

Note a margine tra pratiche e strategie della speranza

Alberto Abruzzese (Università IULM Milano)

1.

Etica dei valori e estetica dei sensi: un dilemma costante nella costruzione della modernità. E i sensi mettono in crisi la ragione se sono troppo stressati dal dovere essere. Max Weber ebbe qualche serio episodio di esaurimento della propria salute mentale. Fu a causa di una vocazione professionale che lo spingeva a distinguere tra le domande scientifiche, in quanto tali parziali, sulla razionalità del mondo, e domande di forte contenuto emotivo, estetico, sul significato della vita umana nella sua totalità sovrasensibile, ultraterrena? Invitava i suoi allievi a non pretendere dalla sociologia risposte che essa non poteva essere in grado di dare e che, dunque, essi avrebbero potuto rivolgere con più ragione alle forme dell'immaginario (quello della letteratura, ad esempio). Con più soddisfazione per loro, forse, ma in ogni caso entrando a far parte essi stessi di ciò che la sociologia tentava di spiegare, mettendo su uno stesso piano di astrazione scientifica non le domande in sé degli individui di fronte alla modernità ma le diverse forme in cui essa si è manifestata e si manifesta. Dunque, anche le religioni e il capitalismo.

La tradizione weberiana sulle ragioni del capitalismo è nota: una forma specifica di religione, quella protestante, è stata la causa dei valori che hanno ispirato la società moderna. Non è stata la sola lettura del fenomeno: già con Werner Sombart, a costituire la fiamma che accende il capitalismo, è una forma di religione laica, mondana, semmai vicina alla ricchezza di suoni, immagini, ori e ornamenti della religione cattolica. Il disincanto della comunità produce il desiderio di una vita terrena "aumentata", di una realtà in cui, alla caduta di ogni promessa di felicità oltre la morte, subentra il piacere di possedere il presente: di *abitare e avere*, spingendosi oltre il semplice bisogno animale di sopravvivere. Un sovrappiù di senso e di sensi. Alla spinta interiore verso la luce divina subentrano le gratificazioni del lusso, dunque di una interiorità che si soddisfa dell'apparire. Una apparenza, tuttavia, mai disgiunta dalla corporeità del processo che la innesta. L'orizzonte originario della tecnica si apre qui con la necessità animale e in più umana di manipolare fisicamente e in più simbolicamente la natura per trasformarla in ambiente.

Weber e Sombart, due modi di interpretare il capitalismo che, per quanto diversi tra loro, hanno un punto in comune: rafforzare l'idea che non si potesse partire dalle specificità economiche del capitalismo per riuscire a spiegare il suo progressivo trionfo sui rapporti di potere della società moderna, ma che semmai si dovesse procedere in senso contrario. Così da trovare le ragioni più profonde dei modi di organizzazione e produzione del mondo da parte del capitalismo proprio nelle forme di sovranità che lo hanno preceduto, nella lunga durata degli apparati simbolici di cui il potere si è ornato, arricchito e accresciuto, a partire dalle origini stesse dell'essere umano. Prima della storia: in quella zona indistinta, tra una oralità ancora intrisa dei sensi di una vita animale priva di linguaggio e una oralità che s'avvicina alla

scrittura, alla cruciale svolta del pensiero occidentale per opera dell'alfabeto¹.

Tuttavia Weber e Sombart sembrano tracciare anche la tradizione di un approccio al capitalismo che, pur stabilendo un suo stretto legame fondativo con precedenti forme di immaginazione collettiva, consegna senza troppe pregiudiziali la realtà e il significato del capitalismo ai suoi modi di produzione della realtà sociale. Un prospettiva che legherà sempre più l'idea di *capitale* alla pura e semplice accumulazione di ricchezza e l'idea di capitalismo alle forme ideologiche e tecnologiche con le quali il suo modello di sviluppo esercita il proprio potere: dalla fabbrica alla società, dall'economia alla politica. Marx, proprio radicalizzando il suo discorso sulla analisi economico-politica del capitale e dei suoi modi di produzione, aveva finito per mostrare quanto ancora restasse da lavorare sulla natura mitica del capitalismo e quanto, a demistificarla, non sarebbe bastata la pur formidabile formula con cui da allora in poi ogni rappresentazione del mondo ispirata al sistema di socializzazione capitalista – certamente la superstizione religiosa e con maggiore ambiguità l'arte – si sarebbe potuta smascherare come ideologia praticata dalla falsa coscienza dei ceti dominanti sull'intero processo della produzione e riproduzione sociale². Le punte più alte della riflessione su quanto del capitalismo non era stato detto da Marx saranno costituite, invece, dalla tendenza di parlare del *rimanente*: di qualcosa che restava, anzi riemergeva, in tutta la sua ambivalente imponenza nonostante venisse incluso nella dialettica tra capitale e lavoro. Qualcosa che aveva una soggettività e una potenza di rappresentazione pari al capitalismo, sino a ragionare sul capitalismo nei termini di una religione. Lo splendore degli dei viene prima dei luoghi destinati al loro culto. La gloria di Cristo viene prima delle sue Chiese. L'aura del capitale – parola di sovranità – viene prima del capitalismo e delle sue fabbriche, dei suoi mercati. Mi pare che questo sia il suggerimento di alcuni geniali appunti sul capitalismo come religione³, stesi da un Walter Benjamin particolarmente ispirato dalla tipica vegggenza a ritroso di cui era capace. C'è anche Weber, ma in ombra c'è molto di più.

¹ Il passaggio dalla oralità alla scrittura è considerato cruciale in diversi campi disciplinari, certamente ha avuto un ruolo fondamentale nelle nascite della mediologia e dei suoi contenuti almeno potenzialmente anti-sociologici. Per una panoramica d'insieme si veda Pireddu M., Serra M. (a cura di), *Mediologia. Una disciplina attraverso i suoi classici*, Liguori, Napoli, 2012. Cfr. anche Frasca G., *La lettera che muore. La "letteratura" nel reticolo mediale*, Meltemi, Roma, 2005.

² Sarebbe qui da evocare quel lungo percorso, detto a torto culturologico, quasi a ritenerlo subordinato e insieme deviante rispetto ai metodi e oggetti di studio della sociologia: da Lukács in poi, con un suo significativo nodo nel saggio sull'industria culturale di Adorno e Horkheimer (in *Dialettica dell'illuminismo*) – che ha fatto perno in vari modi sulla critica della società e dell'ideologia capitalista, elaborata da Marx in termini economico-politici, con l'obiettivo di costruire le basi di una sociologia della cultura e persino di una sociologia dell'arte; tuttavia a me pare che la distanza estrema e insieme la massima vicinanza tra le istanze materialiste del marxismo – i fatti – e le istanze spiritualiste della cultura nelle sue forme emblematiche di arte la si trovi nelle intenzioni del surrealismo, avanguardia terminale che non a caso chiude l'esperienza delle precedenti sperimentazioni novecentesche, in particolare il dadaismo, agevolando da allora in poi la separazione funzionale e dialettica, dunque la convivenza produttiva, tra istituzioni dell'arte e istituzioni della politica (che è il doppio versante delle analisi sui processi di modernizzazione e tecnologizzazione dell'esperienza vissuta condotte da un Walter Benjamin, non poco surrealista, in cui l'istanza politica della rivoluzione dei rapporti di produzione tendeva non sempre ma spesso a interporre la sua ambivalenza tra pensiero negativo e pensiero positivo).

³ Benjamin W., "Capitalismo e religione", in Benjamin W., *Sul concetto di storia*, Torino 1997, pp. 284-287. Vedi anche Benjamin W., "Il capitalismo come religione", in Groys B., Horisch J., Macho T., Sloterdijk P., Weibel P., Jongen M., *Il capitalismo divino. Colloquio su denaro, consumo, arte e distruzione*, Mimesis, Milano, 2011, pp. 119-125.

Leggiamolo, lasciando la voce di commento direttamente al testo stesso: "Nel capitalismo bisogna scorgere una religione, vale a dire che il capitalismo serve essenzialmente a soddisfare quelle medesime preoccupazioni, quei tormenti, quelle inquietudini, cui in passato davano risposta le cosiddette religioni [...] In primo luogo, il capitalismo è una pura religione culturale, forse la più estrema che sia mai esistita" (Benjamin 2011: 119). E ancora: "Pertiene all'essenza di questo movimento religioso, che è il capitalismo, il perdurare sino alla fine, sino alla definitiva, completa colpevolezza di Dio: la raggiunta condizione di disperazione del mondo, nella quale addirittura si *spera*. L'aspetto storicamente inaudito del capitalismo risiede nel fatto che la religione non è più riforma dell'essere bensì la sua frantumazione, la dilatazione della disperazione a condizione religiosa del mondo, dalla quale bisogna aspettarsi la salvezza. La trascendenza di Dio è caduta. Egli però non è morto, è coinvolto nel destino umano. Questo passaggio del pianeta uomo attraverso la casa della disperazione, nell'assoluta solitudine della propria orbita, è l'*ethos* che caratterizza Nietzsche" (Benjamin 2011: 120). E infine: "Dal punto di vista metodologico, bisognerebbe anzitutto indagare quali legami con il mito abbia instaurato da sempre il denaro nel corso della storia, finché dal cristianesimo ha potuto trarre a sé così numerosi elementi mitici da costituire il proprio mito" (Benjamin 2011: 124). E di fatto la capacità del moderno di rigenerare miti è la ragione del fallimento delle teorie politiche, compresa la sociologia, che hanno pensato di potere affrontare l'industrializzazione – e capitalizzazione – della cultura considerando come secondarie le sue mitologie, il loro radicamento nella vita quotidiana.

L'accostamento di causa-effetto tra religione e capitalismo – non a caso oggetto di diatribe nella letteratura marxista dedicata ai rapporti tra struttura e sovrastruttura – apre la possibilità di un discorso orientato verso l'esperienza comune del desiderio (propria dell'essere umano quale sia la sua collocazione sociale), piuttosto che verso i poteri di cui il capitalismo dispone nell'agire *liberamente* sulla vita materiale e immateriale di una società di mercato, distribuendo a suo piacimento la soddisfazione o meno dei bisogni che produce e dei desideri che esalta. Il desiderio è qualcosa di più del bisogno, esprime un bisogno che entra prepotentemente nella sfera del non necessario trasformandolo in necessità irrinunciabile. E dunque, non sono poche le indicazioni che si possono ricavare dallo slittamento della riflessione sul capitalismo, in quanto regime di sfruttamento del lavoro e della vita umana, verso una riflessione sul capitalismo in quanto insieme di apparati e dispositivi di potere che sono espressione di una sfera del desiderio che riguarda la matrice stessa dell'essere umano: le passioni prodotte dal suo patire nel mondo, in quanto parte attiva della sua violenza originaria. Passioni che, nella sfera pre-religiosa del sacro, dunque non ancora specializzata, vivevano in una con-fusione di pratiche espressive di cui era il rito sacrificale a farsi luogo, e che invece i processi di desacralizzazione e ri-sacralizzazione del mondo storico hanno progressivamente *diviso*, distribuendole in sfere distinte di specializzazione delle loro funzioni: la politica, la guerra, la religione, la medicina, l'educazione, l'arte.

Il nodo delle questioni appena esposte viene in primo piano se si legge Carlo Formenti, laddove, per criticare lo spontaneismo pseudo rivoluzionario e più ancora quello libertario, anarco-liberista, neoromantico e estetizzante così come emerge tra i "felici" della rete, fa ricorso al fallimento storico dell'autorganizzazione dei soviet e cioè alla povertà e ingenuità politica dell'idea che non vi sia bisogno di organizzazioni politiche e avanguardie per cambiare il mondo⁴. Il ragionamento torna dunque a fondarsi sullo stretto nesso tra azione e soggetto,

⁴ Formenti C., *Cybersoviet. Utopie postdemocratiche e nuovi media*, Raffaello Cortina, Milano, 2008. Cfr. anche, sempre sul versante italiano, le diverse posizioni che emergono da testi recenti sui media: Berardi F., Formenti C., *L'eclissi. Dialogo precario sulla crisi della civiltà capitalistica*, Manni, Roma, 2011; Abruzzese A., Pireddu M., "Facebook come Fakebook", in Borgato R., Capelli F., Ferraresi M., (a cura di), *Facebook come. Le nuove relazioni*

tra mutamento sociale e attori sociali. A volere riproporre una strategia rivoluzionaria, l'enigma da sciogliere riguarda allora quanto possa essere accaduto e stia accadendo tra società e soggetto. Tra percezione del capitalismo e desiderio di abbatterlo in una dimensione territoriale del mondo occidentalizzato in cui le percezioni personali della realtà hanno raggiunto una complessità inaudita rispetto alla percezione del padrone da parte del servo, del lavoro da parte del lavoratore, della società da parte dello spettatore e del consumatore. Se lo spirito animale delle rivoluzioni è stato vinto dallo spirito animale dei consumi, vorrà pur dire qualcosa. Vale la pena di prestare attenzione a questo qualcosa, senza temere di passare per partigiani del capitalismo⁵.

Per quanto Formenti sia tutt'altro che estraneo al grande pensiero borghese occidentale (significativi sono i suoi studi giovanili sullo gnosticismo, tema che non a caso è tornato ad essere trattato ai giorni nostri) e dunque tutt'altro che ingenua sia la sua semplificazione della complessità, posizioni come le sue dovrebbero domandarsi se abbia ancora un senso la definizione di capitalismo di cui continuano a servirsi. Se l'insieme di fenomeni che chiamano capitalismo possa essere de-finito, chiuso là dove lo chiudono. Se tali fenomeni non siano sommersi da una nebulosa di sensi e passioni ben più estesa (insisterò ancora su questo più avanti). La loro definizione del capitalismo giace ancora oggi nel pensiero politico classico, soprattutto nelle routine dei suoi burocrati e funzionari, operando sulla base della stessa realtà socio-economica da cui lo spirito rivoluzionario della storia avrebbe voluto emanciparsi, mentre invece si tratta ora di una realtà *schizzata* fuori da quei bordi, maturati e consolidati nel rigido quadro della divisione e parcellizzazione sociale dei sistemi moderni. In ogni caso tornerebbe utile riflettere su alcune condizioni culturali e emotive che riguardano le modalità astratte dello scontro di valori con il capitalismo, in cui le ragioni dell'analisi pretendono di farsi immediatamente ragione delle azioni personali, ma riguardano le motivazioni concrete che sono comunque necessarie a una pulsione rivoluzionaria, alla convinzione e al coraggio di un coinvolgimento individuale diretto. Le teorie di avanguardie e partiti di intento rivoluzionario o anti-rivoluzionario – così come sono ancora presenti, dal terrorismo al riformismo – non sembrano più riuscire a esprimere contenuti adeguati al reclutamento di gruppi, ceti e masse disposte a farne la propria ragione di vita e non solo di sopravvivenza (l'avvento di poteri alternativi è stato sempre più caratterizzato dalla adesione populista a vedere soddisfatti i propri personali desideri piuttosto che soddisfare necessità di interesse generale, a immaginari egoistici piuttosto che altruisti).

Sul piano della sopravvivenza, sul piano di un bisogno di vita tanto eccessivo da diventare un desiderio irrefrenabile, incontenibile, possono nascere solo rivolte. Ma – come dice Ferraris, per sostenere la sua idea modernizzatrice e illuminista di razionalizzazione dei conflitti, e proprio per questo mostrando in cosa davvero consista l'atavica ribellione della natura umana al mondo, al mondo dei fatti, – una "rivoluzione desiderante" sarà sempre "una rivoluzione conservatrice, dal momento che il desiderio, diversamente dalla ragione, riconduce all'arcaico,

virtuali, FrancoAngeli, Milano, 2009; Ferraresi, Fiorentino G., Pireddu M.(a cura di), *Galassia Facebook. Comunicazione e vita quotidiana*, Nutrimenti, Roma, 2012; Bennato D., *Sociologia dei media digitali*, Laterza, Roma-Bari, 2012; Boccia Artieri G., *Stati di connessione. Pubblici, cittadini e consumatori nella (Social) Network Society*, Franco-Angeli, Milano, 2012; Miconi A., *Reti. Origini e struttura della network society*, Laterza, Roma-Bari, 2011; Borrelli D., *Pensare i media. I classici delle scienze sociali e la comunicazione*, Carocci, Roma, 2010.

⁵ Purtroppo è il tono accusatorio che quanti pensano di essere rivoluzionari rivolgono a quanti si pongono il problema del riformismo riconoscendo nelle sue buone o cattive pratiche la brutale ma irrevocabile dimensione della vita quotidiana.

all'infanzia, alle madri"⁶ (p. 17). E in effetti la differenza da cogliere tra una strategia anticapitalista fondata sui bisogni e una pulsione eversiva fondata sulla liberazione del desiderio è tutta nella differenza tra *eccesso di bisogno* e *bisogno di eccesso*, *eccesso di vita*. Quello che di specifico c'è da capire nelle due rispettive dimensioni è quanto le accomuni una stessa necessità di eccedere dai propri vincoli, e che i confini tra necessario e non necessario, dunque tra bisogno e desiderio, sono davvero molto labili. L'uno è condizione dell'altro. Il fatto di abolire i soggetti, i modi di produzione e distribuzione, le armi fisiche e immateriali che impediscono la soddisfazione del bisogno, sembra fondarsi sulla verità degli obiettivi che ci si prefigge, mentre invece nei fatti ad avere senso saranno i modi in cui questa verità sarà il frutto di pratiche volontarie, affermative, proprietarie, dettate da impulsi che vanno ben oltre quelli dell'indigenza, e della ribellione alla indigenza. Qui uno stesso stato di necessità – l'affermazione di sé – accomuna le parti in gioco del conflitto: sentire forza del mondo, parte della sua violenza, al punto di essere complici dei suoi sacrifici e insieme della sua festa⁷.

2.

Una rivista di impostazione mediologica (e ancor più questo suo numero primo, augurale) deve chiedersi quale possa essere il motivo ispiratore, la traccia, da cui partire per ragionare in modo responsabile, *obbligato al presente*. Questo è il tratto distintivo di un approccio mediologico: riflettere su un contenuto, la rivoluzione, che, tra le tante sue forme e applicazioni, l'immaginario collettivo *pre-sente* in termini immediatamente vivi, militanti, identitari, inevitabilmente ideologici, tanto nei moti di affezione e partecipazione quanto nei moti di resistenza e rifiuto che suscita. Un contenuto – tra rivoluzioni fallite e attese di rivoluzione, tra diffidenza e fiducia – che nella sensibilità e memoria di tanti individui e gruppi rimanda a un fenomeno sempre pesantemente politico, se la politica è dominio sull'abitare, per quanto in vari modi e a seconda dei casi diviso tra la realtà di un processo sociale giunto a compiersi in un evento risolto, conchiuso quand'anche non risolutivo, e i processi della sua fantasmizzazione: prima, durante e dopo il *principio speranza* che lo ha sognato e segnato.

⁶ Interessante a questo proposito la tendenza di psicanalisti come Recalcati (cfr. *Elogio del fallimento. Conversazioni su anoressie e disagio della giovinezza*, Erickson, Trento, 2011), che applicano la lezione di Lacan sul desiderio per rafforzare il principio di realtà di strategie sociali determinate a mortificare le dinamiche di consumo in nome di una sorta di spartana separazione dell'infanzia dal ventre materno. Ecco il perché della spregiudicatezza di una femminista come Muraro, decisa, come si vedrà in ultimo, a non partorire per la società. Cfr. anche Recalcati M., *L'uomo senza inconscio. Figure della nuova clinica psicoanalitica*, Raffaello Cortina, Milano, 2010.

⁷ A leggere un recente saggio di Geminello Alvi (*Il capitalismo. Verso l'ideale cinese*, Marsilio, Venezia, 2011), si ha un quadro: il capitalismo dei cinesi sembra più indietro del capitalismo americano ed è invece più avanti. Un "più avanti" inquietante perché sembrerebbe coincidere non più con una burocrazia di partito in grado di gestire e persino fare proprie le logiche del capitale, ma su una forma di ricomposizione dei rapporti tra stato e economia che sarebbe sopravvenuta a una clamorosa catastrofe mondiale della sovranità del denaro sulla sovranità dei regimi politici. Una catastrofe tanto tragicamente risolutiva da indicare come unica via di uscita la presa d'atto che la potenza predatrice della finanza può trovare una sua forma di governo solo in uno stato despota, inflessibile, e che a loro volta i ceti al servizio dello stato si trasformano in addetti – armati o civili, a seconda dei casi – della finanza (dalla quale dipende la possibilità stessa di vivere). Ciò che oggi appare mostruoso nei legami tra addetti alla finanza e addetti allo stato potrà in breve tempo trasformarsi addirittura nella rappresentazione benevola e addirittura umanitaria di in un insieme di pratiche volte al migliore funzionamento del braccio armato così come del braccio civile di un sistema di governo in cui politica e finanza sono perfettamente integrate tra loro, funzionando come una sola macchina retta da necessità e valori comuni.

Un agire e sperare all'insegna dell'utopia, la quale ha tuttavia i tratti inconfondibili della civilizzazione, mentre miti, mitologie e favole non si possono dire utopie, anche quando siano tese a mettere in scena l'altrove. Tantomeno utopica si può supporre l'immaginazione primordiale: la paura dell'abitare di cui si nutre l'esperienza primordiale è semmai il frutto di una istintiva coscienza della assoluta inattuabilità di un altro mondo parallelo o a venire. Il non senso del reale viene manipolato dalla realtà stessa: lo sterco e il sangue dei sacrifici rituali.

Rivoluzione e rivolta hanno la medesima radice. L'impulso dell'uomo in rivolta ha gli espliciti tratti di un desiderio: quello di liberarsi dai vincoli dell'oppressione subita da parte di altri individui o animali, o forze della natura. Con qualche ironica cautela nei confronti delle innumerevoli contraddizioni in cui cade qualsiasi umanesimo, ivi comprese molte posizioni anti-umaniste (emblematica in tale senso quella di Max Stirner⁸), qui il richiamo al titolo del noto saggio di Albert Camus – appunto *L'uomo in rivolta*, un testo fortemente ispirato a forme di umanesimo antitotalitario – vale per la distinzione ed anzi opposizione tra rivoluzione e rivolta su cui è basato il discorso dell'autore: tra il carattere storico-sociale della rivoluzione e, di contro, il carattere intimo e esistenziale della rivolta, frutto di un desiderio che, nel sua costrizione a scontrarsi con la necessità dei vincoli, contraddistingue l'essere umano e gran parte del vivente non-umano.

Due dimensioni di ribellione, quindi: una istintiva, e l'altra fortemente socializzata, tanto quanto sociali sono le barriere contro le quali si organizza. Ma se la contingenza di una rivoluzione contiene in sé il sentimento costante della rivolta – come il tempo moderno contiene in sé il tempo originario – si può anche dire che l'una sta nell'altra. Si può guardare alla rivoluzione – al suo bisogno di godere della partecipazione emotiva di molti che facciano cuneo o massa – in quanto occasione, episodio, di concretizzazione del desiderio di ribellione, del comune sentimento di rivolta in quanto primordiale rifiuto della propria condizione umana di sofferenza e morte, volontà di potenza espressa da pratiche locali, minimali, attrezzate ad eludere le grandi strategie di potere; passioni dionisiache e multitudinarie, modi di accesso ad una realtà aumentata per istinto di sopravvivenza, insorgenze di vita quotidiana, tra sfera privata e sfera pubblica, tra carne e branco⁹. Si può quindi guardare alla rivoluzione come razionalizzazione delle componenti sacre e tribali dell'originario impulso del vivente a scrollarsi di dosso chi o cosa lo inibisca: il latente e poi brusco evento insurrezionale con cui l'agire di una collettività di varia misura e composizione si configura come forza organizzata e antagonista, sconvolge la realtà territoriale del proprio abitare, distrugge i luoghi di dominio e i rapporti di potere esistenti, e infine instaura una nuova forma di potere.

Sono stati i processi di socializzazione e di modernizzazione del Settecento a trasformare in modo sostanziale l'impulso insurrezionale di una vita umana a rischio e sofferente, che solo forme di autorità ispirate agli dei, e debitamente affiancate da adeguati dispositivi di controllo materiali e immateriali, avevano potuto contenere nel corso di millenni, dai primi imperi del mondo antico alle città del Rinascimento. Dopo le lotte tra re, popoli e religioni durante gli antichi regimi aristocratici, sono venute le rivoluzioni e controrivoluzioni di popolo realizzate dai ceti emergenti della borghesia e infine le rivoluzioni di classe dei movimenti operai. L'approccio mediologico potrebbe riuscire a mettere in maggiore evidenza i tratti comuni a ciascuna di queste fasi piuttosto che le loro discontinuità. Il desiderio animale di non essere sopraffatti piuttosto che la necessità sociale di dare nuove forme di soddisfazione ai propri bisogni. Il

⁸ Cfr. il testo di Stirner del 1842, *Il falso principio della nostra educazione* (Edizioni Anarchismo, Catania, 1982).

⁹ Riferimento a De Certeau M., *L'invenzione del quotidiano*, Edizioni Lavoro, Roma, 2010; Merleau-Ponty M., *L'occhio e lo spirito*, SE, Milano, 1989; Esposito R., *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino, 2004.

marxismo ha dato una forte impronta scientifica alle dinamiche su cui riteneva storicamente e socialmente fondato il processo rivoluzionario volto ad abbattere il modo di produzione capitalista e di conseguenza le forme dello stato borghese. Ma l'esperienza rivoluzionaria resta tuttora avvolta in un potente alone immaginativo, mitico, emotivo: frutto di una costruzione simbolica di lunghissima durata, nata assai prima del significato moderno di rivoluzione. Proprio uno sguardo mediologico sul complesso intreccio tra attori, azioni e rappresentazioni che travalicano la cornice anticapitalista, temporale e spaziale in cui lo spirito rivoluzionario è stato confinato, potrebbe offrire prospettive di studio ancora scarsamente sondate, e concorrere a colmare alcuni vuoti che la sociologia della cultura resiste a colmare¹⁰.

3.

Nel suo saggio, *Networks Without a Cause* (2011), tradotto in Italia con il titolo *Ossessioni collettive. Critica dei social media* (Università Bocconi Editore, 2012), Geert Lovink sceglie una posizione molto equilibrata sul destino delle reti e delle loro funzioni sociali, assumendo il punto di vista di chi ci invita a fare pratica e non teoria sulla loro natura e soggettività: "è ora di cercare quegli elementi in grado di creare una teoria della rete al di fuori delle analisi culturali ossessionate dall'identità e dall'approccio delle scienze sociali" (p. 31). Un sapere operativo e non astratto, quindi. "Meno filosofia e più pratica", consiglia Luisa Muraro nel suo saggio su una "violenza giusta", unico modo di approssimarsi ad una realtà ingiusta. Così, nella prospettiva di Lovink – certamente non scandalosa come quella di Muraro – i toni dell'accesa *querelle* che ha caratterizzato l'impatto dei linguaggi digitali sulle culture pre-digitali vengono smorzati, sfrondata del loro carattere di eccezionalità, e riportati all'ordinario. Riportati alla vita quotidiana di un mondo che sta progressivamente assorbendo le innovazioni tecnologiche di ultima generazione, ma che tuttavia resta lo stesso mondo di sempre, con gli stessi conflitti e le stesse speranze di prima (è almeno in parte il succo della sua frase d'esordio, forse appena un poco nostalgica: "Una volta internet cambiava il mondo, oggi è il mondo a cambiare internet").

Ma quale mondo? Quello davvero di sempre, originario, di cui il suo presente di oggi è l'ultima emanazione, accresciuta di forza e dunque con un potenziale distruttivo sempre più alto? Oppure soltanto il mondo del capitalismo moderno e dei suoi regimi politici? Capire di quale dei due mondi si tratti, quale dei due mondi prevalga sull'altro, quale tra questi si stia impossessando di internet è essenziale. Sono interrogazioni che comunque – ispirate dall'idea di "guerre tra due mondi" – sembrano già di per sé contenere il pregiudizio di supporre che l'innovazione sia in qualche modo sopraggiunta dall'esterno del mondo tradizionale e non dal suo interno. E dunque sarebbe assai più corretto pensare di un solo mondo attraversato da opposte spinte. Questo orientamento è tanto più essenziale se si condivide l'interesse delle domande che lo stesso Lovink fa seguire al suo invito alla razionalizzazione e normalizzazione del dibattito su reti e società, su reti e politica: "Come va gestita la complessità" (p. 30) e "Siamo pronti per affrontare l'era del conflitto"? Sono domande fondamentali, ma ambedue misurate in tutta evidenza su condizioni e concezioni moderniste del mondo: l'idea secondo la quale la crescente complessità dei conflitti di potere da affrontare in epoca post-moderna sarebbe l'estremo derivato di uno sviluppo economico-politico giunto a contrarre e infine

¹⁰ Cfr. Piccone Stella S., Salmieri L., *Il gioco della cultura. Attori, processi, prospettive* (Carocci, Roma, 2012) in cui, nonostante l'apertura che viene data a una visione antropologica piuttosto che sociologica della società, l'attenzione rivolta ai media è assai ridotta e permane una distinzione tra l'asse sociologico e quel che i comunicazionisti hanno definito 'indirizzo culturologico'.

cancellare libertà – o comunque potenzialità di libertà – che invece si vuole lasciar credere fossero a disposizione dell'individuo in precedenza. Prima: in un mondo non ancora asservito per intero, globalmente e localmente, al dominio del capitalismo industriale e tecnologico. Un'idea, questa, immediatamente interiorizzata come doppio movimento di un processo di modernizzazione che, per un verso funziona in quanto riscatto, emancipazione, liberazione della natura umana dalle forme di una sovranità che altrimenti la inchioderebbe ad una definitiva condizione di sudditanza, e per un altro verso funziona anche – con il concorso del primo in quanto serbatoio energetico persino convertibile – come asservimento del cittadino, della sua anima e del suo corpo, ad una forza estranea, nemica e violenta.

L'affidamento della critica dei social media al campo delle pratiche in atto e non a quello di teorie in crisi o collasso rende a Lovink non pochi risultati sul piano del realismo, quello professionale, anzi vocazionale: critico ma anche sensibile nei confronti della politica. Immerso come è in una straordinaria quantità di casi di studio affrontati in modo costante e partecipato – e quindi avendo bene in mente l'effervescenza e originalità degli attori delle reti (la loro "cultura collaborativa e autogestita" piuttosto che le reti in se stesse) – arriva a formulare una giusta critica dell'attuale povertà culturale dei *media studies*¹¹, e della loro ormai inutile insistenza sui vecchi linguaggi del cinema e della TV. Tuttavia, normalizzare il dibattito sui new media, sottraendolo ai suoi eccessi, a mio parere corre il rischio – quando lasci rientrare implicitamente nel discorso ordinario gli stessi contenuti esplicitati in quegli eccessi – di non risolvere i problemi da affrontare in vista di una teoria adeguata alla società delle reti.

È difficile riconoscere ad impianti operativi come quello di Lovink un sostanziale superamento degli stereotipi teorici e culturali con cui i prodotti di intrattenimento televisivi sono stati inquadrati e gerarchizzati in base alla opposizione ideologica – e al contempo alla sua strumentalizzazione politica – tra cultura d'élite e cultura di massa, tra informazione e evasione. Questa tradizione, tipicamente moderna, pedagogica e civilizzatrice, emerge ad esempio là dove è la stessa demonizzazione dei reality televisivi – una credenza sociale tanto consumata da essere divenuta persino un importante ingrediente della cattiva coscienza dei loro consumatori – a tradursi più o meno inalterata in critica di fenomeni emergenti come *face book*. Analoghe riserve si potrebbero esprimere nei confronti delle estetiche implicitamente rimesse in gioco sul versante dell'attenzione che Lovink rivolge alle forme di arte e creatività emergenti nella rete.

Uno dei punti, forse il principale, da discutere con autori come Lovink (ed anche con gran parte dei contenuti dell'opinione pubblica pilotata dalle agenzie di socializzazione tradizionali) è di natura squisitamente mediologica, territoriale: riguarda la correttezza o meno di ritenere isolabili in sé e per sé gli *effetti* che sembrano emergere dai nuovi mezzi di comunicazione del presente senza provare a re-immaginarli in altri contesti temporali (il passato pre-moderno) e spaziali (i luoghi non ancora modernizzati del pianeta). Se, mortificando lo spessore, la profondità e estensione, della nostra esistenza contemporanea, si manca di questa capacità di retro-azione critica (immaginarsi il presente nel passato, come hanno fatto le macchine del tempo narrate dal cinema americano di questi ultimi decenni), è ben difficile arrivare a dare una effettiva sostanza teorica agli effetti di una tecnologia in atto. E questo perché è molto opinabile l'idea di ricavare contenuti operativi, linee di condotta, da *effetti* di cui si ignorano o si falsificano le *cause*.

¹¹ Va segnalata a questo proposito l'unicità di un saggio sulla televisione che si muove in una direzione in tutto diversa: Papetti E., *Ripensare la televisione. Pratiche dello sguardo tra sistemi di rappresentazione e verità*, Liguori, Napoli, 2012. Quanto a una visione più generale, si veda Abruzzese A., Ragone G., *Letteratura fluida*, Liguori, Napoli, 2012.

Gli *effetti* ingannano proprio per quanto sembrano immediatamente percepibili, ad occhio nudo, e per il fatto che sembrano portare con sé, anzi in sé e per sé, le loro *cause* dirette, mentre invece non forse sono altro che la superficie – spesso ingannevole, lo specchietto per allodole – di cause infinitamente remote. Gli *effetti* – delle tecnologie così come dei regimi sociali – hanno saturato a tal punto la riflessione dei sociologi generali e dei sociologi della comunicazione da avere reso insensibile o troppo fiacco un pensiero dedicato alle *cause* più profonde delle metamorfosi di cui il mondo della tecnica – il mondo che cresce sulla propria volontà di potenza – è espressione. La concentrazione sugli *effetti* è dovuta alla svista teorica di leggere le tecnologie come forze esterne all'essere umano e al mondo. Un pensiero altrimenti orientato potrebbe invece spingere la riflessione sulle *cause* sino alla loro estrema frontiera, la dove la catena tra effetti e cause si spezza, e niente si fa più spiegabile in base a criteri lineari di successione. Il versante più fertile di una mediologia può essere nella priorità di organizzare il proprio discorso sempre ritornando all'origine.

Immergere i fatti in altri contesti spazio-temporali. Prendiamo il caso delle valutazioni sul sovraccarico di informazioni che affliggerebbe l'abitante dei media. La tesi dominante è che la svolta digitale delle comunicazioni e delle informazioni abbia creato un tale sovraccarico di dati da produrre uno spaesamento senza uguale nella storia delle civiltà umane. Un caos – si sostiene – che produrrebbe annichilimento e paura, così come indifferenza e torpore. Non è difficile trovare prove innumerevoli di questi *effetti* e addebitarli alla proliferazione delle reti in quanto esse costituiscono un accumulo di opzioni mai prima così gigantesco. Ci sono studi che rispondono mettendo in rilievo il fatto che alla proliferazione delle immagini sono stati affiancati strumenti di selezione, semplificazione e usabilità altrettanto inimmaginabili nel passato. Notare: in passato, a guidare l'accesso e mettere ordine nella domanda, c'erano istituzioni e operatori non meno alieni e condizionanti, si pensi alla bacchetta del maestro di scuola, ai testi e programmi di esame delle università, alla preselezione di notizie operata dai quotidiani). Ma Internet sta accrescendo le superstizioni elitarie nate con l'egemonia degli schermi. E dunque, già durante i regimi di trasparenza sociale caratterizzati da un sempre più elevato consumo televisivo, quello tradizionale delle reti generaliste e unidirezionali, non pochi commentatori, persino sociologi e sociologi della comunicazione (non solo quelli dell'infanzia e dell'apprendimento), sono stati attratti dall'idea di rispondere all'eccesso di offerta mediatica con un invito a selezionare e ridurre il suo consumo. Si è parlato di diete.

Lovink si muove nella stessa direzione: una dieta che spinga a scegliere il meglio e a scartare il peggio delle reti. Il nodo teorico da discutere si sposta allora immediatamente dalla quantità alla qualità. Ai criteri di selezione. La logica degli effetti – l'idea che causa dell'impoverimento culturale del cittadino-consumatore siano gli effetti della sua tossico-dipendenza televisiva – porta con sé una cultura delle cause, una catena di cause-effetto modellata sul giudizio di valore espresso nei confronti dei prodotti di una tecnologia che si ritiene egemonizzata dalle politiche e economie del capitalismo. Ma il punto su cui riflettere consiste davvero nella devastazione dell'umana natura – la paura e spaesamento, magari lo spreco e incontinenza dell'utenza – che si vorrebbe fare discendere direttamente dalle forme di assoggettamento messe in opera dell'economia-politica capitalista? Sono davvero immediatamente attivate dall'intrattenimento in rete, da fenomeni in clamorosa crescita per effetto della loro sempre più forte penetrazione di mercato nella vita quotidiana? O non è piuttosto da rovesciare la direzione, prendendo in considerazione l'ipotesi che i sentimenti ordinari di spaesamento della natura umana di fronte all'incremento tecnologico di informazioni non siano l'effetto quanto piuttosto la loro causa? L'espressione di una domanda? Il desiderio di un crescente potere di accesso alle reti che non vuole soddisfare l'imposizione di protocolli di senso ma il proprio non-senso?

A rendere sospette le interpretazioni sociali del sovraccarico di offerta tecnologica nel campo mediatico è già il fatto che esse richiamano troppo la letteratura (narrativa, sociologica e filosofica) sulla metropoli, proprio quella letteratura che ha funzionato da laboratorio del grande ciclo delle tecnologie della riproducibilità tecnica di buona parte dell'Ottocento e del Novecento¹². E in cui la paura della persona immersa nelle folle metropolitane ha rafforzato invece che indebolito le strategie della modernizzazione, quella razionalità sociale che ora si vorrebbe vedere insidiata dalle nuove tecnologie digitali (rispetto alle quali, semmai, colpisce l'arretratezza con la quale esse vengono interpretate da apparati cognitivi legati agli assetti tecnologici precedenti, quelli analogici). Ma a giustificare l'idea che il punto di vista vada ribaltato non è solo e non è tanto il riferimento al mondo moderno pre-digitale, quello delle macchine pesanti e delle masse. Funziona assai meglio allo scopo il richiamo alla condizione primordiale di un essere umano che, dotato solo del proprio corpo e di qualche utensile, certamente non provava paure minori ma semmai maggiori di quelle vissute oggi nel mondo contemporaneo. Privato com'era di alternative e costretto a vivere una natura inspiegabile e incontrollabile; a dovere manipolarla a proprio rischio per trarne un qualche vantaggio per la propria esistenza. A partire da quei luoghi remoti, non si sarebbe potuto provare sentimenti di subordinazione e insieme emancipazione diversi dai tempi che sono progressivamente venuti, quando – alla natura aliena del vivente, alla sua dimensione sacra – le prime comunità hanno iniziato ad attribuire i tratti religiosi di una sovranità divina, celeste e infine terrena. Riletta così, la questione sulle tecnologie non può mettere gli effetti al centro del discorso sui modi di riproduzione dei rapporti sociali, ma deve ritornare alle cause più profonde, la dove come si è detto la catena tra effetti e cause cessa di mostrarsi, si cela nel suo *continuum*. Non gode di un linguaggio attrezzato a *distinguere*.

La tesi o tentazione di tesi appena esposta non vuole essere un atto di pacificazione, non vuole essere tranquillizzante. Anzi. Intende solo collocare la tragedia umana nella propria stessa natura, dentro la tecnologia, e cioè non altrove dalla tecnologia, la quale, semmai è stata ed è il massimo risultato della volontà umana di metabolizzare la paura di ciò che la sua tragica condizione dà per irrisolvibile. Questa linea interpretativa ci invita a considerare la necessità di sopravvivenza dell'essere umano, ovvero la sua necessità di potenza, quindi il suo bisogno di acquisire forza, accrescere il proprio corpo e il proprio ambiente (il lessico dei linguaggi virtuale parla di "realtà aumentata"). La creazione di attrezzi adatti allo scopo è conseguente a questa volontà: una volontà che deve violare il mondo esterno, tradurlo a sé, farlo proprio. Queste violazioni del mondo – poiché violare significa essere violati – hanno il loro principio nelle cause che l'ideologia moderna pretende di considerare e stigmatizzare come effetti.

¹² Cfr. Rafele A., *Figure della moda. Metropoli e riflessione mediologica tra Ottocento e Novecento*, Liguori, Napoli, 2010.