

## Simulacri del potere e potere dei simulacri

di Mario Perniola<sup>1</sup>

### Abstract

L'articolo è un estratto del classico *La società dei simulacri* in cui l'autore annunciava la crisi di una civiltà che ha rinnegato se stessa. Il testo è appena stato ri-pubblicato, a trent'anni di distanza, in nuova edizione nel n. 20/21 di *Agalma*, la rivista di studi culturali e di estetica da lui stesso fondata.

cultura | simulacro | potere | reale | immaginario

This article is an excerpt of the book *La società dei simulacri* (*The society of simulacra*), in which the author has announced the crisis of a civilization which has denied itself. The text has just been published again, thirty years later, in a new edition in *Agalma* (n. 20/21), the Journal of Cultural Studies and Aesthetics that he founded.

culture | simulacra | power | real | imaginary

### Reale e immaginario nella politica e nella cultura

Quando si parla di mutamento dei rapporti tra reale e immaginario, il punto di riferimento obbligato è comunemente il Sessantotto: mai come allora si è visto un profondo sovvertimento dei loro ambiti, non limitato a questo o a quell'aspetto del loro rapporto, ma tale da investire la loro sostanza stessa e da operare da un lato l'emarginazione del potere e della politica, dall'altro la promozione dell'immaginario e della poesia ad una possibilità effettiva d'intervento pratico. Secondo tale prospettiva, al Sessantotto sarebbe seguita ovunque la restaurazione della separazione tra realtà e immaginario, tra politica e poesia: essa avrebbe condotto dapprima

<sup>1</sup> Mario Perniola è professore ordinario di Estetica presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Roma Tor Vergata. Autore di numerose opere filosofiche, è intellettuale di grande fama, chiamato ad esprimersi sui grandi temi del nostro tempo. Tra le numerose pubblicazioni: *La società dei simulacri*, *Transiti*, *Del sentire*, *Contro la comunicazione*, *Miracoli e traumi della comunicazione*. Per Mimesis è direttore della rivista *Agalma*.



ad una politicizzazione massiccia della cultura, successivamente ad una privatizzazione delle esperienze individuali.

Ma questa interpretazione storica, che presenta il Sessantotto come una rivoluzione fallita, è più l'applicazione meccanica del modello concettuale rivoluzione/restaurazione, che una descrizione adeguata delle trasformazioni e dei sovvertimenti in atto nell'ultimo decennio. Ad una considerazione più attenta essa si manifesta come un luogo comune, come il prodotto di una "ragion pigra" incapace di cogliere le novità storiche.

Contro questa interpretazione giova portare l'attenzione su alcuni elementi che inducono a considerare il sovvertimento dei rapporti tra reale e immaginario come un processo di lungo periodo, nelle sue premesse anteriori al Sessantotto e non ancora compiuto nei suoi sviluppi.

È nel corso degli anni Cinquanta e nella prima metà degli anni Sessanta che risultano evidenti le premesse per un profondo rivolgimento dei rapporti tra reale e immaginario. Tale rivolgimento, che è strettamente connesso alle conseguenze sociali e psicologiche dei mass media, dell'industria culturale, della nuova pubblicità, si manifesta in primo luogo con la derealizzazione della società, per cui in tutti gli aspetti dell'attività sociale l'immagine sembra avere la meglio sulla realtà al punto di dissolverla, in secondo luogo con la sua culturalizzazione, mediante la quale ovunque i significanti prevalgono sui significati, i referenti sui referenti, le mediazioni sull'immediato. È in quegli anni che l'alternativa autonomia/eteronomia della cultura, che aveva dominato il secondo dopoguerra, viene superata a favore di una produzione letteraria e poetica più connessa con la vita pratica, mentre la cultura universitaria comincia ad avvertire il proprio ritardo. Il Sessantotto (che inizia verso la metà degli anni Sessanta) è insieme il rifiuto di questo processo e il suo sviluppo: da un lato, infatti, esso si presenta come la critica radicale dello spettacolo sociale e della cultura, dall'altro porta al parossismo la derealizzazione e la culturalizzazione della società. Questo secondo aspetto del Sessantotto, che viene per lo più pudicamente occultato, si manifesta attraverso il ritorno di tutte le teorie rivoluzionarie del passato (dal marxismo all'anarchismo, dal leninismo al consiliarismo),



senza che in nessun luogo e in nessun momento ci sia effettivamente la rivoluzione, la presa del potere, la formazione dei consigli operai. Ma proprio ciò dà la misura della derealizzazione e della culturalizzazione sociale: il Sessantotto non fu una rivoluzione fallita per il semplice fatto che non fu una rivoluzione; ciononostante esso non è stato nemmeno un sogno, o un'illusione collettiva, bensì un fatto storico d'importanza primaria, il primo fatto storico d'importanza primaria che non può essere definito come "reale", nel vecchio senso della parola.

Il Sessantotto non ha fatto crollare nessun governo, ma ha messo in pericolo la governabilità di tutti i paesi occidentali, cioè ha accentuato la derealizzazione della politica e del potere, ponendoli dinanzi ad una crisi che essi non possono risolvere con i loro mezzi. Questa crisi, che è generalmente presentata come separazione tra società e stato, declino della fiducia del pubblico nei governanti, dissoluzione del consenso o deperimento del sistema partitico, è l'effetto di un sovvertimento profondo dei rapporti tra reale e immaginario, diretto a dissolvere la presa della politica sulla realtà sociale. L'originalità di questa situazione consiste nel fatto che la politica si trova in difficoltà sul suo terreno, constatando l'inutilità di tutti i rimedi politici conosciuti a risolvere la crisi. Non essendoci stata una vera rivoluzione, non è nemmeno possibile una vera restaurazione: la dissoluzione della governabilità non proviene da un moto politico rivoluzionario dotato di un'identità precisa, ma dello sviluppo della società di massa.

Un fenomeno analogo e complementare si verifica nella cultura. Se il politico cessa di essere lo specialista della realtà, il letterato cessa di essere lo specialista dell'immaginario. In quest'ambito il mutamento del rapporto tra reale e immaginario si manifesta, per esempio, come fine delle avanguardie: la funzione di anticipazione svolta dalla cultura ha perduto la propria ragion d'essere dinanzi ad un processo storico che è di gran lunga più sorprendente e differente di qualsiasi avanguardia. Il Sessantotto non ha posto fine alla cultura e alle sue istituzioni, ma le ha investite di un malessere che è diventato cronico. Paradossalmente l'intellettuale si sente molto più inutile di quando era effettivamente inutile, vale a dire di quando la sua



inutilità aveva un riconoscimento sociale, e svolgeva perciò una funzione precisa: ciò è vero tanto per la letteratura e per l'arte militante quanto per l'università.

Il movimento studentesco italiano del Settantasette ha messo in mostra non tanto la marginalità degli studenti, quanto la marginalità della cultura, e paradossalmente innanzitutto e soprattutto l'inutilità della cultura rivoluzionaria, critica, d'avanguardia. Infatti, considerando la cultura come lo strumento di un controllo illegittimo sugli studenti, sulle donne, sugli emarginati, come un inganno diretto a stabilire false solidarietà e false alleanze, ha spezzato l'unione tra la teoria e il movimento di emancipazione sociale ed ha dissolto ogni rapporto residuo tra il sapere e la società.

### I simulacri del potere

Le crisi di governabilità della prima metà di questo secolo sono state generalmente risolte dal potere mediante il ricorso al mito: la creazione di miti politici svolge la funzione di ricostruire il consenso, di creare nuovi modelli di governo capaci di esercitare il controllo sociale, là dove la coercizione non può o non vuole arrivare. Al mito politico non ricorrono solo il fascismo e il nazismo, ma anche lo stalinismo, il maoismo, il New Deal roosveltiano; perfino Gramsci oppone alla concezione soreliana del mito sindacale il mito del partito politico come più costruttivo, più attivo, più capace di dare concretezza e sviluppo ad una volontà politica che si afferma l'azione (Gramsci, 1973, p. 4)<sup>2</sup>. La politica si è posta in tal modo come l'erede della religione ed ha cercato di rendere più governabile la società attraverso il ricorso al mito e alla sua enorme potenza di coesione sociale; essa "prende il posto nelle coscienze della divinità o dell'imperativo cate-

---

<sup>2</sup> Gramsci qui considera come irrazionale e antistorico non il mito, ma la critica al mito (presente in Sorel), secondo cui "ogni piano prestabilito è utopistico e reazionario". Da tale critica, infatti, deriverebbe l'imprevedibilità dei fatti sociali e quindi l'impossibilità di organizzare una volontà collettiva. In altro luogo (p. 107), Gramsci si sofferma sull'Illuminismo, in quanto creatore di miti popolari.



gorico” (p. 8).

Questa soluzione da tempo si è rivelata per il potere sempre più impraticabile: già all’inizio degli anni Sessanta l’impossibilità di ottenere il consenso mediante la creazione di miti o di surrogati della religione si esprimeva negli Stati Uniti con la tesi della “fine delle ideologie”; i mass media si rivelavano d’altra parte del tutto inadeguati a fornire un orientamento organico e strutturante tale da garantire un consenso stabile. Essi aprivano piuttosto “l’era delle convinzioni effimere”, in altre parole una situazione di precarietà, di credenze e di reazioni incostanti e provvisorie, che aggravavano l’ingovernabilità (Brzezinski, 1970).

Il tentativo di restaurare i vecchi rapporti tra reale e immaginario, di riconsegnare alla politica il suo monopolio sul reale, è legato in America alla *Realpolitik* di Nixon e di Kissinger: il disprezzo che essa nutriva per ogni dimensione immaginaria, la sua idolatria dello stato di fatto e dei rapporti di forza esistenti, il modello del “Congresso di Vienna” e dell’equilibrio delle potenze cui essa s’ispirava, era quanto di meno adatto alla situazione presente si potesse immaginare. In un’epoca caratterizzata da trasformazioni tumultuose e da una grande instabilità di forze, essa doveva appunto risolversi in un fallimento.

Se dunque è preclusa al potere tanto la strada del mito e del simbolo, quanto quella del crudo realismo politico, si deve arrivare alla conclusione che esso è diventato “parente stretto dell’incompetenza, dell’inefficienza, dell’ignoranza e infine dell’impotenza” (Tagliaferri)? che “non riuscendo a riprodursi come reale ad aprire nuovi spazi al principio di realtà” (Baudrillard, 1977), cade nell’irreale e si volatilizza?

Una risposta molto interessante a queste domande è contenuta negli scritti di Zbigniew Brzezinski. Già nel libro pubblicato immediatamente dopo il Sessantotto, *Tra due età*, Brzezinski aveva sostenuto che la fine delle ideologie lungi dal ridurre l’importanza delle idee in politica, segnava l’inizio di un’epoca nella quale i problemi posti dal significato della vita personale e sociale sarebbero diventati sempre più importanti. In numerosi articoli pubblicati tra il ’71 e il ’76, Brzezinski sviluppa una vera e propria



teoria del potere alternativa sia rispetto alle mitologie fideistiche, sia rispetto al realismo politico<sup>3</sup>.

Un esempio di potere connesso ad un mito politico a sfondo religioso fu quello esercitato in America nel secondo dopoguerra dall'élite degli WASP (*White Anglo-Saxon Protestants*), protestanti anglosassoni di razza bianca, tradizionalmente legata alla Chiesa Protestante e alle prospettive morali: questo potere ha coinciso col periodo della guerra fredda. La guerra del Vietnam, secondo Brzezinski, ha provocato la sconfitta di questa classe dirigente e la disfatta dei suoi quadri concettuali. Nessun ritorno è perciò possibile alle prospettive manichee e moralistiche della guerra fredda e al mito: l'università e l'industria culturale che sono in qualche modo i successori "funzionali" degli ambienti d'affari e di chiesa, come principali fonti di autorità, hanno in America una prospettiva scettica e disincantata, estranea alle crociate e alle alternative esclusivistiche. Tuttavia in varie parti della terra si manifesta una pericolosa tendenza a rifiutare il modernismo universalistico per ripiegare su miti d'ispirazione autarchica e restaurativa, fondati sui valori della religione, della razza, della comunità primitiva.

Viceversa un esempio di potere che ha fatto del realismo politico la propria base concettuale, è stato quello di Nixon e di Kissinger, del quale Brzezinski svolge una critica puntuale e precisa. La loro *Realpolitik* non fu affatto realistica. Non solo perché il processo di dissoluzione del potere è stato più rapido che in passato, ma innanzitutto perché il potere politico si trova sempre più spesso dinanzi a situazioni che non riesce più a dominare e che lo costringono alla paralisi. La crisi del 1973 ha pienamente rivelato l'insufficienza di tutte le soluzioni tradizionali: puramente illusorie sono le tesi secondo cui il sistema attuale possa far fronte a qualsiasi nuova circostanza, che gli Stati Uniti siano abbastanza ricchi da risolvere ogni problema economico, che essi possano intervenire in ogni parte del globo, che

---

<sup>3</sup> Testi raccolti e tradotti in francese in Brzezinski Z. (1977), *Illusions dans l'équilibre des puissances*, Paris, L'Herne. L'articolo *America in a Hostile World* (1976) è stato tradotto in italiano e pubblicato nell'antologia *Gli Stati Uniti e l'ordine mondiale*, a cura di Santoro C.M. (a cura di, 1978), Roma, Editori Riuniti.

infine si possa costruire da un giorno all'altro un nuovo equilibrio internazionale in sostituzione di quello concepito negli anni 1945-1949. Guardare la crisi in faccia vuol dire, secondo Brzezinski, rendersi conto dell'impotenza di tutti i rimedi politici realistici. La personalizzazione della politica, il proliferare d'intese clandestine tra i "potenti" del mondo, il disprezzo nei confronti di ogni forma di concettualizzazione accompagnata da un empirismo acrobatico, l'assoluta mancanza di un disegno architettonico e culturale, riducono la politica realistica a mero tatticismo e aumentano, se possibile, il discredito del potere e l'ingovernabilità degli stati.

La parte più importante dei saggi di Brzezinski consiste nell'elaborazione di una teoria dell'*immagine politica*. Egli si occupa del problema specifico dell'immagine degli Stati Uniti nel mondo, ma le sue considerazioni presentano un carattere teorico generale.

La politica estera di Nixon e di Kissinger si basava da un lato sull'intesa segreta dei rappresentanti delle due o tre nazioni più forti del mondo, dall'altro sull'immagine propagandistica creata da una stampa largamente asservita al potere politico. Tali metodi sono vivamente criticati da Brzezinski: essi appartengono al passato e sono oggi completamente inefficaci e controproducenti. Per ottenere consenso ed adesione ci vuol ben altro che propaganda. L'elaborazione dell'immagine degli Stati Uniti non può essere lasciata alla propaganda, ma deve essere assunta direttamente dai responsabili della politica estera americana: l'immagine non è più un fatto meramente esteriore, che può coprire le manovre acrobatiche di poche persone, ma implica un disegno culturale chiaramente concepito, coerentemente attuato, largamente condiviso.

L'elaborazione dell'immagine di un paese non è, secondo Brzezinski, la riproduzione obiettiva di una supposta realtà sostanziale. L'America della fine del XVIII secolo simboleggiava un modello di progresso, di libertà e di uguaglianza, nonostante il fatto che la sua classe dirigente fosse composta da un'aristocrazia rurale e schiavista e da una borghesia urbana chiusa su se stessa. Cuba e la Cina hanno rappresentato ai nostri tempi per molti lo stesso modello, nonostante il controllo capillare dei cittadini e il regime



di sorveglianza generale che le caratterizzano. La creazione di un'immagine non è però un'operazione arbitraria: l'immagine settecentesca dell'America o quella di Cuba o della Cina non sono mera opera di propaganda. Il centro del problema non è il rapporto statico tra l'immagine e la supposta realtà che rappresenta, ma quello dinamico tra l'immagine e gli avvenimenti che potranno rafforzarla o indebolirla: l'avvenimento – scrive Brzezinski – cristallizza lo stato d'animo; meglio ancora, esso agisce su di lui alla maniera di un catalizzatore; trasforma una velleità in una prospettiva concreta che s'impone. L'immagine è dunque aldilà del vero e del falso: non è il risultato di un'indagine scientifica, ma nemmeno può essere il prodotto di una campagna di pubblicità. Entrambe queste prospettive fanno riferimento ad un rapporto di adeguazione tra la rappresentazione e il suo oggetto, anche se falsificante; l'immagine al contrario si muove in un contesto dinamico, in cui viene meno la possibilità di una sedimentazione, di una cristallizzazione, di un oggetto. Essa non è un'ideologia, perché mira alla trasformazione dello *status quo*; non è un progetto, perché l'avvenimento che la consolida o la indebolisce, non le porta o non le toglie nessuna realtà.



Ciò che Brzezinski però non dice è che l'immagine contemporanea non è e non potrà più essere un simbolo per le ragioni che egli stesso ha messo in evidenza, cioè per il carattere scettico e nichilistico della società di massa. Il termine tedesco *Sinnbild*, che vuol dire appunto simbolo e come tale fu usato dai fondatori della scienza del mito, rimanda ad una ricchezza, ad un'inesauribilità del significato (*Sinn*) cui l'immagine (*Bild*) rinvia. L'immagine contemporanea non è un *Sinnbild*, ma un *Trugbild*, l'immagine che rinvia ad una simulazione, ad una mancanza ad un vuoto, ad una mancanza di fede, in una parola, è un *simulacro*. L'America settecentesca, Cuba o la Cina degli anni Sessanta erano ancora simboli in cui si esprimeva il mito della rivoluzione borghese o della rivoluzione comunista. La rivoluzione informatica, che segnerebbe il passaggio ad un'età post-industriale caratterizzata dall'importanza assunta dalla tecnologia e dall'elettronica costituisce



l'immagine più nuova tra quelle proposte da Brzezinski<sup>4</sup>. Essa non può essere un simbolo, proprio perché la sua essenza è quella di dissolvere la possibilità stessa del simbolo, in quanto derealizzante, demitizzante e designificante. La società informatica non può, come quella borghese o quella comunista, porsi come erede della religione, perché la sua premessa è appunto "la morte di Dio". Qui sta la differenza fondamentale del simulacro rispetto al simbolo: che questo attinge il proprio potere dalla religione, dal mito, dalla fede, quello dallo scetticismo, dalla chiusura dell'orizzonte metafisico, dalla derealizzazione sociale.

### Il potere dei simulacri

Questa situazione apre alla cultura delle possibilità d'intervento assolutamente nuove e incredibilmente ampie: essa pone la cultura dinanzi ad un compito che essa non ha mai affrontato e che consiste nel rovesciare i simulacri del potere nel potere dei simulacri e assumere l'eredità della politica. Essa sola può davvero trarre le estreme conseguenze da ciò che il potere politico riesce solo ad intuire confusamente: la dissoluzione del reale e dell'immaginario e l'apertura di uno spazio di effettualità non fattuale, di immagini non immaginarie e non simboliche.

Il punto di partenza di questo processo è proprio il senso di inutilità che l'intellettuale, il letterato o l'artista prova oggi quotidianamente nella società civile, nell'università, nel partito. Questa inutilità non va rimossa con buoni propositi o prospettive escatologiche; al contrario essa deve essere estesa e generalizzata: se una volta la cultura era produzione di simboli, di *Sinnbilder*, ora è produzione di *Sinnlosigkett*, nel duplice senso di mancanza di significato e di inutilità. Mancanza di significato, intesa come chiusura del pensare rappresentativo, della metafisica; inutilità intesa come venir meno di principi, di scopi fondamentali dati una volta per sempre.

---

<sup>4</sup> Le altre due sono l'immagine della democrazia liberale fondata sul rispetto dell'individuo, dei diritti civili, e l'immagine dell'America come "laboratorio sociale del mondo".

Non solo la cultura è senza fondamento e senza scopo, ma anche il reale. L'inutilità della cultura non è una debolezza – come pensano quanti la vorrebbero fondata e garantita dallo stato o dal partito – ma è una forza che rende insensata e inutile la politica. Tuttavia l'aspetto più interessante e più importante di questo processo non consiste nel venir meno di una garanzia culturale delle istituzioni, in pratica nella barbarie; ma nel dissolversi della dimensione reale delle istituzioni, nel carattere iperreale che assumono. Iperreale e non surreale, perché non acquistano una dimensione superiore alla realtà, ma al contrario diventano copie di se stesse. La forza della cultura oggi sta proprio nell'iperrealtà delle istituzioni: i politici avveduti si rendono conto che il problema dell'ingovernabilità è strettamente connesso a quello della cultura, ma ciò che non possono capire è che la cultura oggi non conferisce affatto legittimazioni; essi si trovano così a fare un gioco di cui non conoscono le regole. Pensano di poter rimediare alla derealizzazione della società attraverso la cultura, ma non si rendono conto che la culturalizzazione è l'altra faccia della derealizzazione.

All'interno della cultura ci sono due tendenze che cercano di rimediare all'inutilità sociale del sapere attraverso la riproposta di prospettive tradizionali. La prima prospettiva che si può definire morale, intendendo questa parola in senso lato, rilancia la concezione della cultura come valore da opporre all'universale secolarizzazione e demitizzazione del sapere: essa è implicita ovunque si faccia riferimento ad un valore della verità, dell'arte, della scienza, della critica, in altre parole ovunque si attribuisca alla cultura una dimensione ontologicamente superiore alla realtà. Essa è sempre stata la posizione metafisica per eccellenza, e come tale fu costantemente rifiutata da Nietzsche e da Heidegger. Oggi questo rifiuto deve più che mai essere ribadito: nel momento in cui la cultura sta per diventare indistinguibile dalla realtà, respingerla nell'irrealtà del valore, equivale ad un'autocastrazione.

L'altra tendenza, che si può definire *tecnico-strumentale*, è invece orientata verso una rivalutazione della dimensione pragmatica del *sapere come potere*. È questa in fondo la concezione baconiana della tecnica, che sarebbe uno



strumento al servizio dell'umanità per l'avvento del *regnum hominis* sulla terra. Tale concezione strumentale e antropologica della tecnica è stata giustamente rifiutata da Heidegger per il quale l'essenza della tecnica sfugge al dominio dell'uomo e si contrappone a lui come un *Gestell*, un'imposizione. Il potere dei simulacri non è un potere di carattere fattuale-specialistico tale da giustificare una tecnocrazia; anzi esso nasce proprio dal fallimento di ogni modello tecnocratico che è basato per definizione su una filosofia della realtà considerata nella sua separazione radicale dall'immaginario.

La cultura che si candida ad assumere la successione della politica, non può presentarsi né come un valore, né come un potere tecnico-fattuale. Essa è alcunché di troppo reale per essere un valore, e di troppo inutile per essere uno strumento. Tuttavia questa inutilità che sembra caratterizzarla non deve nemmeno essere trasformata in un eccesso di negatività da opporre al mondo dell'utilità<sup>5</sup>. La cultura è inutile non perché sia altro rispetto al mondo, ma perché è coinvolta in un processo di derealizzazione che invade l'intera società. Perciò non c'è più posto per una marginalità alternativa: l'aspetto più paradossale della crisi del potere politico è forse proprio il dissolvimento e la vanificazione d'ogni contro-potere, e perfino del non-potere della marginalità alternativa.

Il concetto di realtà finisce col coincidere con l'assenza di qualsiasi informazione su essa: il nome di *realtà* assume una dimensione meramente denotativa, che non connota nulla. Questa designificazione del reale è definita da Clément Rosset come la sua insignificanza, la sua *idiozia*, in altre parole il suo carattere semplice, particolare, unico, indistintamente fortuito (Rosset, 1977). L'inutilità della cultura non è che un aspetto di un'inutilità che riguarda la realtà storica stessa e che designa la sua totale impermeabilità a sostenere dei significati. Questa "idiozia" della realtà e della cultura non deve essere affatto coperta o occultata mediante la produzione simbolica o immaginaria; ma assunta pienamente. La desacralizzazione, la demitizzazione e la secolarizzazione della realtà e della cultura vanno insie-

---

<sup>5</sup> Come per esempio in Bataille G.. Cfr. Perniola M. (1998), *Philosophia sexualis. Scritti su Georges Bataille*, Verona, Ombre Corte.

me: esse segnano la fine di un atteggiamento devozionale verso la storia e verso la conoscenza di origine metafisico-teologica.

Se dunque una cosa vale l'altra, se esiste un'equivalenza generale di destini, l'esito è un nichilismo incapace di scelta e di determinazione? Non sarebbe una novità: da sempre le delusioni nei confronti della realtà o della cultura hanno approdato a un nichilismo quietistico o suicida. L'originalità della situazione presente consiste nel fatto che la chiusura dell'orizzonte metafisico non può essere affatto considerata come una delusione: chi sente la sua mancanza, resta nel lutto per la morte di Dio, vale a dire bene o male in attesa di qualche nuovo Dio. A ben vedere, la situazione presente è caratterizzata meno da una mancanza che da un dono: ciò che è dato è più importante di ciò che è sottratto. Questo dono non consiste in un nuovo significato della vita o in una nuova soluzione politica, ma in una nuova dimensione. Coloro che una volta sperimentavano l'insignificanza della realtà o dei valori, venivano a trovarsi fuori della società: oggi accade esattamente il contrario; condizione per essere nella società è dividerne la derealizzazione e la designificazione. La cultura ha sempre pensato se stessa nella dimensione del doppio rispetto alla realtà, sia come valore da opporre al mondo, sia come strumento per dominarlo: essa era ora lontana, ora vicina, ma sempre doppia rispetto al reale. È questa duplicità che è venuta meno. Il dono che i nuovi tempi portano alla cultura è l'avvento di una sola dimensione. Se questa unidimensionalità è parsa una catastrofe a Marcuse, è perché egli ha visto il fenomeno solo dal punto di vista del valore e non ha compreso che essa comporta anche la rovina della prospettiva strumentale pragmatica. D'altra parte essa non è una omogeneizzazione e un generale appiattimento della vita, né la fine dell'immagine; anzi è il luogo in cui l'immagine è indistinguibile dal reale, in cui essa diventa appunto un simulacro. Il simulacro non è un'immagine pittorica, che riproduce un prototipo esterno, ma un'immagine effettiva che dissolve l'originale. Come presso i Mohave, i propositi restavano sterili e inefficaci finché non venivano sognati (Devereux, 1961), così nella società contemporanea l'accettazione senza riserve della dimensione del simulacro è con-



dizione di effettività.

Sotto certi aspetti l'immagine sessantottesca della rivoluzione può essere già considerata come un simulacro e i "rivoluzionari" di quegli anni i primi operatori culturali: essi aprono, infatti, una dimensione effettiva, ma non fattuale. Ciò che rende remoto il Sessantotto è la sua prospettiva soggettivistico-narcisista: il soggettivismo e il narcisismo di quegli anni, che sono un residuo della metafisica occidentale, non potevano condurre che al nichilismo suicida o quietistico che tanti compagni di allora hanno conosciuto. *L'indifferenza* non è la fine della volontà, ma al contrario una condizione necessaria della scelta: essa costituisce la premessa della scelta proprio perché la differenza del simulacro si coglie solo quando l'identità del soggetto è sospesa. La svolta che dalla problematica sessantottesca porta al simulacro sta appunto in questa esperienza di sospensione del soggetto: essa è la porta stretta che sanziona la fine del reale e dell'immaginario.

### Riferimenti bibliografici

- Gramsci A. (1973), *Note su Machiavelli, sulla politica e sullo stato moderno*, Torino, Einaudi.
- Baudrillard J. (1977), *Oublier Foucault*, Paris, Galilée; tr. it. 1977, *Dimenticare Foucault*, Bologna, Cappelli.
- Brzezinski Z. (1970), *Between Two Ages: America's Role in the Technetronic Era*, New York, The Viking Press.
- Devereux G. (1961), *Mohave Etnopsychiatry and Suicide*, Washington, U.S. Government Printing Office.
- Perniola M. (1998), *Philosophia sexualis. Scritti su Georges Bataille*, Verona, Ombre Corte.
- Rosset C. (1977), *Le réel. Traité de l'idiotie*, Paris, Minuit.
- Tagliaferri A., *Appunti sull'usura del potere*, in "VEL", n. 6.

