

SLAVOJ ŽIŽEK

VIVERE ALLA FINE  
DEI TEMPI

Traduzione di  
Carlo Salzani

  
PONTE ALLE GRAZIE

Titolo originale:  
*Living in the End Times*

© 2010 Slavoj Žižek  
© 2011 Adriano Salani Editore S.p.A. – Milano  
ISBN 978-88-6220-277-0

Traduzione: Carlo Salzani  
Redazione e impaginazione: Tiziana Lo Porto  
Illustrazione di copertina: Maurizio Ceccato  
Progetto grafico: GrafCo<sup>3</sup>

Ponte alle Grazie è un marchio  
di Adriano Salani Editore S.p.A.  
Gruppo editoriale Mauri Spagnol

Il nostro indirizzo Internet è: [www.ponteallegrazie.it](http://www.ponteallegrazie.it)  
Per essere informato sulle novità  
del Gruppo editoriale Mauri Spagnol visita:  
[www.illibraio.it](http://www.illibraio.it)  
[www.infinitestorie.it](http://www.infinitestorie.it)

VIVERE ALLA FINE DEI TEMPI



## Introduzione

### *«Gli spiriti del male nelle regioni celesti»*

Il ventesimo anniversario della caduta del muro di Berlino avrebbe dovuto costituire un momento di riflessione. È diventato ormai un cliché sottolinearne la natura «miracolosa»: è come se un sogno fosse divenuto realtà. Con la disintegrazione dei regimi comunisti, che crollarono come un castello di carte, accadde qualcosa di inimmaginabile, qualcosa che solo un paio di mesi prima non si sarebbe potuto credere possibile. Chi avrebbe potuto immaginare, in Polonia, l'avvento di elezioni libere, o Lech Wałęsa come presidente? Dobbiamo osservare, tuttavia, che un «miracolo» ancora più grande sarebbe avvenuto solo qualche anno più tardi: e cioè il ritorno al potere degli ex comunisti attraverso libere elezioni democratiche, e la totale emarginazione di Wałęsa, divenuto ancor più impopolare dell'uomo che, quindici anni prima, aveva tentato di annientare Solidarność con un colpo di Stato militare: il generale Wojciech Jaruzelski.

La spiegazione usuale di questa successiva inversione chiama in causa le «immature» aspettative utopiche della maggioranza: il loro desiderio, si dice, era contraddittorio, o, piuttosto, inconsistente. La gente voleva capra e cavoli: volevano libertà capitalistico-democratica e abbondanza materiale, senza dover pagare il prezzo di una vita in una «società del rischio»;

ovvero, senza perdere la sicurezza e la stabilità un tempo (più o meno) garantite dai regimi comunisti. Come venne fatto doverosamente notare da sarcastici commentatori occidentali, la nobile lotta per la libertà e la giustizia si rivelò poco più che una voglia di banane e pornografia.

Quando arrivò l'inevitabile senso di disillusione, esso diede origine a tre (talvolta opposte, talvolta sovrapposte) reazioni: (1) nostalgia per i «bei vecchi tempi» del comunismo;<sup>1</sup> (2) populismo nazionalista di destra; (3) una rinnovata e «tardiva» paranoia anticomunista. Le prime due reazioni sono abbastanza semplici da comprendere. La nostalgia comunista, in particolare, non dovrebbe essere presa troppo sul serio: lungi dall'esprimere un desiderio genuino di tornare alla grigia realtà del regime preesistente, essa era più simile a una forma di lutto, un processo di placida rinuncia al passato. L'ascesa del populismo di destra, da parte sua, non è una specialità dell'Europa dell'est, ma un tratto comune a tutti i paesi presi nel vortice della globalizzazione. Più interessante è allora la terza reazione, la bizzarra resurrezione della paranoia anticomunista due decenni dopo la fine del comunismo. Essa fornisce una semplice risposta alla domanda: «Se il capitalismo è veramente migliore del comunismo, allora perché siamo ancora così disgraziati?» La risposta è che non siamo ancora veramente nel capitalismo, perché i comunisti sono ancora al potere, solo che adesso portano le maschere di nuovi padroni e manager...

È un fatto abbastanza ovvio che, tra coloro che protestavano contro i regimi comunisti nell'Europa dell'est, una larga maggioranza non chiedesse l'instaurazione di una società capitalista. Volevano sicurezza sociale, solidarietà, un po' di giustizia; volevano la libertà di vivere al di fuori del dispositivo del controllo statale, di riunirsi e parlare in libertà; volevano una vita libera da bruti indottrinamenti ideologici e dalla cinica ipocrisia che predominava. Come è stato fatto notare da molti perspicaci analisti, gli ideali

che ispiravano le proteste erano in gran parte derivati dalla stessa ideologia socialista al potere: essi aspiravano a ciò che può essere assai opportunamente chiamato «socialismo dal volto umano».

La questione cruciale è come interpretare il crollo di queste speranze. La risposta classica, come abbiamo visto, ricorre al realismo capitalista, o alla sua mancanza: la gente semplicemente non possedeva un'immagine realistica del capitalismo; erano pieni di immature aspettative utopiche. Il mattino dopo l'entusiasmo degli ebbri giorni vittoriosi, la gente dovette smaltire la sbornia e affrontare il doloroso processo di apprendimento delle regole della nuova realtà, e venire a patti con il prezzo da pagare per le libertà politiche ed economiche. In effetti, è come se la sinistra europea fosse dovuta morire due volte: prima come sinistra comunista «totalitaria», e poi come sinistra moderata e democratica, che negli ultimi anni ha progressivamente perso terreno in Italia, in Francia, in Germania. Fino a un certo punto, questo processo può essere spiegato dal fatto che i partiti di centro e perfino quelli conservatori ora in ascesa, hanno integrato nei loro programmi molti punti appartenenti tradizionalmente alla sinistra (sostegno a qualche forma di Stato sociale, tolleranza verso le minoranze ecc.), al punto che, se qualcuno come Angela Merkel presentasse il suo programma negli Stati Uniti, verrebbe tacciata di essere una radicale di sinistra. Ma ciò è vero solo fino a un certo punto. Nella democrazia post-politica di oggi, il bipolarismo tradizionale tra un centrosinistra socialdemocratico e un centrodestra conservatore viene gradualmente sostituito da un nuovo bipolarismo tra politica e post-politica: il partito liberale-tecnocratico e tollerante-multiculturalista dell'amministrazione post-politica, e la sua controparte di destra populista della lotta politica appassionata; non c'è da stupirsi se i vecchi nemici centristi (conservatori o cristiano-democratici e socialdemocratici o progressisti-liberali) sono spesso obbligati a far fronte comune contro il comune nemico.<sup>2</sup> (Freud scrisse dell'*Unbehagen in der*

*Kultur*, il disagio della civiltà; oggi, vent'anni dopo la caduta del muro di Berlino, stiamo vivendo una sorta di *Unbehagen* nel capitalismo liberale. La questione centrale oggi è: chi darà espressione a questo disagio? Lo lasceremo al nazionalismo populista perché lo sfrutti a suo vantaggio? È qui che sta il grande compito della sinistra).

Dobbiamo quindi scartare l'impulso utopico che spronò le proteste anticomuniste come un segno di immaturità, oppure dobbiamo continuare a prestarvi fede? A questo punto vale la pena notare che la resistenza al comunismo nell'Europa dell'est assunse in effetti tre forme successive: (1) la critica marxista «revisionista» del socialismo reale («questo non è il vero socialismo, vogliamo un ritorno all'autentica visione del socialismo come società libera») – qui si potrebbe osservare con un po' di malizia che lo stesso accadde durante le fasi iniziali della modernità in Europa, dove l'opposizione secolare al ruolo egemonico della religione dovette inizialmente trovare espressione sotto forma di eresia religiosa; (2) la richiesta di uno spazio autonomo per la società civile libero dalle costrizioni del controllo del partito-Stato (questa era la posizione ufficiale di Solidarność durante i suoi primi anni di esistenza; il suo messaggio al partito comunista era: «non vogliamo il potere, vogliamo solo uno spazio libero al di fuori del vostro controllo dove poter portare avanti una riflessione critica su ciò che accade nella società»); (3) infine, la lotta aperta per il potere: «noi *vogliamo* un potere pienamente e democraticamente legittimato; e ciò significa che è venuto per voi il momento di andarvene». Dobbiamo veramente considerare le prime due forme solo come illusioni (o, piuttosto, compromessi strategici), e di conseguenza scartarle?

La premessa di base di questo libro è semplice: il sistema capitalista globale si sta avvicinando a un apocalittico punto zero. I suoi

«quattro cavalieri dell'apocalisse» comprendono la crisi ecologica, le conseguenze della rivoluzione biogenetica, gli squilibri interni al sistema stesso (problemi con la proprietà intellettuale; imminenti lotte per materie prime, cibo e acqua), e la crescita esplosiva delle divisioni ed esclusioni sociali.

Prendiamo ad esempio in considerazione l'ultimo punto: in nessun luogo le nuove forme di apartheid sono più palpabili che nei ricchi Stati petroliferi del Medio Oriente, Kuwait, Arabia Saudita, Dubai. Nascosti ai margini delle città, spesso letteralmente dietro muri, ci sono decine di migliaia di «invisibili» lavoratori immigrati, che fanno il lavoro sporco, dalla manutenzione alla costruzione, separati dalle loro famiglie e privati di ogni privilegio.<sup>3</sup> Una situazione di questo tipo rappresenta chiaramente un potenziale esplosivo, che avrebbe dovuto essere convogliato dalla sinistra nella lotta contro lo sfruttamento e la corruzione, mentre viene oggi sfruttato dai fondamentalisti religiosi. Uno Stato come l'Arabia Saudita è letteralmente «oltre la corruzione»: non c'è bisogno di corruzione perché la cricca al potere (la famiglia reale) possiede già tutta la ricchezza, che può distribuire liberamente e a suo piacimento. In Stati di questo tipo la sola alternativa alla reazione fondamentalista sarebbe un tipo di Stato sociale socialdemocratico. Se le cose continueranno così, possiamo anche solo immaginare il cambiamento nella «psiche collettiva» occidentale quando (non *se*, ma precisamente *quando*) qualche gruppo o «nazione canaglia» otterrà un ordigno nucleare, o una potente arma chimica o biologica, e dichiarerà di essere «irrazionalmente» pronto a rischiare tutto nell'usarla? Le coordinate più basilari della nostra percezione dovranno cambiare, in quanto, oggi, viviamo in uno stato di negazione feticistica collettiva: sappiamo molto bene che a un certo punto questo accadrà, ma ciononostante non riusciamo a credere veramente che accadrà. Il tentativo da parte degli Stati Uniti di evitare un tale evento attraverso una continua attività preventiva è una batta-

glia persa in partenza: l'idea stessa che possa aver successo poggia su una visione fantasmatica.

Una forma più comune di «esclusione inclusiva» sono gli slum, le baraccopoli, vaste aree che stanno al di fuori del controllo statale. Mentre sono generalmente visti come spazi in cui bande e sette religiose si contendono il controllo, gli slum offrono anche lo spazio per organizzazioni politiche radicali, come avviene in India, dove il movimento maoista dei naxaliti sta organizzando un vasto spazio sociale alternativo. Come ha affermato un funzionario statale indiano:

Il fatto è che se non riesci a governare un'area, allora quest'area non è tua. Essa non fa parte dell'India, salvo sulle mappe. Almeno la metà dell'India oggi non è governata. Non è sotto il tuo controllo [...] c'è bisogno di creare una società completa in cui ogni gruppo locale possa riporre interessi significativi. Non è quello che stiamo facendo [...] e questo fornisce ai maoisti spazio d'azione.<sup>4</sup>

Per quanto simili segnali della «grande confusione sotto il cielo» abbondino, la verità fa male, e noi cerchiamo disperatamente di scansarla. Per spiegare come questo accada, possiamo rivolgerci a una guida inaspettata. La psicologa di origine svizzera Elisabeth Kübler-Ross ha proposto il celebre schema delle cinque fasi dell'elaborazione del lutto, conseguente, ad esempio, alla scoperta di avere una malattia terminale: *rifiuto* (ci rifiutiamo semplicemente di accettare il fatto: «Non può succedere, non a me»); *colera* (che esplode quando non possiamo più negare il fatto: «Perché succede proprio a me?»); *venire a patti* (nella speranza di poter in qualche modo posporre o diminuire il fatto: «Se potessi almeno vivere fino a vedere la laurea dei miei figli»); *depressione* (disinvestimento libidinale: «Sto per morire, e quindi chi se frega di tutto»); e *accettazione* («Visto che ormai non lo posso combattere, tanto vale che mi prepari»). In seguito Kübler-Ross ha

utilizzato lo stesso schema per ogni forma di perdita personale catastrofica (disoccupazione, morte di una persona cara, divorzio, tossicodipendenza), puntualizzando che le cinque fasi non procedono necessariamente sempre nello stesso ordine, e che non ogni paziente le attraversa tutte e cinque.<sup>5</sup>

È possibile scorgere le stesse cinque figure nel modo in cui la nostra coscienza sociale prova ad affrontare l'imminente apocalisse. La prima reazione è di rifiuto ideologico: non c'è alcun disordine essenziale; la seconda è esemplificata da esplosioni di collera di fronte alle ingiustizie del nuovo ordine mondiale; la terza comporta dei tentativi di venire a patti («Se cambiamo un po' di cose qua e là, potremmo forse continuare a vivere come prima»); quando il venire a patti fallisce, arrivano la depressione e la chiusura in sé stessi; infine, dopo essere passato per questo punto zero, il soggetto non considera più la situazione come una minaccia, ma come la possibilità di un nuovo inizio; o, come disse Mao Tse-tung: «Grande è la confusione sotto il cielo, la situazione è eccellente».

I cinque capitoli che seguono si riferiscono a questi cinque atteggiamenti. Il primo capitolo – *rifiuto* – analizza le modalità dominanti di offuscamento ideologico, dagli ultimi blockbuster di Hollywood fino alle false (rimosse) visioni apocalittiche (l'oscurantismo della new age ecc.). Il secondo capitolo – *collera* – esamina le proteste violente contro il sistema globale, e in particolare l'ascesa del fondamentalismo religioso. Il terzo capitolo – *venire a patti* – si concentra sulla critica dell'economia politica, e propone un appello per la ripresa di questa componente centrale della teoria marxista. Il quarto capitolo – *depressione* – prende in considerazione l'impatto dell'imminente collasso nei suoi aspetti meno consueti, come l'emergere di nuove forme di patologie del soggetto (il soggetto «post-traumatico»). Infine, il quinto capitolo – *accettazione* – individua i segni dell'emergere di una nuova soggettività emancipativa, e isola i germi di una cultura comuni-

sta in tutte le sue diverse forme, ivi comprese le utopie letterarie o di altro tipo (dalla comunità dei topi di Kafka al collettivo dei reietti freak nella serie tv *Heroes*). A questa intelaiatura di base del libro si aggiungono quattro interludi, ognuno dei quali propone variazioni sul tema del capitolo precedente.

La svolta verso un entusiasmo emancipativo avviene solo quando la verità traumatica, non solo è accettata in modo distaccato, ma quando essa è pienamente vissuta: «La verità dev'essere vissuta, non insegnata. Preparati alla battaglia!» Questo passo dal *Gioco delle perle di vetro* di Hermann Hesse – come i celebri versi di Rilke «Poiché qui non c'è alcun posto che non ti veda / Devi cambiare la tua vita»<sup>6</sup> – non può non apparire come uno strano non sequitur: se la Cosa ritorna il mio sguardo da ogni direzione, perché mai ciò dovrebbe obbligarmi a cambiare la mia vita? Non è forse meglio un'esperienza mistica spersonalizzata in cui io «esco da me stesso» e mi identifico con lo sguardo dell'altro? Allo stesso modo, se la verità dev'essere vissuta, perché mai ciò dovrebbe comportare una lotta? Non è forse meglio un'esperienza meditativa interiore? Il motivo è che lo stato «spontaneo» della nostra vita quotidiana è quello di una menzogna vissuta, e per uscire da questa menzogna è necessaria una continua lotta. Il punto di partenza di questo processo è imparare a essere terrorizzati da noi stessi. Quando Marx analizzò l'arretratezza della Germania nello scritto giovanile *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, fece un'osservazione sul legame tra *vergogna, terrore e coraggio* che viene di rado notata ma che è invece cruciale:

Bisogna rendere ancor più oppressiva l'oppressione reale con l'aggiungervi la consapevolezza dell'oppressione, ancor più vergognosa la vergogna, dandole pubblicità. Si deve raffigurare ciascuna sfera della società tedesca come il *marcbio d'infamia* della società tedesca, bisogna far ballare questi rapporti mummificati cantando loro la loro propria musica! Bisogna insegnare al popolo ad *avere orrore* di sé stesso, per fargli *coraggio*.<sup>7</sup>

Questo è il nostro compito oggi, di fronte allo spudorato cinismo dell'attuale ordine globale.

Nel perseguire questo compito non dobbiamo aver paura di imparare dai nostri nemici. Dopo aver incontrato Nixon e Kissinger, Mao disse: « A me piace trattare con quelli di destra. Dicono quello che pensano veramente – non come quelli di sinistra che dicono una cosa e ne pensano un'altra ». C'è una profonda verità in quest'osservazione. La lezione di Mao è valida oggi ancor più che ai suoi tempi: possiamo imparare molto di più da conservatori critici e intelligenti (*non* dai reazionari) che dai progressisti liberali. Questi ultimi tendono a cancellare le « contraddizioni » inerenti all'ordine attuale, mentre i primi sono pronti ad ammetterle come irrisolvibili. Quelle che Daniel Bell ha chiamato le « contraddizioni culturali del capitalismo » stanno all'origine del malessere ideologico odierno: il progresso del capitalismo, che ha bisogno di un'ideologia consumista, sta gradualmente indebolendo lo stesso atteggiamento (l'etica protestante) che rese il capitalismo possibile; il capitalismo odierno funziona sempre più come « l'istituzionalizzazione dell'invidia ».

La verità di cui qui occupiamo non è una verità « oggettiva », ma è la verità autoreferente della nostra posizione soggettiva; in quanto tale, essa è una verità *engagée*, coinvolta, che si misura non in base alla sua esattezza fattuale, ma in base al modo in cui incide sulla posizione soggettiva di enunciazione. Nel Seminario XVIII, *Di un discorso che non sarebbe del sembiante*, Lacan fornì una succinta definizione della verità dell'interpretazione in psicanalisi: « L'interpretazione non è messa alla prova da una verità che decida in base a un sì o un no, essa libera la verità in quanto tale. Essa è vera solo nella misura in cui è veramente seguita ».<sup>8</sup> Non c'è nulla di « teologico » in questa precisa formulazione, solo l'intuizione dell'unità propriamente dialettica di teoria e prassi nell'interpretazione psicanalitica (e non solo in essa): il « test » dell'interpretazione dell'analista sta nell'effetto di verità

che essa libera nel paziente. Nello stesso modo dobbiamo (ri)leggere la Tesi XI di Marx: il «test» della teoria marxista è l'effetto di verità che essa libera nei suoi destinatari (i proletari), nel trasformarli in soggetti rivoluzionari.

Il *locus communis* «Devi vedere per credere!» deve essere sempre letto insieme al suo capovolgimento «Devi crederci per vedere!» Per quanto si sia tentati di opporsi a queste prospettive – il dogmatismo della fede cieca contro un'apertura verso l'imprevisto – dobbiamo insistere sulla verità contenuta nella seconda versione: la verità, a differenza della conoscenza, è, come l'Evento di Badiou, qualcosa che solo uno sguardo coinvolto, lo sguardo di un soggetto che «ci crede», è in grado di vedere. Prendiamo il caso dell'amore: in amore, solo l'innamorato vede nell'oggetto del proprio amore quella *x* che è la causa del suo amore, l'oggetto-parallasse; in questo senso la struttura dell'amore è la stessa dell'Evento di Badiou, che anch'esso esiste solo per coloro che si riconoscono in esso: non ci può essere alcun Evento per un osservatore oggettivo e non coinvolto. Senza questa posizione di coinvolgimento le mere descrizioni dello stato delle cose, non importa quanto accurate, non riescono a produrre effetti emancipativi; alla fine, esse solo rendono il peso della menzogna ancora più oppressivo, o, per citare ancora Mao, «sollevano una pietra per poi lasciarsela ricadere sui piedi».

Quando nel 1948 Sartre vide che entrambi gli schieramenti ingaggiati nella guerra fredda l'avrebbero probabilmente criticato, scrisse: «Se ciò accadesse, proverebbe solo una cosa: o che sono molto maldestro, o che sono sulla strada giusta».⁹ Si dà il caso che anch'io mi senta spesso così: vengo accusato di essere antisemita e di diffondere menzogne sioniste, di essere in segreto un nazionalista sloveno e un antipatriottico traditore della mia nazione,<sup>10</sup> di essere un criptostalinista che difende il terrore e di diffondere menzogne borghesi sul comunismo... Così forse, ma solo forse, sono sulla buona strada, la strada della fedeltà alla li-

bertà.<sup>11</sup> In un dialogo del film *Spartacus* di Stanley Kubrick, che per il resto è fin troppo sentimentale e umanista, c'è uno scambio di battute tra Spartaco e un pirata che si offre di organizzare il trasporto degli schiavi attraverso l'Adriatico. Il pirata domanda con franchezza a Spartaco se si renda conto che la ribellione degli schiavi è condannata al fallimento, che presto o tardi i ribelli saranno annientati dall'esercito romano; e gli chiede se continuerà a lottare fino alla fine, anche a dispetto dell'inevitabile sconfitta. La risposta di Spartaco è ovviamente affermativa: la lotta degli schiavi non è solo un tentativo pragmatico di migliorare la loro posizione, è una rivolta di principio in nome della libertà, così anche se saranno sconfitti e verranno tutti uccisi, la loro lotta non sarà stata vana, dal momento che avranno rivendicato il loro impegno incondizionato per la libertà; in altre parole, lo stesso atto di ribellione, indipendentemente dal suo esito, già conta come un successo, nella misura in cui rappresenta in concreto l'idea immortale di libertà (e qui dobbiamo dare a «idea» tutto il suo peso platonico).

Questo libro è quindi un libro di lotta, nel senso della definizione paolina di sorprendente rilevanza: «La nostra battaglia infatti non è contro creature fatte di sangue e di carne, ma contro i Principati e le Potestà, contro i dominatori di questo mondo [*kosmokratoras*] di tenebra, contro gli spiriti del male che abitano nelle regioni celesti» (*Efesini* 6:12). Ovvero, tradotto in termini contemporanei: «La nostra battaglia non è contro reali individui corrotti, ma in generale contro coloro che detengono il potere, contro la loro autorità, contro l'ordine globale e la mistificazione ideologica che lo sostiene». Ingaggiare questa battaglia significa sottoscrivere la formula di Badiou *mieux vaut un désastre qu'un désêtre*, meglio correre un rischio e impegnarsi nella fedeltà a un Evento di verità, anche se si conclude con una catastrofe, che vegetare in quella sopravvivenza utilitaria-edonistica e priva di eventi che Nietzsche chiamò «l'ultimo uomo». Ciò che Badiou

rifiuta è quindi l'ideologia liberale del vittimismo, con la sua riduzione della politica a un programma per evitare il peggio, per rinunciare a tutti i progetti positivi e seguire l'opzione del meno peggio. Specialmente perché, come osservò amaramente lo scrittore ebreo viennese Arthur Feldmann, il prezzo che di solito paghiamo per sopravvivere è la nostra vita.