontare né dominare e che ci torna allo specchio. Quanto detto ci induce a ritener che l'Occidente inteso come "modello di civiltà" non sia universalizzabile. Tuttavia, ciò non toglie, che sia riproducibile (che cioè le sue dinamiche tecnico-economiche possano essere assimilate) come dimostrerebbero il Giappone e paesi del Sudest asiatico. Il fatto che le società asiatiche abbiano riprodotto il macchinario senza dovere nulla, almeno apparentemente, al poligono giudeo-ellenico-cristiano, pone per Latouche un problema. Il problema potrebbe essere risolto in questo modo: la rivoluzione industriale (apice del processo tecnicoeconomico) è paragonabile alla rivoluzione neolitica: così come la rivoluzione neolitica ha diffuso in tutta Europa le sue scoperte tecniche determinando un mutamento radicale dei modi di vivere, allo stesso modo avrebbe fatto l'industrializzazione, la quale avrebbe esportato la tecnica introducendo un nuovo modo di vivere a livello mondiale. Tuttavia per Latouche la rivoluzione neolitica avrebbe esportato in tutto il mondo una serie di tecniche che, lungi dal ribaltare l'assetto

culturale e sociale delle popolazioni del tempo, si sarebbero invece integrate nelle loro culture. Inoltre tale rivoluzione si sarebbe propagata senza implicare il dominio di una società sulle altre. In altri termini: il dominio sarebbe stato assente. Se dunque paragoniamo la rivoluzione industriale a quella neolitica intendendo quest'ultima in questo senso, anche la rivoluzione industriale, pur aprendo il mondo all'era della tecnica, non sarebbe legata in senso essenziale ad una cultura che la veicoli (l'Occidente) e che ne rappresenti il soggetto esclusivo. In questo senso l'occidentalizzazione sarebbe un fallimento semplicemente perché sarebbe stata solo un modo transeunte che ha veicolato per un dato periodo un mutamento mondiale che ha una valenza di per sé metaculturale. Dunque secondo tale ipotesi le scoperte tecniche hanno un valore di per sé e in quanto tali si espandono, ma non sono una manifestazione particolare di un dato tipo di cultura che corrisponde ad un soggetto definito. L'esportazione delle scoperte tecniche che caratterizza la rivoluzione industriale, scrive infatti Latouche, secondo questa tesi "sono una tappa della storia universale e non una forma di dominazione dell'Occidente". L'occidentalizzazione dunque sarebbe in sé fatalmente un fallimento se non, potremmo aggiungere, un'illusione. La tecnica può essere assimilata da tutti perché è uno strumento e una volta che è stata assimilata dai paesi non occidentali, del tutto naturalmente, questi hanno la possibilità di usarla contro l'Occidente stesso che così, prima ancora di conflagrare a causa di una eventuale guerra nucleare, viene depotenziato e frammentato nel suo stesso concetto. La questione si fa però complessa perché Latouche, dopo aver paragonato le due "rivoluzioni" e aver dato alla rivoluzione neolitica il significato che sappiamo, nega la verità di questo paragone. Se la rivoluzione neolitica ha infatti esportato le innovative tecniche senza incarnarsi in un soggetto dominatore e senza rappresentare l'emanaione di un quadro assiologico, sarebbe molto più difficile asserire lo stesso per la rivoluzione industriale che, a parere dell'autore, è profondamente radicata nella storia di dominio, e al limite di autodistruzione, dell'Occidente e nella sua cornice valoriale. Di conseguenza, se un giorno l'Occidente dovesse nipponizzarsi, la cosa non toglierebbe nulla al fatto che l'assimilazione della macchina tecnico-economica da parte del Giappone è avvenuta essenzialmente mediante l'occidentalizzazione. Ciò non implica d'altronde che l'autore asserisca la necessità del processo: l'Occidente ha realizzato le scoperte tecniche per una serie di fattori storici favorevoli, non solo: molte di queste scoperte sarebbero state importate (ad esempio la bussola, la polvere da sparo e la carta). Allo stesso modo anche il fatto che il Giappone abbia accolto con semplicità la macchina tecnoeconomica e l'Africa invece non ci sia riuscita, dipende da circostanze storiche. In ogni caso, indipendentemente dai fattori che l'hanno in certi luoghi favorita e in altri rallentata, scrive Latouche, "l'assimilazione/appropriazione traduce una occidentalizzazione in profondità". Ciò significa che un'assimilazione della tecnica che voglia essere efficace non può prescindere dai valori che la concezione del mondo nella quale la tecnica moderna è sorta implica: per questo oltre che di una riproduzione della macchina come mezzo si tratta anche di una occidentalizzazione, di un'acquisizione dei valori "moderni": dominio sulla natura, progresso performance... Pertanto, asserisce Latouche, la concezione lineare del tempo, il dominio della natura e l'idea che si tratti di una missione sacra per l'umanità, avrebbero sconvolto la saggezza buddista che paradossalmente resterebbe viva solo perché non prescinde da questi fattori. Certo, osserva l'autore, in questo caso il culto della performance non si è innestato in un individualismo manifesto, ma ha dato un senso nuovo alla solidarietà culturale e all'identità etnica. L'autore ricorda come l'inserimento della tecnica nella cultura del popolo era stato tentato con esiti apocalittici anche dalla Germania nazista. Dal canto suo il Giappone, compiendo un'operazione simile ma dagli esiti ancora imprevedibili, ha preso dall'Occidente solo l'essenziale e, non solo è riuscito a "salvare" la sua cultura, ma a fare sì che questa, invece che ostacolare, oliasse i meccanismi della macchina tecno-economica – diversamente, asserisce Latouche, da quanto accaduto all'Occidente dove il "deposito del passato e dei suoi aborti" sarebbe più una zavorra che un vantaggio. In altre parole, in Occidente la cultura e la storia invece che alimentare tendono a ostacolare la macchina, al contrario di quanto accade in Giappone. D'altra parte, nei paesi latinoamericani, occidentalizzati un tempo con la violenza, si sarebbe preso dell'Occidente il superfluo, mentre l'essenziale non si sarebbe incastonato

adeguatamente. Il folclore occidentale avrebbe invaso anche questi luoghi, ma la concezione lineare del tempo e in generale la concezione del mondo occidentale (dominio sulla natura) sarebbero restate in gran parte estranee ai ladinos e agli afrobrasiliani. L'Europa in ogni caso per il filosofo ha perso oramai il suo primato, le crociate sono state dimenticate e l'epoca coloniale è invecchiata di colpo anche perché la cristianità mercantile e industriale non ha più segreti e la gloria dei bianchi resta solo un ricordo. Eppure, prosegue Latouche, la Macchina, sradicandosi dal suo luogo natale, rimane nel suo stesso sradicare (che è, nonostante tutto, un occidentalizzare) più giovane di prima e trasforma il mondo in una vasta tecnopoli stritolando le nazioni, selezionando le élites e abbandonando tra gli scarti corpi disarticolati. Dopo questa articolata analisi Latouche rileva l'ambiguità dell'occidentalizzazione intesa come processo storico e culturale dal doppio effetto. Benché l'autore nelle pagine precedenti avesse espresso le contraddizioni insite nella universalizzazione dell'Occidente, l'occidentalizzazione in quanto modello resta un processo universale per il suo sviluppo e per la sua storia e allo stesso tempo riproducibile per quanto concerne "il carattere del modello dell'Occidente e la sua natura di macchina". In altri termini, sia intendendo il processo universale dal punto di vista storico e culturale sia intendendolo riproducibile per quanto riguarda la tecnica, il punto di arrivo ideale che il modello propone sarebbe per Latouche l'accesso uguale di tutti ai "benefici" della macchina. Infatti non solo tutti potrebbero riprodurla ma essa in se stessa estenderebbe a tutti i suoi benefici. Così questa si sarebbe manifestata in Inghilterra, poi in tutta Europa, negli Usa, nei dominions, nel Giappone, nel Sudest asiatico (dimostrando che non si trattava di una specificità dei bianchi). "Trans-storico e a-spaziale", scrive Latouche, tale modello con tutti i suoi attributi (dal consumo di massa alla democrazia liberale) sembra riproducibile e pertanto universale. Secondo l'autore l'Occidente è universale ancora di più per la sua estensione/mondializzazione che si propaga dai flussi di merci ai flussi finanziari e alla produzione. Il capitale è per essenza transnazionale e l'uniformazione invaderebbe ogni settore, dall'informazione ai Diritti dell'Uomo. Dopo aver presentato l'occidentalizzazione come modello, l'autore asserisce che i due processi mimetici dell'universalità come espansione e della riproducibilità si neutralizzano e si contraddicono reciprocamente. La riproducibilità non sarebbe universale perché implica l'espansione: più essa arriva al nucleo del sistema più è conflittuale e limitata. D'altra parte, l'espansione implicata dalla riproducibilità è solo la propagazione dell'uniformità culturale che sforza la creatività locale (e non, anche questo ci pare di poter dedurre, una forma di dominio culturale di cui l'Occidente come soggetto stabile e definito sarebbe l'artefice). Il mimetismo dello sviluppo sarebbe così la caricatura tragica dell'universalità che nasconde la dominazione dei signori anonimi della macchina (che, ancora una volta, ci pare utile esplicitare, non coincidono con l'Occidente essendo essi anonimi, transnazionali, sradicati come l'unico Occidente rimasto). Con tutto questo complesso ragionamento ci pare che Latouche abbia voluto sottolineare, tra l'altro, come l'occidentalizzazione sia contradditoria nel senso che da un lato, a meno che non la si integri nelle culture già esistenti, non riesce a promuovere una cultura intesa come risposta ai problemi dell'essere; dall'altra, esportando la tecnica (riproducibile di per sé), esporta la concezione del mondo che dà senso alla tecnica moderna: il dominio sulla natura e i "valori" ad esso connessi. Ciò significa che l'unica cultura che l'Occidente è in grado di esportare è un'anticultura, una cultura del dominio e della riproduzione, incapace di per sé di dare una risposta ai problemi dell'esistenza. Non solo, i paesi non occidentali apprendendo la tecnica da quelli occidentali e apprendendo con questa il retroterra anticultural del quale la tecnica sorge, diventano più occidentali degli occidentali attaccando lo stesso "Occidente" e in definitiva, paradossalmente, il suo stesso concetto.

III. 1. L'Occidente e la deculturazione: sradicamento, sottosviluppo ed etnocidio. Latouche spiega come spesso gli autori occidentali (di orientamento marxista o anche borghese) che hanno denunciato il carattere predatorio dell'Occidente si siano arrestati ad interpretarlo dal mero punto di vista economico o al massimo politico senza comprendere che l'occidentalizzazione è un processo che determina, oltre che la spoliazione materiale, una profonda deculturazione. L'autore rifacendosi

ad una prospettiva poggiante sulla antropologia culturale spiega dunque il meccanismo che ci sarebbe dietro tale deculturazione. La deculturazione, che condanna gli stati non solo alla miseria ma alla perdita di ogni speranza, si aggraverebbe a causa della terapia adottata per porvi rimedio: la politica di sviluppo e la modernizzazione. In questo senso gli stati occidentali che aiutano gli altri tramite i loro doni (tecnica, economia, denaro) non farebbero altro che aggravare la loro situazione come d'altronde farebbero questi stessi stati chiedendo tali aiuti. Diversamente da altre prospettive – come ad esempio quella dello sviluppo durevole – Latouche non crede dunque che il problema del Terzo mondo sia quello di non aver saputo interpretare al meglio il modello di sviluppo occidentale, ma proprio quello di avere aderito (senza oltretutto avere spesso la possibilità di incarnarlo) a questo modello. Dopo aver ricordato come un guerriero della Papuasia o una contadina indocinese non possano non dirsi occidentali, l'autore però, complica il discorso spiegando come, se da un lato l'occidentalizzazione si impone come processo mondiale con sempre maggiore forza, dall'altra non è possibile ridurre totalmente l'uomo al modello tecnoeconomico. In altri termini, forse ponendo le basi per le considerazioni finali miranti a fondare la possibilità di una nuova società, Latouche da un lato denuncia il processo dall'altra spiega che l'individualismo in sé contraddice l'idea di società e che l'uomo non può essere ridotto ad una dimensione meramente materiale essendo invece egli influenzato dalla cultura di origine, dalle tradizioni, insomma dalla società nella quale è quello che è. Certo, il processo di deculturazione che, proprio per il suo individualismo, si basa sulla distruzione di ogni legame (e di ogni cultura) trasforma sempre di più ogni valore in merce quantificando i rapporti tra gli uomini. Ma ancora, benché il processo stia trionfando, non sarebbe giunto a compimento e, aggiunge significativamente l'autore, non è detto che si compia perfettamente. Il filosofo scrive anche che il termine “acculturazione” designa in sé una reazione positiva all'urto interculturale e spiega il concetto asserendo che, se due culture si incontrano e i dati culturali reciprocamente scambiati non ledono l'identità delle due culture, si può dire che l'acculturazione è riuscita. Laddove invece una delle due culture venga invasa dai dati dell'altra, si deve parlare di aggressione. Se l'aggressione è anche fisica, prosegue il filosofo, si ha inoltre la scomparsa o il genocidio. Se l'aggressione è solo culturale avremmo invece un genocidio culturale, cioè un etnocidio che sarebbe lo stadio supremo della deculturazione. L'introduzione dei valori occidentali sarebbe la base della deculturazione e potrebbe essere vista come una vera e propria “conversione”. L'autore spiega come l'occidentalizzazione intesa come deculturazione sia avvenuta inizialmente grazie ad una apparente e relativa base comune e non soltanto a causa dello scambio economico necessitato dal bisogno reciproco. L'autore rileva come le società tradizionali con le loro pratiche religiose e culturali davano un senso alla morte e al dolore, al contrario dell'Occidente che avrebbe sacralizzato la vita in senso quantitativo relegando la morte alla insensatezza. Da qua sarebbero sorte tutte le tecniche che mirano a rendere la vita sempre più lunga ma che inevitabilmente non solo non giungono alla immortalità ma non determinano una qualità della vita migliore. Anzi tale allungamento che nasconderebbe l'incapacità dell'uomo di vivere il presente e sarebbe il sostituto della immortalità dell'anima, non farebbe che allungare infinitamente l'angoscia. In ogni caso, questo è il concetto che l'autore vuole sottolineare, anche nelle società dove non si dà alla vita un valore quantitativo e dove la morte ha ancora la sua aura sacrale, il progetto di vivere una vita più lunga e più sana, essendo comunque in sé naturale, non può essere rifiutato. Per questo esso sarebbe stato alla fine accettato anche dalle culture che avevano una concezione diversa. Il fatto è che tale progetto, lungi da essere innocuo, è radicale e la lotta della vita per la sola vita implica secondo Latouche l'abbandono di ogni idea o pratica atta a includere nel senso dell'esistenza la morte e il dolore. Ciò indebolirebbe inevitabilmente la cultura, relegata sempre più al folclore in un processo che va di pari passo con l'abbandono nelle società tradizionali della guerra (foriera di morte e sostituita con la pace bianca). Benché in realtà la morte, anche quella violenta, non sia stata eliminata, lo spettacolo del suo sradicamento immaginario e l'inizio della sua realizzazione sarebbero sufficienti per impressionare e intrappolare le società non occidentali. Il mondo per loro diventerebbe così disincantato senza che la vita prolungata ritrovi pienezza e senso. Pertanto, a parere dell'autore vi sarebbe nell'umanismo-universalismo occidentale

una tragica verità: l'affermazione che i valori dell'Occidente, essendo naturali, sono quelli di tutti gli uomini, diviene vera nei fatti senza che tali valori siano più naturali. Secondo tale ottica non sopravvive nessuna società che non si adegui a questi valori e in tale fatto l'Occidente troverebbe la riprova della sua verità: i valori che ha esportato sono più naturali perché, quando non ci sono, le società decadono. Gli occidentali di conseguenza possono asserire di aver portato alle società conquistate la loro stessa, profonda verità. Gli antropologi che notano come il calcolo utilitario fosse parte anche delle comunità primitive, scrive Latouche, fornisco all'etnocidio un alibi concreto. Il mezzo di questa conversione non sarebbe la violenza esplicita ma, come si diceva, il dono tramite il quale l'Occidente troverebbe il potere e il prestigio forieri della vera destrutturazione culturale. Perciò le società assalite "fisicamente" possono opporsi e mai rinunceranno alla loro identità, ma, spiega Latouche, se l'estraneo fa loro un dono, esse si presentano disarmate di fronte alla perdita di sé. Non si rinuncia infatti alla medicina che allunga alla vita o al cibo, all'oggetto magico che seduce e dal quale si può trarre prestigio. In tutte le società gli occidentali sarebbero divenuti creditori di un debito inestinguibile e ciò avrebbe dato loro potere; così il neocolonialismo, con l'assistenza tecnica e il dono umanitario, avrebbe contribuito alla deculturazione più delle guerre coloniali. Gli ecomomisti, "ragionando come bottegai", avrebbero sbagliato ad attribuire il sottosviluppo al prelevamento delle ricchezze. Le aggressioni militari sarebbero infatti inconvenienti spettacolari – ma secondari – nel dramma cosmico della dinamica della società. La dedizione dei costruttori di imperi, l'abnegazione dei medici senza frontiere, la convinzione dei fratelli di tutti gli uomini, l'amore dei missionari, la competenza solidale dei tecnici, l'ardore internazionalista, la generosità dei rivoluzionari di professione per Latouche, lungi dal porre un freno alla deculturazione, sarebbero invece gli autentici protagonisti della deculturazione. In altre parole, l'autore crede che i valori occidentali, proprio perché si presentano come universali, nel loro avanzare distruggono le culture autoctone che, non potendo nei fatti opporsi a questa universalità (peraltro sostenuta dalla tecnica), sono indotte a rinunciare alla loro cultura. Di fronte a questa "valanga di buona volontà" che ferisce a morte l'immaginario che faceva del proprio mondo il mondo tout court, secondo Latouche, non è possibile mantenere l'identità. D'altronde, se ogni comunità per esistere ed essere sicura di sé attribuiva al suo mondo il privilegio di essere la miglior forma di organizzazione (cosa che non escludeva il rispetto per l'Altro), di fronte all'Occidente invincibile anche questa finzione svanirebbe. L'Occidente, inoltre, dando continuamente senza accettare nulla, scrive Latouche, rimane "fuori tiro". Quando vuole, prende, ma senza mai riconoscere alcun debito o lezione. Così le società tradizionali girano a vuoto e il senso del nulla che le corrode non è acculturazione (ma deculturazione). Ciò appare logico rispetto alle premesse poste: l'acculturazione c'è se c'è un paritario scambio reciproco: in questo caso non c'è alcuna possibilità di scambio perché l'Occidente dona i suoi valori e le sue tecniche "superiori" senza prendere nulla (se non le materie prime secondo una logica predatoria). La presenza dell'Occidente produrrebbe un senso di vuoto colmato dallo stesso Occidente, senza violenza fisica e, almeno apparentemente, senza spoliazione, sfruttamento. I popoli succubi di questo processo, non avendo più occhi per vedersi, parole per dirsi, braccia per agire, adottano i valori dell'Altro, si dicono con la parola dell'Altro, agiscono con le sue braccia. Il disincanto prodotto è, commenta Latouche, da prendere alla lettera e, quando il senso è sparito, la società non occidentale si scopre in una nudità "insensata e miserabile". Votata alla mortalità infantile, a una speranza di vita irrigoria, rosa dai parassiti, le restano, osserva l'autore, tecniche di vita arcaiche che generano un PNL pro capite infimo. Dunque non solo l'occidentalizzazione produce una perdita d'identità, ma non mantiene le promesse di sviluppo (quando le mantiene almeno parzialmente determina comunque il vuoto di cui si è detto). La società "colonizzata" giungerebbe ad un livello di deculturazione tale da vedere nei propri riti nient'altro che proliferazioni mostruose originate dalla miseria e dall'oscurantismo (la cultura diventa così simbolo di regresso o come si è detto è relegata al folclore). Sottoposta ai criteri dell'ONU, scrive l'autore, tale società è vinta e riconosce di esserlo richiedendo con forza di essere riconosciuta tra le meno avanzate per ottenere altri "doni" e diritti e divenire buona solo per la mendacità internazionale. Tutto ciò prima che le sue strutture produttive siano polverizzate dalla

concorrenza straniera, prima del saccheggio. Il sottosviluppo, questa “condanna occidentale”, coinciderebbe con tale giudizio dell’Occidente sull’Altro decretato miserabile prima ancora di esserlo e che lo diviene perché giudicato irrevocabilmente così. Tale essenza sarebbe stata celata dalle contingenze storiche, dalla diversità delle reazioni. Eppure per l’autore siffatte dinamiche si esprimerebbero dovunque allo stesso modo appalesandosi tramite segni inequivocabili quali ad esempio la tristezza nello sguardo o la prostrazione del corpo. Interi popoli di atleti spendenti, denuncia Latouche, sono corrosi dal vizio e dall’alcolismo sempre che non diventino più occidentali degli occidentali. Quest’ultimo aspetto è messo in luce dal filosofo camerunense M. Towa secondo cui l’unico modo che i non occidentali hanno di non farsi colonizzare, è assimilare la differenza che li divide dagli europei nella convinzione che, se si è uguali all’Altro, l’Altro non può colonizzarti. Secondo questa prospettiva l’occidentalizzazione nella sua essenza (economicizzazione) è possibile e genererebbe la ricchezza che promette come dimostrerebbero i nuovi paesi industriali. Il sottosviluppo sarebbe dunque frutto della sfortuna, dell’incapacità e della perversità (cioè frutto dell’incapacità dei popoli “colonizzati” di farsi colonizzare di più). In questo scenario, spiega Latouche, la macchina occidentale si insinua come modello atto a far uscire fuori dal sottosviluppo. Tuttavia l’inserimento dell’economico nella cultura non permetterebbe di essere così ottimisti. Gli aztechi, ricorda l’autore, credevano che il sole si nutrisse del sangue delle vittime sacrificate e avevano ragione nel senso che la società aveva bisogno di riti per esistere. Allo stesso modo la macchina occidentale avrebbe bisogno del suo contingente di vittime. Latouche, riferendosi implicitamente alla caratteristica essenziale del processo tecnoeconomico (creazione infinita di mezzi che diventa l’unico fine), crede che tali sacrifici non siano determinati come un tempo soltanto dal processo di accumulazione illimitata, ma da un processo che, andando al di là di ogni limite, distrugge ogni legame sociale. Tale distruzione del sociale tramite l’economicizzazione sarebbe necessario allo stesso funzionamento della macchina. Non si tratta soltanto di rubare le ricchezze limitate per portarle altrove impoverendo gli stati che ne erano possessori, ma, molto di più, di distruggere da dentro questi stessi stati ingenerando una dinamica che li porta ad essere, loro stessi, desiderosi di un sempre maggiore intervento esterno.

III. 2. I tre processi dello sradicamento: industrializzazione, urbanizzazione, nazionalitarismo. Riferendosi ai paesi del Terzo mondo Latouche spiega come accettando la visione dell’Altro si accolga anche l’azione da lui concepita. Questo significa che i paesi sottosviluppati accettano di buon grado la strategia dello sviluppo dando luogo, secondo Latouche, ad una autocolonizzazione intesa come il prolungamento della colonizzazione. Si tratterebbe ora di distruggere attivamente quanto già era stato polverizzato con la perdita di senso determinata dall’ingerenza occidentale. L’esperto che non ha cultura sarebbe l’agente per eccellenza del compimento dello sviluppo che s’impose come un destino. Per i tecnici che governano le strategie dello sviluppo, lo sviluppo non sarebbe compatibile con le tradizioni e la cultura autoctone. Ciò determina per l’autore che si scardini la filosofia, la religione, il modo di pensare, la psicologia dei popoli sottosviluppati, che si operi una disorganizzazione sociale, che si provochi l’infelicità e la scontentezza e che si sviluppino i desideri al di là di ciò che è possibile. La sofferenza e la destabilizzazione sarebbero pertanto il prezzo per lo sviluppo economico. Coerentemente, R. Barre afferma che “l’ineguaglianza del reddito è fonte di insoddisfazione e quindi fonte di progresso umano”. Lo sradicamento necessario allo sviluppo sarebbe implicato da tre processi che esso stesso avrebbe contribuito a creare: industrializzazione, urbanizzazione, nazionalitarismo – elementi tipici dello sviluppo. L’industrializzazione, asserisce Latouche, è indispensabile per chi voglia perseguire lo sviluppo ma comporta la perdita dell’artigianato e delle comunità rurali che non sono solo mezzi neutri per produrre beni di consumo, ma espressione dei miti fondatori delle società. Il mimetismo tecnologico sarebbe il prodotto inevitabile dell’industrializzazione. Così la standardizzazione s’imporrebbe sotto la pressione del mercato mondiale o per scelta e la disciplina dei gesti di lavoro sarebbe messa in opera dalla macchina. I ritmi, i modi, le finalità della vita risulterebbero sconvolti dalla ragione industriale che si appaleserebbe quale sostituzione di abitudini di consumo distruggendo i prodotti e

le usanze tradizionali in modo irreversibile. La logica della fabbrica s’impone, scrive Latouche, nei laboratori, negli uffici e nella vita privata. E, benché l’industrializzazione strisciante nei mezzi e nei risultati immediati sia diversa, il fine sarebbe identico. Se in Occidente la società vive a spese dell’industria, commenta l’autore, le imprese del Terzo mondo, quando non falliscono devastando il paesaggio, sopravvivono a spese della società. Latouche collega tali fallimenti al fatto che la società tecnica non è una macchina che si acquista pronta per l’uso. Infatti, commenta il filosofo, perché questa macchina funzioni, sono indispensabili gli uomini, le loro credenze, tradizioni, competenze. La scorciatoia meramente tecnologica dunque sarebbe un’illusione poiché il sistema tecnico non sarebbe solo la macchina, ma l’insieme dei rapporti tra gli uomini, gli utensili e l’ambiente che si esplica nel processo di produzione e di consumo. In altre parole, nel sistema tecnico tutto dev’essere connesso e concentrato e ogni falla può risultare fatale al funzionamento. Da qui, per Latouche, gli infiniti fallimenti. E se le falte sono colmate dall’artigianato tradizionale e dall’attività informale, la normalizzazione intesa come l’inserimento di queste stesse realtà nel processo di sviluppo industriale, invece che tutelare nella loro specificità tali piccole e produttive realtà, comporterebbe la piena industrializzazione che realizza nuovamente lo sviluppo: il bello, il buono, il bene della modernità. Tale processo diffuso e spontaneo diverrebbe pertanto a posteriori un’altra strategia di sviluppo. Il passaggio dalla etnoindustrializzazione difensiva all’economia aggressiva e universalmente competitiva che si realizzerebbe articolando Terzo mondo *off-shore* ed economie locali, sarebbe però arduo. Infatti, come si diceva, la normalizzazione della dinamica sociale tenderebbe ad annientare il legame sociale introducendo fermenti distruttivi ed erodendo il fondamento del sociale della creatività interna. Così, benché conosca un certo successo, tale industrializzazione secondo Latouche sarebbe minacciata dal mimetismo deculturizzante. In altri termini, le uniche realtà che funzionano sarebbero fagocitate dalle strategie di sviluppo sulla base dell’imitazione delle realtà industriali occidentali e internazionali. Questo processo determinerebbe la deculturazione della società attraverso l’imposizione (e l’autoimposizione basata sulla mimesi) dell’intera società. Analizzando l’atro fattore che caratterizza lo sviluppo, Latouche ricorda come sin dall’antichità sono esistite grandi città, ma anche come l’urbanizzazione sia un’evoluzione dell’industrializzazione. Lo sviluppo demografico, il sistema politico, l’economia, le catastrofi naturali, il sistema educativo e le telecomunicazioni avrebbero contribuito ad accelerare questo processo. Il filosofo nota come se da un lato, dove la ricchezza lo permette le città vivono dalle città a mo’ di parassiti, l’urbanizzazione si sviluppa anche quando la ricchezza è assente e l’amministrazione è la principale industria del paese. L’indipendenza politica ottenuta da vari paesi dopo la decolonizzazione accentuerebbe la burocratizzazione come appunto sarebbe accaduto con la burocrazia coloniale che aveva fondato varie città di comando. Latouche rileva anche che tale processo non determina un miglioramento di vita della popolazione del Terzo mondo che, invece di essere integrata positivamente nelle città, è destinata a vivere nelle periferie selvagge a causa della crisi della stessa società e della perdita d’identità culturale. Tale processo, per il filosofo, aggrava lo sradicamento rompendo il nesso con la campagna e rompendo, a causa dell’acquisizione di modelli urbanistici transnazionali, il vecchio rapporto con lo spazio. La deculturazione sarebbe aggravata inoltre dalla struttura delle bidonvilles e delle periferie dove non vi sono dei centri che possano orientare l’individuo, dove tutto appare disordinato e inadatto a qualsiasi tipo di educazione. Chi nasce in questo “spazio-spazzatura” non solo è tagliato fuori dal centro della “polis”, ma anche quando, oltrepassando ogni ostacolo, giunge nei luoghi simbolici del potere ne esperisce solo gli aspetti più sradicanti senza poter attivamente partecipare alla vita sociale della città. Le bidonvilles, estremo apice negativo delle periferie, secondo Latouche, trasferirebbero lo sradicamento e la derelizione delle periferie occidentali su scala più larga. Non avendo acqua, elettricità e strade asfaltate tali città non hanno, a parere dell’autore, un’esistenza legale e, se non fosse stato per i suoi abitanti non del tutto deculturati che ne hanno fatto un laboratorio per una nuova socialità, sarebbero state degli inferni viventi. L’industrializzazione – e dunque l’urbanizzazione – è accaduta in primo luogo in Occidente, ma qua, osserva Latouche, i contadini stabilitisi in città o emigrati non avrebbero provato un gran rimpianto ad abbandonare la loro cultura ammaliati dal miraggio della

città e da una vita realmente più agiata. Per molti di loro l'America rappresentò un vero miracolo. Ancora di più, la comodità si sarebbe insinuata nelle campagne importandovi le norme del comfort moderno anonime, uniformi, asettiche e determinando la fine delle culture. A volte le culture sarebbero state abbandonate, altre volte distrutte dallo stato accentratore o dalla concorrenza. A parere di Latouche, le vittime di tale processo in Occidente sarebbero state relativamente poche e non avrebbero fatto sentire la loro voce – sarebbe così passata l'idea secondo cui lo sviluppo è il positivo sostituto della cultura. In altre parole in Occidente l'identità culturale sarebbe stata sostituita abbastanza facilmente dal PNL pro capite e dall'accesso massiccio al consumo. Tale fenomeno avrebbe fatto sembrare la cultura quale sinonimo di arretratezza, di ritardo. Per quanto concerne invece le realtà del Terzo modo, nel tempo si sarebbe visto che, contrariamente alle aspettative, l'industrializzazione, pur distruggendo le culture di questi paesi, non forniva automaticamente una risposta ai problemi dell'esistenza sociale. Progressivamente lo sviluppo non sarebbe stato capace di canalizzare le energie e i desideri sostituendo così il ruolo della cultura – come sembra invece essere accaduto, ma solo in un certo senso e con i limiti indicati, in Occidente. Latouche scrive che per far fronte a questo fallimento si è pensato allora di far coesistere residui di cultura con l'industrializzazione dando luogo a numerose esperienze di autenticità, negritudine, arabicità, islamizzazione e, conclude l'autore, quando la cultura industriale non ha ridotto tali residui a mero incantamento, sono nati contrasti degenerati in esplosioni violente come nel caso del genocidio khmer. Prima di analizzare l'ultimo fattore connesso allo sviluppo (il nazionalitarismo) Latouche descrive la situazione che lo determina. Egli asserisce che l'ordine statale nazionale, impostosi in alcuni paesi europei, gradualmente si è diffuso come forma esclusiva del politico su scala mondiale. Una volta diffusosi, tale modello avrebbe trovato riscontro negli organismi internazionali (Società delle Nazioni e dopo ONU) che avrebbero riconosciuto le comunità solo sotto questa forma giuridica. Da questo momento, scrive Latouche, ogni gruppo che avesse una certa identità si sarebbe battuto per essere riconosciuto come stato-nazione. Dopo la decolonizzazione, ricorda l'autore, sono sorti tutta una serie di stati artificiali dove i governanti, andando contro la cultura del popolo, avrebbero prodotto una identità astratta. L'Occidente avrebbe infatti avuto un grande successo nell'esportare gli strumenti di potere, cioè le tecniche di "abbruttimento collettivo". Qualsiasi capo del Terzo mondo, commenta Latouche, ha imparato ad usare gli altoparlanti, la tv, i giornali (e i giornalisti), le armi nonché le parole come socialismo e rivoluzione, ma ciò non sarebbe andato di pari passo con la promozione dei valori di emancipazione democratica, di libertà di ricerca, di libero esame. Se il nazionalitarismo è efficace nel suscitare lotte fraticide o per conquistare "pezzi di deserto", fallisce, a parere di Latouche, nel dare un senso a un progetto autonomo collettivo. Infatti fuori dall'Occidente lo Stato non coincide, secondo l'autore, con la società perché invece tende a corromperla o a distruggerla. Di conseguenza, il disincanto nazionale trasformerebbe la società del Terzo mondo in una società del vuoto. Privati della loro cultura, i popoli indipendenti non si riconoscerebbero nelle strutture del nuovo stato. I governanti di questi stati, come si diceva, cercherebbero di imitare le strutture di governo occidentali o di imporre da soli nuove forme di governo dando luogo, per Latouche, a delle bizzarre caricature che suscitano l'ironia dei colti e degli europei. Spesso questi fallimenti determinano che i governanti si affidino agli esperti occidentali, i quali porterebbero a termine i loro compiti tecnici senza però sapere nulla della realtà locale. Perciò, ricorda l'autore in guisa di esempio, l'Africa occidentale subsahariana ha importato, cosa giudicata assurda considerato il contesto, buona parte delle istituzioni francesi. L'Europa per Latouche si sarebbe espansa basandosi sul legame sociale insieme astratto e realista. L'Europa cioè avrebbe trovato una identità nell'appropriarsi di un progetto universale fondato sul contratto sociale e sui diritti dell'uomo che naturalmente riguardano tutti gli uomini. In altri termini per espandersi gli stati nazionali europei si sono basati sulla concezione universalistica. In questo modo non solo hanno fondato la loro pretesa civilizzatrice ma hanno fornito a tutti gli stati un modello al quale ispirarsi ingenerando una dinamica per la quale avrebbero potuto proliferare soltanto gli stati che avessero introiettato tale modello. L'ascesa dei burocrati ("agenti funzionali", tecnici, universali) sarebbe la manifestazione di questa astrazione. La burocratizzazione, insieme

alla tecnocratizzazione dell'economia, avrebbe quindi contribuito allo sradicamento delle società tradizionali. I tre processi descritti avrebbero causato la decivilizzazione del Terzo mondo sconvolgendo i valori e il senso di vivere delle popolazioni, come pure i rapporti tra gli individui e i rapporti di questi col mondo – sempre più astratti, meccanici, funzionali. La promessa dell'Occidente (ricchezze e fratellanza) sarebbe pertanto divenuta indigenza, sradicamento, abbandono definitivo.

III. 3. L'universalità negativa: modernizzazione, sviluppo, fisima del “ritardo”. Secondo Latouche l'interiorizzazione della visione occidentale ha generato la necessità dello sviluppo. Si tratterebbe di una occidentalizzazione pianificata cominciata con l'illuminismo prima che la stessa parola occidentalizzazione fosse di moda. Essa in origine avrebbe avuto il nome di modernizzazione, termine che, come spiegato estesamente nella *Megamacchina*, avrebbe il suo fondamento nel concetto di progresso, il quale starebbe alla base anche dello stesso sviluppo. Specialmente dopo la decolonizzazione, l'occidentalizzazione si dipana tramite il processo imitativo che però a suo avviso ha esiti fallimentari. Infatti i paesi sottosviluppati modernizzatisi imitando gli stati occidentali, provocherebbero una sorta di reazione negli stessi paesi sviluppati che accelererebbero sulla via dello sviluppo in un processo infinito implicante quello che Latouche definisce il “male del ritardo”: ogni nazione si sente sempre in ritardo rispetto alle altre e rispetto al progresso. Il fallimento dunque non è determinato soltanto dal fatto che molti stati non riescono a stare al passo degli stati più ricchi e organizzati, ma dal concetto stesso di progresso che, ingenerando una dinamica infinita, determina l'idea di un permanente ritardo. Uno dei paesi maggiormente coinvolti in questo fenomeno è per Latouche la Russia dove, a partire da Pietro il Grande (taglio dei capelli, costumi occidentali e morte per i trasgressori) per proseguire con Stalin e con Gorbaciov, si avrebbe avuto come costante finalità, appunto quella di modernizzare, spesso in modo coattivo e generatore di sterminio, lo Stato (centralizzazione, urbanizzazione, industrializzazione, pianificazione, sviluppo). Lo sradicamento sarebbe stato in questo caso del tutto pianificato. L'Occidente non ha invaso la Russia, scrive Latouche, ma questa si è autoconquistata creando un tipo umano senza legami col suolo, gli dei, la natura. In altri termini, ponendosi sulla scia di Ernst Nolte, secondo Latouche, la fine del mondo rurale – manifestatasi in Francia lentamente – sarebbe stata attuata nei paesi sovietici precipitosamente con una violenza mai vista. Anche l'impero ottomano sarebbe stato colto dall'ossessione del ritardo intraprendendo la modernizzazione della Turchia dal secolo XVIII. Kemal Atatürk avrebbe così attuato una modernizzazione accelerata come quella russa tramite un programma di deculturazione radicale che toccava ogni ambito. Tale “grottesco terrorismo dell’élite” sul popolo, scrive Latouche, sarebbe però destinato a finire in un vicolo cieco. Se per sopravvivere bisogna modernizzarsi, infatti, il prezzo è l'autodistruzione. Soprattutto i paesi che hanno lottato per l'indipendenza e per l'identità, spiega Latouche, avrebbero appunto usato le armi del nemico per distruggere questa stessa identità nel nome della produzione (e dell'assimilazione di un modello “culturale” ed economico estrinseco). Pertanto solo i paesi che, rifiutando il processo mimetico, hanno difeso la loro identità, avrebbero saputo affrontare la modernizzazione, benché tale soluzione, conclude Latouche, non abbia eliminato l'ostacolo ma soltanto preservato momentaneamente tali paesi. Come si diceva, il processo mimetico implicato dal progresso non riguarda solo i paesi sottosviluppati perché anche l'Occidente è ossessionato dal ritardo (implicato dall'idea di progresso) e persegue infinitamente lo sviluppo. Perciò scrive Latouche la Francia sarà ossessionata dal ritardo rispetto agli inglesi, poi gli inglesi rispetto ai Paesi Bassi e la Germania rispetto a tutto il mondo. Il ritardo sarebbe quindi onnipresente come realtà e come minaccia ad ogni livello: ogni nazione e ogni individuo sono continuamente costretti a razionalizzare la propria vita in vista di un impossibile, definitivo superamento dell'Altro benché non si possa pensare alla gioia ingenua e sana di una vittoria perché assaporarla significherebbe fermarsi, rinunciare alla lotta (cioè al progresso e allo sviluppo, al benessere, alla felicità intesa in senso “occidentale”). La necessità della corsa condurrebbe solo alla sopravvivenza e genererebbe un'angoscia infinita causata dal fatto stesso che non c'è termine alla corsa. Tutto ciò che si crea, continua Latouche, è

imitato dagli altri, ma si cerca di farlo meglio, a meno costo, in maggiore quantità. Tale gioco morboso però sarebbe agli antipodi rispetto all'umanità fraterna che l'Occidente celebra nel suo universalismo umanista essendo la felicità che propone soltanto il "perverso godimento del sadomasochista" e la sua universalità "quella dei cimiteri". In conclusione, per Latouche la singolarità della occidentalizzazione dipende dalla specificità dell'Occidente inteso come cultura-anticultura. Ciò significa che, se le altre forme di imperialismo svuotano la cultura ma al suo posto ne pongono un'altra, l'Occidente deculturalizza gli Stati che fagocita e sulle macerie lascia soltanto il vuoto. Anche per questo, l'Occidente è la sola cultura che si sia veramente mondializzata con una forza, una profondità e una velocità inaudite, ma anche, scrive Latouche, la sola "cultura" dominante che non sa assimilare né gli allogenici né i suoi stessi membri (se non a prezzo di reificarli). La ragione del paradosso, argomentata in questo paragrafo, è la sua universalità negativa che universalizza solo la perdita di senso.

IV.1. La crisi della modernità come progetto sociale e il fallimento dell'industrializzazione/occidentalizzazione. Latouche nota come le lacerazioni del mondo contemporaneo siano impressionanti soprattutto se si considera che l'idea di unità dell'umanità è sempre più inscritta nel nostro immaginario. Essa d'altronde sarebbe giustificata dall'esistenza effettiva di un modello transnazionale che uniforma la vita dovunque. Eppure tale modello avrebbe in sé le ragioni del suo fallimento. L'Occidente infatti, come abbiamo detto, si espande, ma non esporta una vera cultura (se non quella basata sull'individualismo che in quanto tale è anticulturale). Il modello occidentale d'altronde troverebbe comunque difficoltà ad essere assimilato completamente. Non solo, l'Occidente non sarebbe stato in grado di formare veramente la vita degli uomini e le resistenze delle periferie deculturate sarebbe sempre più evidente. Il fatto è che la parola cultura è polisemantica e, sembra dire Latouche, l'Occidente ha vinto solo se intendiamo la sua universalizzazione come acquisizione da parte degli altri popoli della cultura occidentale. Tuttavia, l'abbiamo già detto, questa è una cultura-anticultura, non esporta un senso ma la sua assenza. In altri termini, l'occidentalizzazione per Latouche, più che essere una cultura in senso pieno, è soprattutto una mastodontica messa in scena economica mondiale che starebbe per fallire perché da un lato la base della cultura – l'economia – non sembra funzionare come dovrebbe e d'altra parte perché il sistema stesso che porta il progetto si sta per decomporre. In altri termini, lo sviluppo non sarebbe un modello generalizzabile, ma uno strumento di dominio del mondo la cui dinamica cresce di continuo determinando sempre nuove rotture nella infrastruttura. La crisi dell'occidentalizzazione sarebbe una crisi "culturale": più l'Occidente esporta la sua "cultura" più la cultura entra in crisi. L'universalizzazione dell'atteggiamento egemonico, invece che produrre ordine, avrebbe ingenerato il caos, cioè la guerra di tutti contro tutti. In un certo senso, l'occidentalizzazione non sarebbe che il rivestimento culturale dell'industrializzazione e l'occidentalizzazione del Terzo mondo una deculturazione. Il vicolo cieco industriale condurrebbe al vicolo cieco sociale e i due fallimenti ne formerebbero uno solo: il rigetto dell'occidentalizzazione. Secondo Latouche, indipendentemente dalle idee di ognuno, è l'esperienza a dire che l'industrializzazione ha un ruolo distruttivo sulle società tradizionali. Il giudizio dipenderà poi dalle scelte filosofiche. Se ad esempio si pensa che l'industrializzazione non sia altro che l'integrazione del processo tecnico funzionale all'accrescimento del lavoro, lo sviluppo come industrializzazione massiccia sarà visto come una tappa necessaria di una società orientata a migliorare la vita dei suoi membri. Secondo tale prospettiva i suoi aspetti positivi saranno necessariamente superiori ai negativi e i guasti cagionati dalla deculturazione saranno compensati dai vantaggi materiali dello sviluppo economico. Secondo tale visione la tecnica è un puro mezzo che rende possibile un crescente dominio dell'uomo sulla natura. Definire la tecnica come neutrale e universale e interpretarla secondo parametri evoluzionistici, conduce però a intendere il sottosviluppo come rifiuto dell'utilizzazione dei mezzi per uscire dallo stesso sottosviluppo. Secondo l'autore è impossibile contestare veramente tale posizione se non se ne mettono in discussione i fondamenti. Chi crede in questa idea pensa che l'industrializzazione, pur implicando

una deculturazione, riempia il vuoto creato con una cultura appunto della industrializzazione che sarebbe la cultura degli altri paesi industrializzati. La scommessa sarebbe quella dell'occidentalizzazione della società (e non solo quella della industrializzazione). Tale scommessa si baserebbe sull'idea che l'Occidente sia una cultura, ma superiore alle altre. Tuttavia, come Latouche ha già scritto, ciò che l'Occidente propone alle altre culture è un'identità nazionale assurda e un'appartenenza manchevole a una comunità universale. Secondo il filosofo la nazione non avrebbe senso in una comunità universale nel senso che le nazioni create dall'Occidente non corrispondono ad alcuna costruzione locale (ma sono solo una costruzione artificiale). La comunità universale d'altronde sarebbe fallace perché l'uomo che ne fa parte è svuotato da ogni contenuto e definito uomo solo in relazione alla quantità di ricchezze disponibili. L'uomo che abita tali realtà artificiali non sarebbe cioè pienamente cittadino del mondo perché il suffragio avverrebbe secondo il censo, né d'altra parte sarebbe membro di un clan perché questi sarebbero stati annientati, né sarebbe cittadino di un vero stato perché la politica degli stati sorti dalla decolonizzazione si radicherebbe sul mimetismo generalizzato. L'uomo di queste realtà per Latouche è da un lato occidentalizzato per i suoi desideri e per il fascino che i modelli occidentali hanno su di lui, d'altra parte è considerato un accattone per la sua realtà concreta, per lo sradicamento, per la vita miserabile. Se l'industrializzazione non innalza ai livelli di consumo occidentali (e non dà una "cultura"), secondo Latouche, è però vincente nell'urbanizzazione, nella terziarizzazione e nella burocratizzazione della pseudosocietà. L'occidentalizzazione delle élites, il loro inserimento nella cultura internazionale "fondata sull'etnocidio", riuscirebbe spesso in modo caricaturale e al prezzo della marginalizzazione dei popoli. In ogni caso, l'autore ribadisce come l'industrializzazione forsennata sia destinata al fallimento e asserisce anche che, in caso di vittoria, in virtù delle conseguenze che implica, darebbe luogo a un fallimento ancora più profondo. Si può discutere sulle eccezioni, scrive Latouche, ma il fatto che vengano definite col termine "miracolo" darebbe il senso del generale fallimento dell'industrializzazione incapace di sopprimere il sottosviluppo come realtà planetaria. Se si crede che si possa curare il male con il male, cioè il fallimento dell'industrializzazione con l'industrializzazione, il fallimento dell'occidentalizzazione secondo Latouche è pressoché innegabile. Per l'autore si deve dunque riflettere sulla necessità dei fallimenti ed esisterebbe un'ampia letteratura in grado di deplorare le terapie proposte, spesso contradditorie e incapaci di risolvere il problema. Infatti, per Latouche, una volta vagliate le varie soluzioni, gli specialisti, sconfortati, non possono che rifugiarsi in un empirismo e in un pragmatismo modesti. Senza mettere in questione lo sviluppo, secondo il filosofo, appare quasi impossibile sfuggire al totalitarismo della tecnica (intendendo la parola totalitarismo, aggiungiamo, non necessariamente contradditoria rispetto all'espressione democrazia occidentale). Visto che i rapporti tra le culture sono stati ridotti ai risultati economici, scrive lo studioso, risulta naturale risolvere il problema del sottosviluppo solo con mezzi tecnici. Crescerà dunque sempre la necessità di nuovi tecnici perché ogni fallimento sarà visto come un problema tecnico, foriero di nuovi progressi tecnici. Il marxismo, piegandosi a questa riduzione, avrebbe pensato di affrontare il sottosviluppo con la "cura da cavallo" della rivoluzione affidata a specialisti e divenuta una questione tecnica. Un dosaggio di industrializzazione pianificata e di nazionalizzazione pareva, scrive Latouche, la panacea per guarire il Terzo Mondo. Il fallimento delle teorie liberali e di quelle marxiste sarebbero appunto la conseguenza dell'approccio meramente tecnico. D'altra parte Latouche è dell'idea che per un singolo paese un decollo economico e lo sviluppo non siano impossibili, ma, affinché ciò accada, sarebbe necessario un quadro di valori in cui la tecnica abbia senso nonché il superamento della mancanza di autodinamismo. Aprendo uno spiraglio, l'autore rileva però che, se il capitalismo distrugge le strutture del Terzo mondo, allo stesso tempo resterebbe qualche sopravvivenza e, d'altronde, le condizioni sociali e psicologiche del funzionamento dell'accumulazione capitalistica sarebbero lontane dall'essere realizzate. Una politica d'intervento massiccio dello stato finalizzato a stimolare l'investimento e a conquistare i mercati (Giappone, Messico, Brasile) potrebbe far passare un paese dallo stato di vittima dell'imperialismo a quello di subimperialismo benché il processo possa scontrarsi con la storia e quantunque tale soluzione non sia generalizzabile (né invero,

secondo quanto asserito in precedenza, esattamente auspicabile visto che sia in questo saggio che in altre opere l'autore non si augura che i paesi sottosviluppati si sviluppino secondo i criteri occidentali ma che trovino un'altra forma di "crescita" compatibile con il rispetto della cultura originaria, dell'ambiente e del senso limite). Parlando dell'intervento dello stato nell'economia il filosofo cita nuovamente l'Unione Sovietica dove lo sviluppo pianificato avrebbe permesso di perseguire l'accumulazione senza bisogno di un incentivo esterno e dove, data la coincidenza tra macchina politica e macchina economica, i rapporti economici asimmetrici non sembravano indispensabili alla riproduzione del capitale controllato dalla burocrazia. Nel tempo, a parere dell'autore, sarebbe stato più facile vendere al Terzo mondo tale modello piuttosto che quello liberale. Esso infatti beneficiava dell'etichetta "socialismo" che sembrava implicare l'assenza di tutti i mali dell'imperialismo e approfittava della preferenza delle classi dirigenti per la burocrazia nonché della diffidenza delle società tradizionali per il liberalismo. Tuttavia, come già accennato, per Latouche la generalizzazione di questo modello avrebbe incontrato degli ostacoli, inoltre il problema della dominazione, cuore della dialettica sviluppo/sottosviluppo, a detta dell'autore, non poteva essere risolto da questa soluzione tecnica come da quella liberale. In altre parole, non basta certo l'aver acquisito i modi della dominazione occidentale per superare la stessa dinamica della dominazione e dell'autodominazione. Gli stati sovietici sarebbero così entrati in concorrenza con quelli capitalisti e lo stesso sviluppo delle tecnologie sarebbe stato mimetico. Infatti riprendere modelli tecnologici già esistenti è stato, secondo l'autore, più facile che crearli e l'imitazione è stata giustificata anche dal ritardo dei paesi socialisti rispetto a quelli capitalisti. D'altra parte secondo il filosofo una generalizzazione di questo modello tecnico come di quello liberale avrebbe causato una estrema diminuzione delle riserve e un aumento esponenziale dell'inquinamento; e, anche laddove il sottosviluppo fosse stato eliminato, sarebbe comunque restata aperta la questione del dominio sul mondo. Secondo Latouche gli squilibri materiali e politico-economici sarebbero dovuti soprattutto ad un uso incontrollato dei grandi poteri tecnici, a una volontà di potenza illimitata dei gruppi padroni del monopolio dei mezzi e al sistema industriale e commerciale (I. Sachs). Il modello sovietico dunque non risolvendo questi problemi sarebbe stato una variante di quello occidentale più che un'alternativa. Inoltre per Latouche il problema dello sviluppo è quello di garantire un determinato status in un universo che cambia continuamente e che come sappiamo è caratterizzato dalla "sindrome del ritardo". Ciò implica che lo sviluppo è legato alla macchina e dunque intrinsecamente all'Occidente. Solo la macchina infatti permette di colmare, benché in modo necessariamente effimero, il ritardo. Lo sviluppo è divenuto un problema mondiale quando il mondo si è occidentalizzato e occidentalizzandosi si è industrializzato. Latouche nota dunque come il modello dell'economia autocentrata non risolve il problema del dominio perché non esclude il mimetismo. Il fatto che non lo escluda implica a sua volta che gli stati socialisti, accettando il modello occidentale (benché nella forma dell'auto-occidentalizzazione), non possano prescindere dalla lotta della concorrenza che ha immancabilmente a che fare col dominio. Ciò a sua volta determina che l'industrializzazione (indefinita, alle prese con la concorrenza e perennemente in gara) non elimini necessariamente la povertà (come infatti è accaduto nei paesi del Terzo mondo e nell'URSS). Secondo Latouche si possono trovare così paesi sottosviluppati industrializzati e con un alto livello di tecnologia ma difficilmente essi hanno sconfitto la fame e la miseria. La risposta occidentale è come sappiamo quella secondo cui essi non si sono saputi adeguare completamente al modello occidentale sviluppandosi coerentemente, cosa che segnerebbe la loro inferiorità. In verità l'ingiustizia e la miseria che la tecnica, lungi dall'eliminare paradossalmente alimenta, sarebbero inevitabili perché fungerebbero da stimolo a produrre sempre di più e ad alimentare la dinamica infinita che abbiamo descritto perennemente. Non si tratterebbe soltanto di un processo che si possa interpretare coi criteri economicistici del marxismo o del liberismo: si tratterebbe infatti di una dinamica simbolica e "culturale": la macchina funziona solo sottopressione, è la pressione dello sviluppo altrui o la rappresentazione della minaccia del fallimento che induce, insieme ai fattori storici e meramente tecnici, a rinnovare costantemente i meccanismi sradicanti della macchina. Il fallimento dell'altro è dunque, secondo questa esegesi, pressoché funzionale al sistema. La

perestroika e la glasnost dimostrerebbero come su questo punto l'Est faccia parte dell'Occidente essendo stati questi due fenomeni una forma di occidentalizzazione (cioè, nell'ottica di Latouche, una forma di mimesi che non avrebbe fatto altro che reiterare il processo descritto). Per lo studioso quando la società civile, spesso in nome della stessa occidentalizzazione, è negata, il legame sociale è retto col terrore di massa o è retto, evidentemente, dando agli individui un surrogato della cultura e della socialità che si identifica col benavere. Tuttavia nel Terzo mondo il totalitarismo non sarebbe stato sufficiente a garantire un benessere minimo né a impedire la più atroce anarchia. Per quanto riguarda l'industrializzazione come si diceva essa non sarebbe all'origine della destrutturazione di tutte le società del Terzo mondo perché una industrializzazione sarebbe inconcepibile senza un'occidentalizzazione preliminare. In altri termini per Latouche lo sviluppo presuppone la colonizzazione delle menti realizzata dalla forza bruta (colonizzazione), dalla forza simbolica (fascinazione nel caso di Atatürk) o entrambe (Egitto). Il fallimento dell'industrializzazione causerebbe però quello dell'occidentalizzazione poiché la partecipazione concreta alla cultura occidentale presuppone, scrive il filosofo, un diritto di entrata di 10000 dollari a testa. Il fallimento dell'occidentalizzazione implicherebbe, a sua volta, quello dell'industrializzazione anche se non è necessario per ogni paese del Terzo mondo, ma pare, scrive Latouche, lo sia per l'insieme. Secondo lo studioso, qualora i due processi di occidentalizzazione e di industrializzazione avessero successo, determinerebbero l'inserimento dei paesi arrivati al pieno sviluppo nella corsa per la dominazione; il fallimento produrrebbe invece l'inclusione delle sole élites nella modernità dell'Occidente e la marginalizzazione delle masse. Il filosofo asserisce comunque che la modernità intesa come progetto sociale è in crisi e tale crisi comprometterebbe ancora maggiormente il successo dell'occidentalizzazione mondiale.

IV. 2. La formazione dell'ordine nazionale-statale, la nozione di “nazionalità economica” e la sua crisi. Latouche nota come la macchina, essenza dell'Occidente, ha funzionato nonostante le sue contraddizioni all'interno di un ordine prettamente politico. Tale ordine è quello basato sullo Stato-nazione. La società occidentale sarebbe stata dunque edificata su questo concetto politico – e parimenti astratto – fortemente radicato nel nostro immaginario. Il filosofo crede che fino a che l'Occidente fondato sul concetto di Stato-nazione ha garantito il tessuto sociale, esso è stato una cultura e anche una civiltà. Nella misura in cui tale tessuto è stato spezzato, l'Occidente ha segato il ramo su cui esso stesso poggiava. Il filosofo va alle origini della formazione di tale ordine per comprendere le motivazioni della sua crisi. Egli ricorda come i secoli del Medioevo, definiti gotici dai Lumi, poggiassero su una grande unità culturale che però non aveva come fondamento un principio politico ma altri fattori quali la cristianità, la lingua latina dei chierici, la doppia figura del Papato e dell'Impero. Solo successivamente, rievocando il pensiero dei classici, gli umanisti avrebbero dato alle élites che li sostenevano gli strumenti simbolici affinché potessero fondare un ordine propriamente politico tramite il principio già anticipato dello Stato Nazione. Tale ordine nazionale-statale è, osserva il filosofo, parimenti internazionale-statale. È cioè un ordine internazionale che si fonda sullo Stato-nazione il quale politicamente non è succube a nessuno. Tale ordine ha fondato i criteri di legittimità politica nel senso che dopo la sua formazione e la progressiva formazione dei suoi organismi internazionali, nessuno Stato che non fosse organizzato secondo i criteri dello Stato-nazione e che non avesse aderito alla associazione internazionale degli Stati, avrebbe potuto avere un riconoscimento e una vera sovranità. Anzi tali Stati dovevano essere scoperti, conquistati e civilizzati. E, sebbene ci vollero secoli per passare dal trattato di Westfalia all'ONU, le basi del sistema sarebbero state perspicue sin dall'origine come dimostrerebbero Grozio, Pufendorf, Francisco de Vitoria e Francisco Suárez. Se ciò appare noto, meno chiaro risulta il nesso tra l'ordine nazionale-statale (occidentale) e la macchina tecnoeconomica. Tale nesso risulterà coerente con il concetto di nazionalità economica. Per Latouche era chiaro sin dall'inizio come lo Stato nazione avesse a che vedere con l'economia. Gli stessi mercantilisti avrebbero notato questo nesso proponendo delle politiche economiche. Ma ciò non avrebbe avuto a che fare con la constatazione della consistenza economica dello Stato-nazione. I liberali dal canto loro, sulla base

di considerazioni economiche, arrivarono sino a negare la consistenza dello Stato-nazione. E benché lo Stato-nazione abbia imposto la sua presenza né i politologi né gli economisti avrebbero indagato adeguatamente il nesso tra il legame sociale e i meccanismi economici. Eppure quella che Latouche definisce la “farsa della decolonizzazione” che ha portato alla formazione di vari Stati-nazione privi di una consistenza economica avrebbe rilevato per contrasto l’importanza di tale nesso. Lo studioso propone una serie di distinzioni: la sovranità economica è il fine dello Stato-nazione ma si tratterebbe di un’idea metaforica dal contenuto poco rigoroso. Al contrario, la nazionalità economica è un concetto coerente che però, scrive Latouche, “trae la sua pertinenza soltanto da un’analisi storica” essendo legato alla crescita e allo sviluppo economico. Tuttavia tale concetto rigoroso più solido di quello di indipendenza appare metaforico dal punto di vista politico e, scrive Latouche, si cercherebbe di trasferire sul piano economico gli attributi che gli sono legati a livello politico. Soprattutto la sovranità che ha come contenuto centrale l’indipendenza. In altre parole, nel concetto economico di nazionalità economica viene incluso quello di sovranità politica, cioè di indipendenza. Ma per Latouche il fatto che la nazionalità economica comporti necessariamente la sovranità e dunque una reale indipendenza, un potere effettivo su ogni altra entità economica interna (presupposto del potere esterno), non è automatico, anzi per certi versi è contradditorio. Infatti la società a suo avviso non può avere (se non in uno stato totalitario) il pieno potere degli agenti economici perché ciò implicherebbe la negazione della società civile. E poiché lo Stato nazione non ha questa sovranità interna non ha neppure quella esterna. Con ciò l’autore non vuol dire che lo stato nazione è succube delle altre potenze dal punto di vista economico, ma che non ha potere sulle entità private, soprattutto su quelle internazionali. In altri termini, egli considera la nazionalità economica come una circostanza storica e non come una costruzione giuridica che “possa godere di un persistenza o di una trasposizione artificiale”. La nazione economica non si riduce l’economia pubblica, cioè il fattore economico (mercato, capitale) della nazione non coincide esattamente con quello politico (Stato). E, se in alcune circostanze la società civile può orientare il profitto dello stato e viceversa lo stato può orientare l’economia, i due fattori non coincidono naturalmente (ma appunto occasionalmente grazie ad un intervento). Latouche ricorda come l’idea di uno stato che abbia una sovranità esterna basata sulla sovranità interna (autorità sui membri della nazione), è uno degli attributi immaginari della nazionalità economica. Di conseguenza la nazione economica generata dalla storia prima del 1970 non sarebbe mai stata uno Stato-nazione economico. Se, come asseriscono i giuristi, la sovranità politica ha origine nella nazione (sovranità nazionale), ha come titolare lo Stato che ha organi identificabili; la nazionalità economica invece ha sì la fonte nella nazione, ma, spiega Latouche, gli organi di questa non ne sarebbero mai stati “i titolari esclusivi” (cioè tale nazionalità trascende di per sé gli organi dello Stato). L’esistenza della nazionalità economica sarebbe pertanto in grande misura mitica (e per questo, per Latouche, più interessante). Solo con F. Perroux, ricorda l’autore, abbiamo una definizione di nazionalità economica: “Dal punto di vita economico la nazione è un gruppo di aziende e di famiglie protette da un centro che detiene il monopolio del potere pubblico, vale a dire lo Stato. Tra le singole parti si stabiliscono rapporti particolari che le rendono complementari” (cfr. *Le capitalisme*, 1962). La definizione armonizzerebbe contingenza e volontarismo e avvalorerebbe l’idea secondo la quale gli Stati-nazione, vincenti tra il XVI e il XIX secolo, furono degli insiemi di fattori economici dinamici, relativamente interdipendenti, protetti dallo Stato. Secondo Latouche il concetto di nazionalità economica si esprime massimamente nelle principali economie occidentali tra gli anni ‘50 e ‘80, periodo nel quale sarebbe non a caso sorto il modello invidiato nel Terzo mondo, quello delle economie nazionali sviluppate. Tali rispettabili stati, scrive Latouche, hanno un territorio riconosciuto, una indipendenza giuridica e una economia nazionale contraddistinta da una forte interdipendenza tra i settori economici della nazione. L’integrazione economica dello Stato-nazione può essere misurata, a parere del filosofo, seguendo il metodo di W. Leontief secondo cui più la matrice degli *inputs* nazionali è nera (più i coefficienti sono presenti ed elevati) più l’economia nazionale ha consistenza; più tale matrice è bianca (vuota) più l’economia è estroversa. L’estroversione tipica dei paesi del Terzo mondo, scrive Latouche citando Samir Amin,

indicherebbe la dipendenza economica, caratteristica dei paesi sottosviluppati che subirebbero gli effetti di dominazione da parte delle economie del Centro. Per Samir Amin la presenza del tessuto industriale sarebbe il segnale che indica la nazionalità economica a sua volta infrastruttura dell'indipendenza politica. Sembra dunque che Latouche, dopo aver negato la naturalità della coincidenza tra il fattore politico e quello economico, constati la sua contingente, cioè artificiale, realizzazione in Occidente negli anni dello sviluppo. Tale modello non solo sarebbe stato invidiato dal Terzo mondo, ma sarebbe stato altresì oggetto di nostalgia da parte dei cittadini. Prosperità economica, indipendenza politica, prestigio culturale sembrano andare di pari passo con la nazionalità economica così concepita, ma, precisa Latouche ancora una volta, è bene notare la discrasia tra lo sviluppo della nazionalità economica e quello della nazione politica. Che questo nesso non sia scontato e che ottenere uno non implichi avere anche l'altro lo dimostrano le nazioni del Terzo mondo che spesso ottengono lo status di Stato-nazione ma non per questo nei fatti sono delle "nazioni economiche". Come d'altronde è dimostrato dalla decadenza degli stati nazione (nazionalità politica) che risale secondo Arendt la guerra del 1914. Dopo aver rilevato il nesso paradossale tra la nazionalità economica e quella politica, Latouche tramite un complesso ragionamento nota però come la nazionalità economica (e dunque lo sviluppo) siano intrinsecamente legati alla nazione. Ciò significa che lo sviluppo, come abbiamo rilevato più volte, è sorto in Occidente nell'alveo dello Stato nazione (che come sappiamo fu sin dall'inizio un ordine internazionale o comunque europeo). L'aspirazione allo sviluppo dei paesi del Terzo mondo sarebbe quella di accedere alla nazionalità economica e costituirebbe il nucleo della richiesta di un nuovo ordine economico internazionale. L'autore dunque rileva come lo sfascio di questo ordine implicato dai meccanismi che abbiamo già descritto implica anche il fallimento dello sviluppo che si esplica nel territorio dello Stato e grazie al potere dello Stato perché, se lo sviluppo era connesso alla nazione, morendo essa nella sua vitalità politica, ne risente in qualche modo anche lo sviluppo. Infine Latouche ribadisce il concetto secondo cui la nazionalità economica si comprende nel quadro dello sviluppo che può essere soltanto nazionale. Il fatto che le economie, a causa delle dinamiche descritte, si siano aperte, determina la fine dell'era dello sviluppo e della nazionalità economica. Si tratta della perdita dell'indipendenza intesa come "interdipendenza, integrazione e autocentraggio", cioè della fine la fine dello Stato-nazione quale entità sovrana, principio della vita economica. La società tecnica, della quale l'economia è la caratteristica più evidente, sarebbe così entrata anch'essa in una crisi profonda. Infatti, prosegue il filosofo, nell'epoca della deterritorializzazione dell'economia ogni politica di nazionalismo economico perde senso. Latouche ricorda come il capitale sia per essenza internazionale e come il mercato mondiale, che si esprime in modo embrionale dal secolo XII, ne realizzi il concetto riuscendo dopo otto secoli a cancellare l'iscrizione territoriale delle strutture produttive. Non si tratterebbe solo della circolazione internazionale delle merci e della finanza perché la stessa produzione e il lavoro si frazionano e si redistribuiscono per l'intero pianeta. E se i segni della potenza delle imprese transnazionali sulle nazioni possono essere discussi, scrive Latouche, essi sono in genere riconosciuti per quanto concerne i loro valori medi e la tendenza. Nel decenni '70-'80, ricorda l'autore riportando l'analisi del CEREM, le 866 multinazionali controllavano il 76% della produzione manifatturiera mondiale. Secondo l'ONU, l'FMI e la rivista «Fortune» il rapporto tra le più grandi imprese plurinazionali e il prodotto lordo mondiale avrebbe subito una variazione in percentuale che avrebbe portato le prime 200 imprese a passare da 19,2 a 22,6. Le grandi multinazionali negli anni '80 avrebbero avuto entrate e numero di occupati sempre maggiori e, conclude lo studioso, si sarebbe determinata una grande differenza di ricchezza e di potenza tra i membri delle imprese e i cittadini della maggior parte degli Stati. La deterritorializzazione tuttavia non si riudrebbe alla crescita delle multinazionali. Anche le delocalizzazioni e le altre ristrutturazioni industriali obbedirebbero infatti sempre meno a strategie nazionali e si andrebbe verso la mondializzazione delle poste in gioco economiche. Alla transnazionalizzazione del sistema produttivo e finanziario, oltre agli investimenti stranieri diretti e a quelli in portafoglio, scrive Latouche, concorrono le *joint-ventures*, le vendite di fabbriche pronte all'uso, i contratti di licenza, di ripartizione concordata della produzione, di subappalto

internazionale. Anche altri fenomeni, quali la fine del mondo contadino e la mondializzazione delle telecomunicazioni, avvantaggerebbero inoltre la rottura dei legami tra l'economia e il territorio e la disintegrazione del tessuto industriale polverizzerebbe la solidarietà nazionale ampliando la distanza tra la media statistica e la dispersione reale dei livelli e dei modi di vita. In questo scenario la regolazione tenderebbe a perdere ogni consistenza e la crisi dello Stato-provvidenza coinciderebbe con il crollo dello Stato, con la fine dell'economia autocentrata.

IV. 3. Deterritorializzazione e transculturazione: verso il superamento dell'Ordine nazionale statale. La deterritorializzazione per Latouche ha effetti politici e culturali e i fenomeni autonomi di transculturazione non solo hanno una conseguenza economica, ma, anch'essi, contribuiscono ad accelerare la crisi della nazionalità economica. L'autore ritiene che la transnazionalizzazione delle imprese e l'estroversione generalizzata delle economie privino la realtà nazionale di gran parte della sua sostanza come dimostrerebbero i drammi delle nazioni sottosviluppate. Così la dichiarazione della "Carta dei diritti e dei doveri economici degli stati" secondo cui "le multinazionali non devono intervenire negli affari interni dei paesi in cui operano" sarebbe un'ingenuità. Il fatto che il pil della maggioranza degli stati del Sud sia inferiore alle entrate delle imprese, li renderebbe fragili, anche se essi non sarebbero le sole vittime della dinamica descritta. Latouche accusa le multinazionali di cercare sempre il profitto e di destabilizzare – anche involontariamente – i poteri stabiliti ingenerando nuovi rapporti di subordinazione a proprio vantaggio. La stessa tecnica, d'altronde, determinerebbe zone immediatamente transazionali demolendo il triangolo economia-spazio-potere che, come abbiamo rilevato, era il presupposto dello sviluppo nazionale. Per Latouche la spoliticizzazione dei cittadini, la sostituzione delle istituzioni politiche degli organi amministrativi svuotano lo Stato-nazione nella sua sostanza. Per quanto concerne la cultura le cose sarebbero ancora più complesse. Piuttosto che di transculturazione ciò che risulta a prima vista, scrive Latouche, è un imperialismo culturale anglosassone. Il fatto che i centri culturali siano quasi tutti in Occidente e l'industrializzazione della cultura determinerebbero un monopolio dei paesi del Nord. Inoltre la ricchezza dei patrimoni culturali del Nord, acquisiti dai vecchi Stati-nazionali anche grazie al saccheggio della cultura mondiale, segnerebbe l'invasione culturale del Sud da parte del Nord e, nel Nord, l'invasione dei paesi europei da parte degli Usa. L'uso dell'inglese come lingua di comunicazione mondiale donerebbe all'impero una certa realtà. Tuttavia, secondo Latouche, non si assisterebbe tanto a una acculturazione a valori universali ma, anche in questo caso, a una deculturazione finanche dei vecchi stati industrializzati dove il nazionalismo è superato dalla transnazionalizzazione. Ciò evidentemente significa che, benché sia visibile un impero occidentale, non sia facile riconoscerne un centro essendo esso stesso in qualche modo influenzato dalla transnazionalizzazione (che anzi, da quanto scritto in precedenza, si appalesa come la necessaria conseguenza dello stesso sviluppo tecnico). Secondo Latouche nell'impero transnazionale i mezzi informatici e tecnologici rendono la mondializzazione immediata, la standardizzazione dei prodotti culturali, delle mode, delle norme sfuggirebbero al radicamento e il flusso di informazioni transnazionali informerebbero i desideri, la mentalità e i modi di vivere dei loro fruitori. Il risultato sarebbe la perdita dell'identità culturale, perdita che contribuirebbe a destabilizzare l'identità nazionale sul piano politico ed economico. A parere di Latouche resterebbe soltanto una forma di soggezione culturale rispetto ad una cultura che appare e che è straniera. Tale alienazione, benché condivisa diversamente, sarebbe divenuta universale e i fermenti di decomposizione toccherebbero tutti. Il dramma della modernità, deduce il filosofo, è dunque l'impoverimento culturale risultante dalla standardizzazione e dal riassorbimento dei messaggi nella tecnicizzazione dei mezzi di comunicazione di massa nonché il vuoto della pretesa cultura della tecnica; cosicché avrebbe ragione J. Ellul quando scrive che oggi con i meravigliosi mezzi di diffusione "si diffonde una cultura di cui nel migliore dei casi si può dire che è un'assenza di cultura e prodotta a caso" (cfr. *Le système technicien*). La mentalità individualistica che come sappiamo distrugge il tessuto sociale sarebbe irresistibile e apparirebbe come liberazione poiché, scrive Latouche, in effetti, emancipa da ogni vincolo e apre a possibilità immense – solo a spese delle solidarietà, trama della collettività.

Sebbene si parli di ordine occidentale, a parere dell'autore, la deterritorializzazione più che l'ordine ingenererebbe così il caos. Infatti se nelle zone dove crescono imprese, impianti industriali o commerciali regnerebbe una relativa prosperità (società di consumo che un sostituisce lo Stato Provvidenza), dove tutto ciò non c'è o è fallito, regnerebbero invece la miseria, la povertà, l'assenza di solidarietà. Secondo l'autore in questo mondo a macchia di leopardo la politica viene meno paradossalmente nella misura in cui si rafforzano la burocrazia e l'amministrazione e la polizia acquista una progressiva autonomia. Tali strutture non sarebbero autonome poiché gli stati nazione darebbero esecuzione a decreti emanati "altrove e in nessun luogo", mentre la violenza, il terrorismo, l'insicurezza si estenderebbero alle porte dei ricchi. In altre parole, le isole di prosperità si chiuderebbero in bunkers ai quali si avrebbe accesso soltanto tramite codici sempre più perfezionati. Latouche ricorda come mafie, gangs e milizie private affareggino sotto gli occhi impotenti o complici dei poteri pubblici alla stregua di quanto avviene nell'America Latina dove l'esistenza e il mantenimento del legame sociale sarebbero sempre stati incerti. Benché l'autore ribadisca che la crisi dello Stato-nazionale coincida con la crisi della civiltà, asserisce tuttavia anche che tale crollo non lascia un vuoto totale. Infatti, a meno che non dia luogo ad una esplosione definitiva generata dai suoi stessi terribili mezzi, il caos lascerebbe aperte delle alternative. Il filosofo ritiene cioè che dove l'occidentalizzazione non ha trovato la sua sede e le resistenze sono state più vive, dove i limiti sono stati più evidenti, là si profila la possibilità di un mondo nuovo o almeno la "formazione di una parziale ricomposizione sociale".

V. 1. Residui che emergono dal fallimento dell'occidentalizzazione inaugurando una nuova via. Secondo Latouche il fallimento della macchina tecno-economica segna il declino dell'Occidente come civiltà. Oltre al sottosviluppo e alla crisi dello stato nazionale, il crollo sarebbe causato dalle resistenze delle società diverse e dalla loro capacità di vivere differentemente nonché dall'attitudine a trasformare in senso originale i rapporti introdotti dalla modernità. Per l'autore tali resistenze non starebbero a significare la fine del mondo ma soltanto la caduta dell'Occidente, cioè di una società e non della società in quanto tale. Il fatto che l'Occidente non possa più soddisfare le sue promesse di abbondanza, favorirebbe la resistenza culturale all'Occidente stesso. Emergerebbero così dal sottofondo antichi residui che potrebbero essere in grado di inaugurare una via alternativa. Ciò secondo Latouche sarebbe vero specialmente nell'Africa nera dove, anche quando per necessità è stata imitata la magia dei bianchi (la tecnica), si sono comunque in vari casi conservati i valori tradizionali. E se molti in questo doppio gioco di tecnica e cultura tradizionale hanno perduto l'anima, asserisce Latouche, altri hanno invece autenticamente resistito integrando a volte la stessa modernità nel pensiero magico tradizionale. Se le indipendenze hanno sostituito al potere bianco l'autocolonizzazione, il fallimento di questi stati avrebbe creato spazi di libertà, quantunque il fallimento della modernizzazione abbia altresì nutrito reazioni e svegliato "nuovi demoni". La chance che questi popoli hanno sarebbe comunque data dalla crisi dell'Occidente. L'Occidente, come abbiamo visto, per l'autore si identifica con la macchina tecnoeconomica che vivrebbe solo nella distruzione delle culture che domina; in questo senso esso sarebbe un'anticultura e sarebbe autofago. La dinamica delle società moderne sarebbe infatti caratterizzata da una fuga in avanti perpetua che crea l'illusione dell'equilibrio cementando un insieme in continua trasformazione. Come abbiamo notato l'Occidente fallisce tra l'altro perché non sa colmare con una vera cultura il vuoto che produce e, benché il benessere materiale possa essere qualcosa, non può bastare, a parere del filosofo, a fomentare una identità sociale che non può basarsi soltanto su punti di riferimento quantitativi che fungano da sistemi di senso. Il fallimento dell'occidentalizzazione nel Terzo mondo potrebbe essere visto sia come un ritorno al caos e alla barbarie che come una resistenza e un desiderio di ricomposizione della socialità – la prima lettura non escluderebbe l'altra e molti segni sarebbero gli stessi. In effetti, scrive il filosofo, nessun occidentale che si rechi in un paese dove l'indipendenza e l'autocolonizzazione hanno prodotto un contesto in cui tutto decade nell'apatia, potrebbe esimersi dall'avere nostalgia della colonizzazione quando tutto funzionava bene, ma si basava sullo sfruttamento e sulla ingiustizia che invero non sarebbero scomparsi ma che si

sarebbero aggravati in uno scenario caratterizzato spesso da dittature sanguinarie operanti in stati dove non funziona più niente. Opponendosi ancora una volta ad una prospettiva ingenuamente emancipativa, Latouche ritiene che risolvere i problemi creati in Africa dall'Europa interessi solo ai bianchi in preda alla cattiva coscienza, alla volontà di potenza o in preda al disagio. Gli africani, anche le élites, avrebbero altre preoccupazioni a noi in buona misura estranee. Lo studioso ricorda ancora come molti nostalgici siano contenti di questo insuccesso e denuncino l'abbandono da parte dell'Occidente delle sue responsabilità coloniali giustificando così l'ordine coloniale, cioè la necessità, nell'interesse degli stessi indigeni, di un ritorno in forze. Per il filosofo tuttavia il fallimento degli stati del Terzo mondo non è in sé dei popoli sottosviluppati, ma dello stesso Occidente, della sua pretesa all'universalità. La base della tragedia che caratterizza contesti postcoloniali sarebbe data dalla deculturazione in quanto, se l'autoctono non è ancora un occidentale, è stato pur sempre deculturato e la responsabilità è dell'Occidente (d'altra parte la responsabilità è dell'Occidente anche quando l'occidentalizzazione avviene e si rivolta contro l'Europa stessa luogo di nascita dell'"Occidente"). Così, scrive Latouche, privati della loro memoria collettiva, delle loro élites, distrutti o assimilati, i popoli del Terzo mondo continuerebbero a vivere seguendo norme estranee alla modernità e praticando riti di cui non ricordano più l'origine e il senso; eppure, viene ancora sottolineato, ci sarebbero segni di resistenza, sopravvivenza e persistenza che si concretizzerebbero nella creazione di forme sintetiche, di stravolgimenti, di controculture. E non si tratterebbe di "stracci per coprire la nudità", ma della testimonianza della persistenza delle ragioni del mondo irriducibili alla metafisica occidentale. I riti sincretici per Latouche sono infatti credenze vive in piena espansione nelle quali riti cristiani e fattori moderni si coagulano in un fondo di valori ancestrali: il kimbangismo si diffonde nello Zaire, il vudù attesta la sopravvivenza dei miti africani dopo secoli di brutale deculturazione (sradicamento, schiavitù, persecuzione del clero cattolico). I sacerdoti dei culti nago, babalaos e yawalorisos, registra Latouche, ingannano i persecutori assimilando certi santi cristiani alle loro divinità per celebrare i culti neri sotto la coltre dei culti bianchi. Viceversa il kimbangismo congolese influenzerebbe il culto cristiano e l'organizzazione della chiesa con i culti neri. Grazie a queste nuove rappresentazioni, le identità culturali riemergerebbero al di là degli spazi etnici anche nelle zone urbanizzate – luogo di maturazione di autentiche controculture in grado di ricostruire il tessuto sociale e di inventare nuove basi di legittimazione. L'autoorganizzazione farebbe fronte ai problemi quotidiani che lo Stato non risolverebbe quali ad esempio la raccolta dei rifiuti, la sepoltura dei morti, gli allacciamenti clandestini alle reti d'acqua trovando spesso soluzioni alternative mai pensate dalle istituzioni pubbliche: gli stracciaroli del Cairo, ricorda Latouche, guadagnano denaro trattando i rifiuti, cosa che non sarebbe riuscita al potere pubblico e alle fabbriche europee. Sono perciò sorte tre officine per il trattamento dei rifiuti che coprono il loro costo vendendo il concime prodotto dai rifiuti stessi, cosa che, se fosse stata attuata dalle imprese straniere, scrive il filosofo, avrebbe aggravato l'indebitamento del paese. Dal fallimento delle politiche pubbliche improntate al mimetismo emergerebbe una economia informale che, imperniata su una logica tradizionale diversa dal capitalismo, assicurererebbe più della sopravvivenza sulla base del bricolage. L'ingegnosità si fonderebbe con l'astuzia e risolverebbe i problemi concreti del Terzo mondo. Tali alternative sarebbero possibili perché basate su un modello di consumo diverso che contrasterebbe l'uniformazione garantendo la varietà e con questa la qualità dei prodotti (e garantendo lavoro). Così gli uomini degli strati popolari africani, asiatici e latinoamericani non si vestirebbero, non si pettinerebbero come i bianchi, non userebbero i loro stessi oggetti, non abiterebbero allo stesso modo e non impiegherebbero il tempo come loro, non mangerebbero come loro. Secondo Latouche la grande industria non sarebbe riuscita finora a dominare questi blocchi e le città del Terzo mondo, oltre ad essere dei miraggi per contadini rovinati, sarebbero anche dei miracoli, dei luoghi in cui, contro ogni attesa, si vive. Il discorso sui movimenti centrati sull'identità, tra i quali il fondamentalismo islamico, sarebbe invece diverso perché secondo Latouche questi fenomeni si baserebbero sul fallimento della modernizzazione degli stati da cui sarebbero sorti. Infatti le masse che appoggiano tali movimenti, scrive l'autore, un tempo erano nasseriane o baathiste, riponevano

cioè la loro fiducia nel modernismo (sintesi tra l'eredità araba e la modernità). Il fallimento di questa soluzione avrebbe generato il fanatismo che misurerebbe la profondità della delusione. Secondo Latouche si trattarebbe di un tentativo ambiguo di conciliazione dell'industrializzazione e della tecnica con il Corano, cioè di una modernizzazione senza modernità. Tale sconvolgimento sarebbe problematico perché le società interessate non avrebbero mai fatto della religione l'unico principio della identificazione sociale. La *umma*, rammenta lo studioso, era solo un punto di riferimento unificatore immaginario per società complesse formato da complicati intrecci storici e la *sharia* non sarebbe mai stata legge civile. L'epoca della Persia, quando i poeti cantavano l'amore e il vino, sarebbe inoltre agli antipodi rispetto alla rivoluzione degli ayatollah. In altri termini, paradossalmente, la deculturazione offrirebbe insperate condizioni per una rinascita religiosa che però, ci permettiamo di esplicitare, sfocerebbe spesso nel fanatismo. Per Latouche infatti l'individualismo in questi casi dà senso al progetto di ricomposizione del corpo sociale sulla sola base del legame religioso astratto annullando ogni altra iscrizione territoriale (comprese le altre pratiche religiose). In altri termini, venendo a mancare il tessuto sociale, gli individui trovano nella religione una forma di coagulazione sociale. Pertanto l'universalismo occidentale si troverebbe ad essere combattuto da un universalismo altrettanto forte che sarebbe una reazione contro di lui. Non si trattarebbe dunque, scrive Latouche, di una strada diversa: l'antioccidentalismo di questa tendenza è più esibita che profonda essendo il funzionamento totalitario della religione una perversione della modernità più che un'alternativa. Siffatto antioccidentalismo da un lato rifiuterebbe la metafisica materialistica occidentale, ma dall'altra avrebbe bisogno di conservare la base materiale e la tecnica. Tale sovvertimento determinerebbe comunque sull'occidentalizzazione effetti corrosivi che, secondo Latouche, potrebbero portare a forme molto inquietanti dal punto di vista dei valori universalistici occidentali. Analizzando nuovamente le altre forme di resistenza al modello occidentale, l'autore scrive che non c'è nulla di definitivo e che, se è improbabile il ritorno del colonialismo alla vecchia maniera, allo stesso modo non è certo (benché non sia escluso) che tali resistenze possano dare vita a un nuovo modello perché molte memorie collettive sarebbero scomparse e i rituali rimasti ad esse connesse non avrebbero più significato. In questo senso egli scrive che nelle "riserve" ufficiali (o di fatto) i popoli "protetti" dagli occidentali sono costretti a limitarsi alla tutela della loro specie rifiutando d'altra parte l'assimilazione (ma non riuscendo a proporre una via alternativa). Latouche fa l'esempio degli abitanti dell'isola di Pasqua che hanno visto la loro terra invasa dal bestiame straniero, che hanno perso la cultura originaria e che, quando vogliono uscire dal loro territorio circondato da "filo spinato", devono chiedere il permesso alla marina cilena. Spariti i ricordi, ogni ambizione o speranza, scrive il filosofo riferendosi a questi aborigeni, della differenza non resta che il principio ostentato, il quale fa rimpiangere a molti che l'Occidente non abbia realizzato del tutto il genocidio avviato. Gli occidentali d'altronde leggerebbero i successi dell'economia informale come bricolages folcloristici paragonabili alle performances delle tecniche d'avanguardia. La società riconvertita delle bidonvilles sarebbe altresì ostacolata dallo sfruttamento, dal subappalto, da tanti conflitti e sarebbe minacciata di morte dall'insalubrità, dall'inquinamento, dalla crescita demografica incontrollata. Per Latouche i segni di resistenza indicano l'alba di un altro progetto solo nella misura in cui i segni del declino dell'Occidente segnalano preliminarmente un crepuscolo. È dunque tale crepuscolo che fa aumentare la speranza e per questo in precedenza il filosofo aveva asserito che in questo caso i segni del tramonto coincidono con i barbagli dell'alba. La speranza è alimentata dall'idea secondo la quale lo sviluppo off-shore della tecnopoli transazionale non può perpetuare la finzione della mondializzazione (perché, l'abbiamo detto, l'universalizzazione dell'Occidente è in sé paradossale). Il Terzo mondo, divenuto Quarto, tuttavia, dando l'illusione che il processo di universalizzazione non abbia limiti, si sarebbe integrato sempre più nella civiltà mondiale, cioè occidentale, in un passaggio irreversibile. Nonostante la nostalgia per il mondo antico, un ritorno puro sarebbe dunque impossibile; d'altronde, scrive Latouche, i popoli autoctoni sarebbero molto meno convinti degli occidentali che un ritorno non sia auspicabile e possibile. Ma non sempre, commenta il filosofo, l'auspicabile è possibile e spesso è pregno di secondi fini sospetti. In ogni caso, prosegue Latouche,

il rinnegamento del passato è meno auspicabile e meno necessario di quanto pensino i bianchi. Ora che gli eredi delle antiche tradizioni sono morti, le nuove generazioni sarebbero pronte ad affrontare la sfida della modernità, ma allo stesso tempo non vorrebbero perdere i loro riferimenti culturali tradizionali facendosi schiacciare dalle irreversibili evoluzioni tecno-economiche. Nella derelizione delle bidonvilles si diffonderebbe così una straordinaria vitalità. Si tratta, spiega Latouche, della ricostruzione di una società umana tramite lo stravolgimento e il recupero degli oggetti e delle forze della modernità partendo dai valori e dai legami tradizionali. Pertanto una sintesi tra le due eredità si starebbe realizzando nella vita concreta all'insaputa dei teorici. Tale fusione che per l'autore potrebbe originare una vera postmodernità si starebbe faticosamente insinuando nell'ordine mondiale in crisi. Se da un lato Latouche ravvisa come la creazione di nuove prospettive non sia né facile né necessaria, dall'altra nota come la possibilità che questo mutamento di orientamento avvenga è proporzionale al fallimento dell'occidentalizzazione e alla capacità dei popoli interessati di saper recuperare i loro valori senza degenerare in un sterile nostalgismo. La prospettiva dell'autore è dunque la seguente: gli stati sottosviluppati potranno risollevarsi non imitando lo sviluppo occidentale (e chiedendo alle organizzazioni mondiali aiuti e riconoscimenti di legittimità) ma partendo dalla rivalutazione dell'economia informale e locale nonché dalla cultura autoctona e dalla tradizione.

V. 2. Essenza e declino dell'economia formale. Secondo Latouche si dovette aspettare fino al 1973 perché gli economisti si rendessero conto che gli abitanti dei paesi del Terzo mondo che restano ai margini dell'economia formale e del progresso ufficiale dedicandosi ad isolate attività nella campagna e a lavori di recupero, non sono necessariamente condannati alla morte o alla coatta assimilazione. L'autore spiega come in passato si credesse che questi non potessero vivere con la loro economia informale e che la loro unica alternativa fosse o quella di riuscire a integrarsi nelle dinamiche della industrializzazione (spesso endogene o caratterizzate dalla mimesi) o tornare nei campi cercando di adeguare le loro tecniche ai canoni imposti dalla tecnicizzazione. Successivamente si sarebbe compreso che chi non veniva integrato, lungi dal morire, sopravviveva senza chiedere nulla allo Stato e, scrive l'autore, se all'inizio si cercò di boicottare (tramite la concorrenza o il divieto) tali forme di resistenze al progresso, successivamente si cercò di favorirle anche perché tra il 50 e l'80% degli individui si guadagnava da vivere tramite questi lavori marginali e non era più possibile non constatare l'importanza della produzione di un settore sino ad allora ignorato. Accadde così che la moda e i mezzi di comunicazione di massa si occupassero del fenomeno e che il settore non strutturato divenisse uno "sviluppo spontaneo", una "industrializzazione strisciante" da incoraggiare e normalizzare, cioè un'altra via di sviluppo. Nel momento in cui le esperienze di sviluppo endogene si insabbiavano, scrive Latouche, gli umanisti furono felici di individuare nella nuova realtà il motivo di una speranza. Secondo l'autore le definizioni che sono state coniate dagli esperti di economia per definire questa realtà sono tuttavia tutte negative, si basano cioè sul confronto tra questa realtà e la realtà "normale": l'economia alternativa è informale rispetto a quella formale, non strutturata, non ufficiale, sotterranea, occulta laddove l'economia "normale" presenta le caratteristiche opposte. Ciò rivelerrebbe l'incapacità della prospettiva economicistica di cogliere la specificità di queste realtà e la tendenza a ridurle al loro aspetto appunto meramente economicistico. In altri termini se questi fenomeni vengono interpretati solo sulla base della economia non possono che essere ridotti alla sua logica. Viene loro negato un genere proprio e, dopo averli fatti rientrare nel genere economico, se ne constata la specificità solo all'interno di questo insieme. Essi così divengono semplicemente atipici rispetto alle attività formali. Questo determina che si perda la specificità potremmo dire culturale e originale di queste realtà. Tale riduzione si baserebbe sulla separazione del sociale dall'economico avvenuta tramite l'eliminazione del sociale. Questo approccio differenziale per Latouche rende possibile solo una rilevazione statistica priva di significato e molto arbitraria. Inoltre secondo l'autore tali fenomeni sarebbero stati interpretati sulla base del paragone con fenomeni simili avvenuti in un altro tempo e in un altro contesto. Egli si riferisce ai primi tempi della rivoluzione industriale

quando masse di contadini si recavano in città nella speranza di poter lavorare nelle industrie. Poiché in questo primo periodo le industrie non erano in grado di assimilare tutta questa massa di uomini, molti idearono nuovi mestieri. Nacque così ai margini delle industrie una ricca attività informale che, quando l'industrializzazione fu compiuta, fu destinata ad essere integrata. Ai posteri tale scomparsa apparve come necessaria e tali attività furono viste come necessariamente provvisorie. Se da un lato Latouche riconosce che quanto accade nel Terzo mondo è simile a questo processo, dall'altra mette in luce anche come tali mestieri europei non avessero una connotazione solamente economica ma anche sociale e culturale: vi era una ricchezza umana che avrebbe potuto evolversi differentemente. Con ciò l'autore intende che la scomparsa di queste attività non era necessaria: le cose sarebbero potute andare in un altro modo. Se dunque è giusto paragonare le due realtà, si deve anche considerare il fatto che non è necessario che i mestieri informali sorti ai margini della industrializzazione nel Terzo mondo spariscano a vantaggio della industrializzazione. In altri termini, per Latouche, che mai cede a prospettive deterministiche, le somiglianze non implicano lo stesso destino. La situazione del Terzo mondo che apre a nuove prospettive deve dunque essere compresa sulla base della considerazione del contesto differente. Secondo Latouche per capire i lavori informali è necessario analizzare il contesto in cui sorge il lavoro "formale" che fa parte dell'essenza dell'Occidente. La scoperta del lavoro informale è stata infatti resa possibile non solo dalla possibilità di determinare con chiarezza il lavoro formale, ma anche dalla constatazione della crisi di quest'ultimo. Latouche lascia intendere che il lavoro formale – "trasformazione della natura finalizzata al soddisfacimento dei nostri bisogni" – sorge solo all'interno di un determinato immaginario economico che si organizza intorno a tre livelli: antropologico, sociale e fisico-tecnico. L'ultimo livello si presenterebbe inoltre quale primo e si porrebbe alla base dell'insieme dell'ideologia economica, pur essendo un "effetto ottico" degli altri due. Il livello antropologico si baserebbe su tre credenze: naturalismo, edonismo, individualismo. Il filosofo argomenta: "l'atomo sociale calcola i piaceri e i dolori razionalizzando la propria azione per soddisfare i bisogni naturali". Il livello sociale avrebbe a che fare con la concezione della società che deriva da questa visione e che ha come base l'idea dell'*homo oeconomicus*. Tale idea si basa a sua volta sulla organizzazione contrattualistica della vita sociale (sia in politica che nella produzione). La pace, la sicurezza, la proprietà privata sarebbero il fondamento che permettono alla divisione e alla organizzazione del lavoro di dare la maggior ricchezza per il maggior numero. Si tratta dunque chiosa Latouche di un "associazione a fine lucrativo". Il livello fisico-tecnico riguarderebbe la concezione della natura degli uomini che formano questa società. In questa visione del mondo la natura è un dato ostile di cui bisogna impadronirsi e che bisogna dominare col lavoro e con la produzione. Tale sfera di significato autoreferenziata darebbe senso al lavoro e all'insieme delle categorie economiche e vi si riconoscerebbero in forma embrionale gli elementi del poligono occidentale. Il paradigma del formale (lavoro/economia) s'inscriverebbe in tale campo semantico. Il lavoro formale sarebbe quindi per Latouche "un'attività di natura tecnica (trasformazione/fabbricazione) che mette in opera degli strumenti (utensili e macchine) per agire su una materia prima (tratta dalla natura)". Il prototipo di tale attività starebbe nell'artigianato precapitalistico e la "norma socializzata dell'obbligo" si concreterebbe nel salariato capitalistico. D'altronde, scrive l'autore, è vero che l'attività concreta salariata della maggioranza degli uomini oggi ha poco a che fare con questo lavoro dell'immaginario economico. E ciò sempre di più in un tempo di crisi della produzione e di crescita dei servizi. La convalida di lavori che non hanno a che fare con la produzione diretta (dalla messaggeria rosa alla pubblicità) metterebbe infatti in crisi lo stesso concetto di lavoro basato sull'immaginario descritto. Come nota Malthus, scrive Latouche, "se nel termine lavoro comprendessimo tutte quelle attività che possono contribuire, pur indirettamente alla produzione della ricchezza, il termine cesserebbe di avere qualsiasi significato definito e utile da applicarsi con profitto quando si vogliono spiegare le cause della ricchezza delle nazioni" (cfr. *Principles of Political Economy*, 1836). Di fronte a questo rischio, scrive Latouche, gli economisti, affinché tutto funzionasse, avrebbero issato la "barriera arbitraria del salariato sullo sfondo immaginario economico". Tuttavia, la crisi attuale del lavoro produttivo lederebbe

chiaramente il tipo di legittimità dominante nel mondo occidentale. Cosa grave, annota Latouche, se si considera che il lavoro resta la base della legittimazione sociale senza che appaia all'orizzonte un altro mito che possa fondare il potere e la ricchezza nell'ambito dell'ordine nazionale-statale. In altri termini, dopo aver analizzato il lavoro formale per meglio definire quello informale, il filosofo rileva come il lavoro inteso secondo i parametri indicati sia oramai entrato in crisi e come altri lavori, un tempo giudicati appendici malsane dell'industria e della società, emergano dallo sfondo scardinando i presupposti della società industriale nello stesso Occidente. Gli spiriti ottimisti avrebbero letto la storia dell'Occidente come un processo di distruzione creatrice, processo innegabile, scrive Latouche, e che d'altra parte è stato anche per lungo tempo creatore grazie alla vitalità di un tessuto sociale consolidato dall'ordine nazionale statale e dall'etica del lavoro. Le società occidentali avrebbero così esportato fuori le contraddizioni e rinviato le scadenze in una perpetua fuga in avanti. Ma ora che il cuore è stato colpito da queste stesse contraddizioni (e dalla crisi del concetto stesso di lavoro), la reazione creatrice può determinarsi solo fuori, in un certo senso contro lo stesso corpo occidentale in via di decomposizione.

V. 3. La riemersione della socialità informale. Latouche intende servirsi della considerazione della crisi suddetta per comprendere le dinamiche del settore informale nel Terzo mondo. Il lavoro informale infatti inizialmente potrebbe essere compreso come un'attività umana che determina risultati simili o identici a quelli ottenuti dal lavoro formale nel conteso dei fondamenti ideologici dell'economia. Tale attività dunque avrebbe un rapporto di identità e uno di differenza con quella formale. L'identità avrebbe a che fare con la produzione di prodotti simili a quelli del settore normale perché anche il lavoro informale soddisfa in apparenza i bisogni normali e omologati, creando impieghi simili e redditi di livello prossimo a quelli "normali". Eppure si tratterebbe di un'illusione in quanto il lavoro informale non obbedirebbe alle logiche della società salariale nonostante retribuisca una manodopera. Non solo questa manodopera è spesso familiare, tribale e atipica, ma il lavoro informale non obbedirebbe a tutto ciò che il lavoro prevede in Occidente (etica del lavoro, missione redentrice...). Nel contesto non occidentalizzato o che vive il fallimento della occidentalizzazione, la produzione non sarebbe finalizzata all'accumulazione illimitata, non sarebbe produzione per la produzione e il risparmio non sarebbe destinato all'investimento in vista di una produzione allargata. Il settore si svilupperebbe tramite la moltiplicazione delle unità e non attraverso la loro concentrazione. Secondo Latouche in questo quadro le risorse servono soprattutto alla soddisfazione dei bisogni culturali (feste, solidarietà di gruppo) e l'individualismo non è radicato come nei paesi del Nord: se si chiede ad un africano quanto è ampia la sua famiglia, la estenderà a circa trecento persone. Lo studioso ricorda che nelle zone urbane, dove le grandi famiglie sono divise, si creano microunità basate sulla memoria popolare e sull'identità culturale capaci di intervenire garantendo la sopravvivenza tramite cooperative di acquisto, l'autocostruzione, la cucina in comune, l'organizzazione di attività ricreative, il teatro popolare. Nell'America Latina inoltre l'etica della solidarietà avrebbe dato vita a vere microrganizzazioni autogestite che, malgrado venga utilizzata la tecnica, sarebbero parte di una socialità diversa dall'impresa capitalistica e dal suo modo di concepire l'iniziativa privata. L'officina, il garage sotto la palma, la lavorazione dei metalli di recupero sarebbero cioè incluse in una dinamica sociale originale. In questi luoghi, spiega Latouche significativamente, non si è ingegneri ma ingegnosi, non imprenditori ma intraprendenti, non industriali ma industriosi; nei contesti descritti se si è squalificati dal sistema, non lo si è fuori, dove si hanno altre occasioni. Ciò tuttavia non esclude, continua Latouche, che nei paesi sottosviluppati non si verifichi la piena industrializzazione. Tuttavia essa potrà realizzarsi solo fino a che la crisi dell'Occidente non sarà talmente grave da neutralizzare l'occidentalizzazione. In ogni caso, nei paesi in cui l'inserimento nell'economia mondiale è stato debole, la piena industrializzazione non sarebbe stata neppure tentata. La crisi appare all'autore parimenti un abbozzo di soluzione e le resistenze appaiono come la speranza che la morte dell'Occidente non determini la fine del mondo. Proprio mentre la crisi lede il tessuto sociale delle società industriali, scrive Latouche, la resistenza all'occidentalizzazione libera le forze

vitali e la solidarietà attiva che erano impediti dall'ordine nazionalitario e dall'ordine artificiale dello stato mimetico. Infatti, quando la crisi del tessuto sociale ostacola il funzionamento della macchina tecno-economica, le energie creative delle società del Terzo mondo, stravolte e rifiutate dalla macchina, possono duplicarsi e dalle contraddizioni di questa crisi potrebbe nascere una nuova era, un nuovo mondo.

Riflessioni conclusive: oltre la prospettiva catastrofistica per una vera universalità. Nelle ultime pagine del suo saggio Latouche scrive che se le riflessioni prodotte possono farci pensare ai profeti che, odiando se stessi, vaticinano l'Apocalisse, bisogna rimarcare che la fine dell'Occidente non genera necessariamente la catastrofe. Nondimeno secondo l'autore non si possono sacrificare le aspirazioni emancipatrici della modernità e il manicheismo va bandito da un'analisi che ha come unico fine quello di cogliere il probabile e l'auspicabile. Per Latouche le società antiche non occidentali non si pensavano nella storia e credevano che il declino fosse un reflusso che faceva parte di un ordine immutabile che precede l'uomo. L'autore rileva che ai vecchi schemi ciclici di Platone e di Aristotele, dei pensatori dell'Islam e degli storici cinesi, i filosofi del secolo XVIII avrebbero sostituito un'analisi delle cause interne e delle cause esterne basandosi sull'idea della perfettibilità indefinita dello spirito umano (Turgot, Condorcet). In questo modo avrebbero per primi inventato il concetto di declino così come oggi lo intendiamo. Se prima il declino di una civiltà era avvertito, ma solo a posteriori, come la fine di un ciclo al quale, partendo da zero, ne sarebbe seguito un altro, col concetto di progresso il declino di una società è visto come un mero reflusso in un percorso di infinito progresso. Una concezione questa che non solo impedisce di notare adeguatamente i fattori che potrebbero condurre una società al fallimento, ma che può portare alla giustificazione di ogni ingiustizia considerata appunto un semplice reflusso che non può ostacolare il progresso dell'umanità. La borghesia in ascesa vedrebbe infatti i segni della superiorità della società moderna ovunque e tutto concorrerebbe alla marcia irreversibile della civiltà – anche i suoi apparenti regressi. Nel tempo tale teoria sarebbe diventata talmente scontata che non sarebbe stato più possibile mettere in dubbio l'evidenza del progresso – vuoto di qualsiasi contenuto escluso se stesso: il progresso del progresso. Tali principi scrive Latouche dominarono nelle scienze sociali del secolo XIX trasformandosi in evidenze pratiche nel XX grazie al progresso tecnico e all'accumulazione illimitata del capitale. Secondo tali parametri la civiltà occidentale, fondata sull'economia e sulla tecnica, avrebbe progredito irreversibilmente e i regressi avrebbero permesso nuovi balzi in avanti. I pensatori idealisti o reazionari come Spengler che giudicano la storia sulla base di principi, scrive Latouche, non vennero presi sul serio e gli sconvolgimenti della storia, come ad esempio la rivoluzione russa, non scalfirono la concezione del progresso perché nella realtà il ciclo degli affari sarebbe nel tempo continuato venendo sostituito, dopo la Seconda guerra mondiale, da una crescita forte e sostenuta. Così, conclude Latouche, nonostante le difficoltà, l'unificazione del mondo basata su tecnica ed economia non sarebbe stata mai più spinta. Di fronte a questa mentalità, i profeti dell'Apocalisse avrebbero spesso trasposto le loro paure o quelle di un gruppo o di una classe su scala mondiale. Anche per questo secondo Latouche, per cercare di sfuggire all'odio di sé, al quale spesso si attribuisce il singhiozzo dell'uomo bianco, bisogna sdrammatizzare l'Apocalisse nella convinzione che, se non è morale opporsi al processo di decadenza, non è morale neppure desiderarlo. Infatti per Latouche bisogna oltrepassare sia il fantasma dell'immortalità che il fascino della catastrofe per leggere ragionevolmente il destino dell'Occidente e per accorgerci del processo paradossale e potenzialmente pericoloso nel quale saremmo coinvolti. Dopo queste riflessioni finalizzate a strappare l'analisi alla tentazione catastrofistica e a quella ingenuamente progressista, il filosofo scrive che, oltre ad essere una macchina infernale prossima alla morte, l'Occidente ha elaborato anche un modello di universalità che prevede che tutti gli uomini siano fratelli e che tutti abbiano, in quanto liberi cittadini emancipati, il loro posto nel mondo. Tale sogno di conquista del cielo che alcuni hanno creduto di attualizzare tramite la tecnica sarebbe quello di Babele nel quale lo stesso Dio, ricorda l'autore, aveva creduto poiché disse: "Essi sono un solo popolo e hanno tutti una sola lingua; questo è

l'inizio della loro opera e ora quanto avranno in progetto di fare non sarà loro impossibile". Sarebbe quindi giunto il tempo in cui tutto è realizzabile, in cui tutti hanno una sola lingua, sono un solo popolo. Ma la città realizzata, commenta Latouche, non è quella preconizzata: vi regnano l'ingiustizia, la violenza, l'odio moltiplicati dalla tecnica. Il rischio della distruzione sarebbe così più forte che mai. Visto che il sogno si è trasformato in un incubo, si chiede il filosofo, è necessario rinunciare alle promesse oppure è auspicabile che trionfi una cultura transnazionale uniforme? Argomentando la risposta Latouche scrive che laddove tale cultura, scongiurando l'etnocidio, riuscisse a garantire la comunicazione e la comprensione di tutti, nulla sarebbe più desiderabile e, in ogni caso, prosegue l'autore, non sarebbe comunque possibile rinunciare a certi valori prodotti dalla civiltà ellenico-ebraica-cristiana quali i diritti dell'uomo, il rispetto della persona umana, delle culture e dei popoli – che, nonostante tutto, fanno parte del patrimonio occidentale. Secondo lo studioso per realizzare tale obiettivo è necessario rinunciare al feticismo del culto della vita puramente biologica e al mito identitario. L'Occidente per il filosofo avrebbe distrutto il solipsismo culturale inaugurando un processo irreversibile. Mai più un gruppo umano, scrive lo studioso, potrà autodefinirsi come "gli uomini" o "i veri uomini". L'autore allora si chiede se sia bene rimpiangere il periodo precedente e tornare al solipsismo culturale e nota come sia molto difficile divedere nel processo di uniformazione in atto gli aspetti positivi da quelli negativi. Il paradosso dell'uguaglianza sarebbe uno dei problemi più tragici posti alla ragione pratica occidentale. Nessuna vera fraternità infatti ci potrebbe essere senza uguaglianza reale, e nessuna uguaglianza senza identità delle condizioni ed equivalenza delle posizioni. Si tratta di un'antinomia che si capisce se, come Latouche farà più avanti, si pensa alla storia e ai casi in cui, per garantire l'identità di condizioni (fondamento dell'uguaglianza), si è arrivati al terrore. Spesso si risolve l'antinomia asserendo che tutti gli uomini si equivalgono perché sono tutti incomparabili. Tale riconoscimento proposto dagli illuministi tuttavia per il filosofo resta sospetto e non ha impedito gli eccessi descritti. Lo dice anche R. Aron: "il rischio non è tanto quello dell'uniformità quanto quello del conformismo". Si è visto non a caso con gli Stati-nazione a quali abissi conduca il conformismo inteso come livellamento delle condizioni e massificazione dei cittadini. Il totalitarismo ama l'uniforme: il processo di mondializzazione può far temere i peggiori stravolgimenti e l'impero-mondo rischia di trasformarsi nel Grande Fratello. Un rischio tanto peggiore se si pensa che tale società resterebbe tecnica. Così J. Ellul crede che ci sia una sola, paradossale, strada: "la dittatura mondiale più totalitaria che possa esistere" perché questo sarebbe "il solo modo per permettere alla tecnica il suo pieno sviluppo e per risolvere le straordinarie difficoltà che essa accumula" (cfr. *Le système technicien*). D'altronde, proprio rifacendoci all'umanesimo occidentale, possiamo avere qualche titubanza rispetto ad un mondo unico nonché fraterno, infatti la pluralità dell'uomo è sul piano culturale come su quello genetico la condizione della sua sopravvivenza. Secondo Latouche nessuno sa se proprio le culture che hanno resistito all'occidentalizzazione possano essere un domani le più adatte ad accettare le sfide della storia e non è certo che la differenza culturale possa adattarsi in modo significativo ad un autentico universalismo. D'altra parte, per l'etnologo Marc Augé, se si portassero all'estremo le differenze, si arriverebbe alla incomunicabilità tra culture, ma tutto dimostrerebbe il contrario. Invero Latouche giudica questa tesi che punta a confermare la comunicabilità eccessivamente ottimistica e crede siano più pertinenti le riflessioni di Pierre Loti concernenti i rapporti tra cinesi e marinai europei: "questa gente, chiusa sotto la cortina di alberi e separata da tutto, non si stupiva di essere così, ma piuttosto di vedere che fosse possibile essere altrimenti (...), essi si sentivano profondamente inconoscibili tra loro" (cfr. *Matelot* 1948). Il riconoscimento di un'umanità pluralistica è, scrive l'autore, probabilmente l'eredità della ragione emancipatrice e la sua nostalgia deve essere salvata in mezzo alla crisi dell'Occidente. Tuttavia sarebbe necessario diffidare degli inganni della falsa universalità. Latouche cita Cornelius Castoriadis che cerca di salvare l'apparente incompatibilità tra la superiorità e l'universalità scrivendo che si deve accettare di essere superiori nel senso che, se tutte le culture sono uguali, "ce n'è una più uguale delle altre, perché è la sola che riconosca l'uguaglianza delle culture". Secondo lo stesso autore, se si deve rispettare la cultura dell'altro, tale rispetto non può arrivare a giustificare

pratiche quali ad esempio quella della infibulazione. Cercare di comprendere le pratiche altrui non deve dunque equivalere ad accettarle. In verità, per Latouche, spesso riti come il cannibalismo o i sacrifici umani (che per ogni occidentale sono innaturali e che pure, d'altro canto, non implicano necessariamente che non ci sia rispetto per i defunti o per la loro anima) sono serviti per giustificare l'imposizione occidentale della tolleranza e del rispetto delle culture col ferro e col fuoco. Secondo il filosofo dunque il discorso di Castoriadis può essere seguito solo sino a un certo punto, infatti l'affermazione che l'Occidente riconoscerebbe l'uguaglianza delle culture è del tutto contestabile poiché essa sarebbe riconosciuta solo "post mortem" – come ad esempio sarebbe accaduto con gli indiani dopo il loro sterminio. D'altronde, il riconoscimento dell'Altro, scrive Latouche, non è certamente superiore né diverso da quello delle altre società immerse nel solipsismo culturale: tra i greci vi era chi considerava con rispetto le usanze dei barbari e gli etnologi hanno trovato interlocutori "selvaggi" più liberi dai pregiudizi rispetto a loro stessi. Tali incontri sono per l'autore fonte di speranza, ma non devono determinare un eccesso di ottimismo. Non c'è universalità, prosegue Latouche, se c'è un monopolio di cultura – anche se è la nostra cultura. L'universalità dei valori trans-storici e ontologici è un'illusione alla stessa stregua delle idee di Platone. Perciò, precisa significativamente l'autore, la nostra ripugnanza nei confronti delle usanze barbariche non si basa sul culto di valori veramente universali, ma su quello delle nostre sole ragioni occidentali. Dunque, scrive il filosofo, prima di pensare a una vera universalità, è bene riflettere sulla barbarie della nostra civiltà. Le società che riconoscono tali tratti barbarici, li tollererebbero infatti solo perché non hanno la forza di neutralizzarli – diversamente da noi che abbiamo invece conculcato i loro costumi "inaccettabili". Per un indù, ricorda il filosofo, è mostruoso mangiare carne di vacca più di quanto agli occhi di un occidentale è mostruoso vedere la moglie del bramino gettarsi nel rogo insieme alla salma del marito. Se l'India avesse conquistato il mondo, gettarsi nel rogo funebre del marito sarebbe un diritto della donna e mangiare carne di vacca sarebbe un crimine contro la vita. Distanziandosi da questo tipo di universalità che potremmo definire ipocrita e che si basa soltanto sulla difesa delle nostre ragioni, Latouche crede che la sola e vera universalità concepibile debba fondarsi esclusivamente sul consenso universale e che debba passare per il dialogo autentico tra le culture. Ciò sarebbe possibile perché, scrive il filosofo, la comunicabilità esiste e può riuscire esclusivamente se ciascuno è pronto a fare concessioni. Per lo studioso francese ogni cultura ha tanto da insegnare alle altre, tuttavia, non è certo che ciascuno possa giocare il "gioco della reciprocità" e rinunciare alla propria barbarie per ottenere dall'Altro che rinunci alla sua garantendo così lo scambio reciproco. L'autore chiude il suo saggio rilevando come non si possa fondare nulla di duraturo sulla truffa di una pseudouniversalità imposta dalla violenza e perpetuata dalla negazione dell'Altro, benché valga la pena sperare che ci sia un territorio comune di coesistenza fraterna da scoprire e da edificare. Se dunque, distanziandosi ancora una volta da ogni universalismo astratto e da ogni ingenuo idealismo illuminista, Latouche non crede nell'uniformità imposta dall'Occidente, allo stesso modo, non rinunciando all'idea della comunicabilità tra gli uomini, si augura che possa sorgere tra le crepe dell'Occidente una nuova idea di universalità basata sulla valorizzazione delle differenze e sulla volontà di un reale rispetto reciproco.

