

A fronte della potenza reale e simbolica del virus: la postura critica del ricercatore sociale tra persona e soggetto*

Alberto Abruzzese**

The aim of this article is to think about the inescapable relationship between our human condition and the scientific research that we carry out. It forces us into the present dramatic viral conjuncture of fear and pain. If we are really experiencing a dramatic "interval" in Western history, in modern subjectivity, it is a question of occupying it in order to rethink our "what to do" as researcher and teacher.

Keywords: soggetto; persona; umanesimo; tecnica; università

In questo articolo provo a ragionare sullo stretto ineludibile rapporto tra la nostra condizione umana e la ricerca scientifica che amministrano e ci amministra. Essa ci impone la presente drammatica congiuntura virale di paura e dolore. Se davvero stiamo vivendo un drammatico "intervallo" della storia occidentale, della soggettività moderna, si tratta di occuparlo per ripensare il nostro "che fare" di ricercatore e docente. Ciascuno per la sua parte.

Cerco di articolare il mio contributo alla discussione con tre argomentazioni: 1. il senso da attribuire all'attuale postura della nostra persona a causa del regime di prevenzione degli effetti mortali del coronavirus (mortalità per ciò che siamo come persone e per il nostro corpo); 2. come riempire lo scarto tra i metodi - acquisiti e applicati - di osservazione del mondo e le straordinarie accelerazioni tra effetti e cause create dalla sua sempre più "aumentata" auto-rigenerazione in altro da sé (il significato attuale di "realtà aumentata" va riportato alla azione reattiva compiuta da sempre dall'ambiente sul corpo e le azioni umane, e viceversa); 3. la capacità di focalizzare i saperi necessari alla ricerca applicata attraverso l'efficienza di una loro estrema sintesi in chiave di supporto operativo (il che fare). Dunque: 1. La postura del ricercatore; 2. Lo scarto tra metodo e mutamento; 3. La sintesi del sapere necessario a operare (paradossalmente: sapere fermare il tempo del sapere e dare voce al vivere).

* Articolo proposto il 20/04/2020. Articolo accettato il 20/05/2020

** alberto.abruzzo@gmail.com

La postura del ricercatore

Il confinamento della vita della persona in uno spazio chiuso - carcerario - mi pare potere fruttare un salto di paradigma decisivo. Da decidere con un taglio delle nostre precedenti abitudini. Per noi si tratta ora dell'isolamento fisico di persone che per mestiere, funzione e ruolo, fanno i sociologi e/o - definizione da tempo, e tanto più oggi, per me di gran lunga preferibile - i mediologi. Nella congiuntura virale che stiamo vivendo, ad essere isolato è un corpo che - in assenza, anzi obbligata privazione di contatti fisici con la fisicità di altri corpi e altri luoghi - lavora necessariamente più di prima (o con più consapevolezza di prima) sull'immateriale al fine di avere un contatto materiale, reale, con il mondo ordinario, organico e inorganico, in cui abita e dal quale è abitato. Le generazioni nate dagli anni quaranta/cinquanta in poi - in Italia, come nella più parte delle grandi nazioni - non hanno mai assistito a tali misure di salvaguardia della vita dei corpi di ciascuno. E questo non perché nel corso di tutti questi anni siano mancate varie mortali pandemie, ma perché mai in tale misura gli stati nazionali se ne sono fatti così drasticamente carico (seppure in diversa intensità e con diverso orientamento). Segno di un allarme condiviso tra sudditi e sovrani al di là o la di sotto delle opinioni e delle scelte.

Il nostro corpo è dunque obbligato (obbligo disumano insorto da un interesse generale) a recludersi per Legge (perché non andare a rileggersi, a parte del dettato cristologico, le ragioni con cui varie religioni hanno promosso la figura dell'eremita, dell'assoluto isolamento dal mondo?). Obbligato a osservare provvedimenti corretti e utili riguardo ai loro fini, oppure insieme scorretti e dannosi, irrazionali da un punto di vista scientifico nonché sociale, ma comunque stabiliti in nome della salvezza del genere umano, della sacralità del suo corpo e di ciascuno dei suoi corpi. Tuttavia, mediaticamente questa piega umanitaria e solidale viene fatta emergere, propagandata in guisa di antidoto al virus, assai più della qualità ideologica dei vincoli di interesse che il patrimonio nazionale (il capitale di gente e beni) impone a chi ne ha la responsabilità sociale e economica. C'è da affrontare allora il significato di ciò che di più profondo e essenziale soggiace all'interesse pubblico, alla sua immagine convenzionale. Proprio su questo interesse, da far diventare immediato, si va incardinando il dibattito tra molti di noi, inquadrati in istituzioni che dovrebbe essere socialmente apicali come gli apparati dell'istruzione pubblica e privata (specchio delle sue brame), a riguardo della crisi della ricerca e formazione. Per alcuni, in crisi a partire dal berlusconismo e da governi che hanno irresponsabilmente asfissiato l'economia del settore. Per altri e per me, crisi che risale a una ben più lunga vicenda, incardinata in valori elitari poco compatibili con una effettiva socializzazione dei saperi e della loro elaborazione e applicazione, che la Riforma Berlinguer - con la sua redistribuzione di pesi e misure delle materie di insegnamento, nonché adozione della loro ripartizione europea in trienni e biennio - non ha risolto e anzi a mio avviso aggravato.

Queste considerazioni non sono un inciso ma il centro e la cornice di quanto sto cercando di dire.

Conta allora partire dalla ambiguità di una salvezza (desiderata, necessaria e insieme imposta) che vive della relazione etimologica tra sacralità e sacrificio. Mai come in questi giorni la letteratura sul rapporto tra potere e nuda vita è stata tanto messa alla prova in quanto tradizione tardo-moderna di un pensiero radicalmente critico nei confronti dei regimi concentrazionari, eccezionali, della modernità - prima e ultima - della civilizzazione umana. E questo accade proprio a ragione della divisa - dimidiata - condizione di vita del singolo corpo dell'individuo di fronte al proprio rischio di morte: la singola persona, gettata nella necessità di decidersi per la salvezza della propria carne insidiata dal virus, deve in realtà decidersi tra accettare l'ingiunzione di incarcerarsi, consegnarsi, oppure rivendicare, al tempo stesso, la propria libertà. Meglio dire la libertà di cui si illude per quel tanto che gli è dato credere. La persona è dilaniata tra due forme di potenza: rifiutare la normativa sociale che la assoggetta e quindi rivendicare la propria sovranità su se stessa, sfidando la sua stessa morte, oppure subire il desiderio di sopravvivenza, eguale e contrario, della società che - per mezzo delle proprie scelte di legge - le impone di salvarsi in quanto necessaria alla sua stessa necessità di sopravvivenza. Le chiede di mettersi al suo servizio. Non da persona ma da soggetto di un patto reciproco.

Questo contrasto persona/soggetto, da me qui sintetizzato nei termini appena enunciati, non è soltanto la esemplificazione, la bozza, di un possibile discorso di ordine filosofico, sociologico o politico. Oppure altra disciplina o credenza. Credo che da esso si possa ricavare il dilemma in questione nel vissuto quotidiano della gente qualunque di fronte ai provvedimenti che, in nome del virus, ne vincolano la libertà di movimento e dunque di affetti e necessità. Vincolo che soltanto la minaccia delle sanzioni e/o un senso civico che le condivide possono indurre a rispettare. Ma al contempo passione: l'effetto di una crescente e incontrollata sofferenza dal basso, divenuta - già prima del virus - un incubo sempre più forte per i partiti e governi a ragione della loro paura di perdere ogni capacità e possibilità di controllo sulle persone. Su una opinione pubblica instabile e smarrita in ogni sua direzione. Dunque, la situazione virale in atto favorisce - in ogni caso: regime di pandemia o meno, di guerra o meno, di rovinosa carestia economica o meno - la consapevolezza di quanto alla coscienza della singola persona risulti problematico, oppositivo o irriducibile sentirsi vivere tra i due desideri di salvaguardia della propria doppia vita di persona e di soggetto sociale. Appunto: desideri divisi e contesi tra necessità sociale, necessità di sopravvivenza del sistema, e necessità di sopravvivenza della singola persona.

Necessità di sopravvivenza della carne stretta nella morsa del proprio assoggettamento al potere sociale e necessità di sopravvivenza del sistema che ci assoggetta come persone. Due mondi che, nella storia, soltanto le grandi religioni, credenze e ideologie, hanno reso pur forzatamente compatibili e persino produttivi. Ma queste grandi forze di coesione, precipitando progressivamente nella attuale situazione di crisi culturale, vocazionale e per ciò stesso professionale, dei regimi sociali moderni, si sono logorate e

indebolite o a tal punto screditate a causa del loro scoperto strumentalismo da essere prese a carico da forme di amministrazione brutalmente politiche, basate sulla verità della forza sulla quale fare affidamento. Le sole forme in grado di sfruttare e gestire tale crisi di credibilità governando e insieme producendo i crescenti conflitti di interesse derivati dalle stesse macerie e - per loro mezzo - dalle abnormi escrescenze creative e operative della civiltà moderna.

Perché il ragionamento che vado tentando possa davvero funzionare va precisata meglio la differenza tra persona e soggetto in modo che a tale opposizione venga dato un corretto valore e possa quindi funzionare davvero, invece di essere risucchiata nella tradizione ideologica dei conflitti tra individuo e società nei termini, contrastanti tra loro eppure correlati dell'Umanesimo. Tanto più, ora, nella sua rinnovata assunzione, anche quando sommersa o degradata a umanitarismo, come pilastro delle ideologie di supporto della democrazia. Della sua ultima e sempre di nuovo ultima reinvenzione del "patto sociale" che pretese di regolamentare la violenza umana per mezzo della violenza stessa, necessaria proprio perché ritenuta ineliminabile. Ultima invenzione dialettica per quanto risucchiata, insieme ad ogni altra forma storica di regime sociale, dalla globalizzazione delle politiche assolutiste della potenza finanziaria.

E dunque. La persona costituisce la prima cellula della volontà di potenza fatta propria dalle forme di sovranità umana sul mondo vivente (ispirata alla e dalla volontà divina). La persona intesa come corpo di organi atti al proprio funzionamento è per così dire - perdonate la rozzezza del mio ragionamento, ma in qualche modo cercherò più avanti di giustificarla - la cellula di vita più intimamente riconducibile ai modi di nascita e sviluppo degli organismi microbiologici che sono arrivati a creare la natura vergine (verginità peccaminosa) che farà da ambiente capace di creare la vita vegetale e animale (secondo le regole spietatamente selettive di ogni forma di sviluppo sino ad oggi). Quindi non è possibile affrancare l'essere umano, il suo evento, dalle stesse regole di necessità, sopravvivenza e violenza dell'ambiente che lo ha generato. Impossibile, di conseguenza, ritenere che la natura umana sia sostanzialmente diversa dal soggetto sociale in cui via via ha consegnato, riversato, anche contro ogni propria resistenza e disagio, la sua carne. Il soggetto è la estensione e lo sviluppo strumentale del desiderio di vita della singola persona al fine di poterla vivere. L'unica particolarità riguarda il fatto che la macchina umana s'è emancipata dalla macchina del preesistente mondo di bisogni e appetiti non-umani, realizzando e utilizzando al suo massimo la stessa complessità operativa ma aumentandola (uso ancora il verbo aumentare che si usa oggi parlando di realtà aumentata grazie ai linguaggi virtuali). Cioè spingendo ben oltre se stessa la qualità del proprio luogo e tempo necessari. E in tal modo acquisendo capacità affettive e auto-riflessive, fondate sì sugli stessi bisogni e appetiti, ma sempre più diversamente specializzate: in tal senso diverse. Tuttavia, le alternative si portano sempre dietro ciò che hanno alterato e questo residuo irriducibile del non-umano è il segno dell'inquietudine della persona (la immagino come il Moosbrugger dell'Uomo senza qualità).

1.2.

Sin qui ho detto, probabilmente male, cose da manuale. Ma lo ho fatto per ritornare al punto di questo primo paragrafo: la nostra postura di ricercatori sociali. La situazione di reclusione e insieme svincolamento del nostro corpo ad opera della soggettività del sistema di valori che ci governa, pratica - rende reale - una netta separazione, dunque differenza in itinere, tra la nostra carne e la società di corpi - costellazione di individui e apparati - in cui essa è iscritta. Tra la nostra persona e la sua veste di soggetto sociale. Nel nostro caso professionale, tra la persona che ci sentiamo dentro e il suo ruolo di sociologo e mediologo, vincolato da specifici apparati strumentali della società. Questo siamo: professionisti necessari alla socializzazione e alle forme del suo progredire. Consumatori e produttori di ricerche utili ai nostri sistemi di appartenenza. Oppure diversamente utili? E allora quanto? Il nostro problema è tutto qui: come e quanto pensarci diversamente utili.

So bene che la mia insistenza sulle costrizioni sociali vissute dalla persona come una corazza, una sorta di "vergine di Norimberga", sembrerebbe doverci portare ad un vicolo cieco, corrompendo così la natura stessa dei compiti costruttivi che la ricerca e la formazione ci affidano. Tuttavia vorrei qui rimarcare il fatto che il radicalismo della critica negativa della società moderna ha trovato spesso soluzioni estranee, per quanto culturalmente e teoricamente affini, all'estremismo, sostanzialmente idealistico, in sostanza iper-moderno, adottato in varie fasi della civilizzazione e ora riemerso, a ridosso della critica alla globalizzazione, proprio nell'impatto tra nuda vita dei corpi e ordine pubblico (il panopticon digitale richiesto dalla misure di contenimento della pandemia). Così è per gli autori da alcuni di noi più amati, più influenti sulla nostra auto-formazione - penso soprattutto a Benjamin, McLuhan e persino il più eccentrico rispetto a loro, Foucault, tre nomi che direttamente o indirettamente portano con sé una rosa assai rilevante di altri autori di riferimento, in cui, relativamente ai loro temi, ai loro oggetti di studio se non ai loro metodi, sono coinvolte intere scuole di pensiero (quelle che vanno in nota dei nostri scritti). C'è un passo di Foucault per me significativo:

En face, et comme contrepartie, ou plutôt comme partenaire et adversaire à la fois des arts de gouverner, comme manière de s'en méfier, de les récuser, de les limiter, de leur trouver une juste mesure, de les transformer, de chercher à échapper à ces arts de gouverner ou, en tout cas, à les déplacer, au titre de réticence essentielle, mais aussi et par là même comme ligne de développement des arts de gouverner, il y aurait eu quelque chose qui serait né en Europe à ce moment-là, une sorte de forme culturelle générale, à la fois attitude morale et politique, manière de penser, etc., et que j'appellerais tout simplement l'art de n'être pas gouverné ou encore l'art de ne pas être gouverné comme ça et à ce prix. Et je proposerais donc, comme toute première définition de la critique, cette caractérisation générale : l'art de n'être pas tellement gouverné (non chiedoitemi la fonte!).

Non negare la natura che ci sovrasta e governa ma migliorarla almeno di un poco.

Vivere una maggiore esperienza del fatto di essere persone invece che soggetti penso che sia - già da ora e potrebbe anche "restare" tale in futuro - un privilegio particolare proprio per la nostra professione. E una occasione unica per farla fruttare. Si tratta di temi che più o meno abbiamo sempre trattato (anche ricorrendo a una letteratura assai più sensibile di quella sociologica o quantomeno più distaccata dall'obbligo di dovere funzionare direttamente per la società). Tuttavia, ora potremmo ritornare a questi temi sapendo leggere più in profondità (penso diversamente obbligati a farlo) quanto i territori dei media siano stati e siano caratterizzati - ed anzi oggi sempre di più lo siano in virtù della loro incalzante traduzione digitale - dal conflitto tra persona e soggetto. E quanto, tuttavia, i nostri saperi ci abbiano portato a identificarci nei soggetti della modernità (nei loro valori) piuttosto che nella carne delle persone assoggettate dalla loro volontà di potenza e insieme dalle politiche della civilizzazione. Per me la dimostrazione più lampante di questo nostro limite sta nella scelta alla quale non abbiamo mai saputo resistere abbastanza: usare la politica, sboccare in essa, come campo e insieme orizzonte del nostro lavoro.

Per sintetizzare lo schema di riflessioni che mi hanno portato a questa prospettiva, a modo di credenziali pre-pandemiche, ricorro, apportandovi qualche piccola limatura, a una citazione da un mio vecchio testo - irto di tutto quel sovraccarico di citazioni che ormai cerco di abbandonare - uscito qualche anno fa, con troppe idee ancora embrionali in testa, su un numero della rivista "Leadership and The Humanities", a cura di Antonio Marturano¹, recentemente inserito anche in traduzione italiana sul mio blog²

Lo spazio della persona che si riconosce, riesce a ritrovarsi, al di là dell'antropocentrismo disintegra ogni legame storico e sociale: per questo motivo è operazione da tentare solo arrivando innanzi tutto a rivelare il fallimento dell'Umanesimo, dei contenuti che hanno fatto da pilastro del sapere occidentale. Che ancora fanno da pilastro all'idea stessa di comunità scientifica. Per procedere lungo questa via, a meno di non avere, resi saggi dall'evidenza, il coraggio di fare tabula rasa del sapere sino ad oggi accumulato, bisogna affrontare un immane lavoro di rilettura del pensiero occidentale. Rivalutare in senso politico (ma nel senso dell'abitare) anche quelle pagine solitarie e folgoranti che, tra ottocento e novecento, hanno raggiunto - seppure quasi sempre in virtù di una sorta di soggiacente, disperato iper-umanesimo - un altissimo grado di consapevolezza dei limiti dell'Umanesimo e delle menzogne di ogni religione. Così pure affrontare l'ambigua grandezza novecentesca della psicanalisi e delle sue pratiche: innovazione di pensiero che ha preso in cura il non senso dell'individuo ma, in ultima istanza, nella sua stessa divulgazione, al fine di adattare l'individuo al non senso della società. E infine demistificare la svolta postindustriale di alcune tradizioni marxiste che, ritrovando il soggetto del conflitto nella nuda vita delle persone invece che nel proletariato, mettono l'amore universale al posto dell'odio di classe.

Sto faticando molto a dare più sostanza alla mia valorizzazione della persona a fronte del soggetto, a cercare di raffinarla in semplicità, senza restare vincolato alla immensa

letteratura sulla sofferenza della natura umana. Un punto di arrivo ancora assai provvisorio ho creduto di raggiungerlo in una recente conversazione, da me sollecitata per via e-mail, con molti colleghi:

Il nodo da sciogliere - in una civiltà che è progredita dilaniandosi sulla base di verità opposte o mediate tra loro - a mio avviso riguarda l'unica verità indiscutibile, quella del dolore della carne condivisa tra la persona, marchiata dalla propria natura individuale, dal proprio corpo e dalle sue sensazioni, e il soggetto marchiato dal suo inquadramento sociale. Cosa intendo per dolore provato dalla carne? Intendo l'accadere - nel punto senza più mondo, né passato e futuro, né luogo o altra forma territoriale, né altra persona o identità, né imperio e quindi controllo - dentro la mia carne del dolore fisico di una lama che le penetra dentro. Dolore lancinante ma di diversa qualità rispetto alla paura di morire, la quale comporta sempre insieme una qualche riflessione, un qualche specchio in cui guardarsi, una qualche speranza di liberarsi dal terrore in virtù di una possibile via d'uscita - lo sguardo che ruota nel vuoto - e che dunque può esserci in un' temporalità in cui pur sempre ancora da vivi si immagina e percepisce che la vita, la sua sola vita, sta finendo. Roba da confessori o compassioni parentali o solidarietà o amore. Per il dolore al quale mi riferisco, invece, non c'è più cultura - mito o società - che tenga. A questo genere di dolore si può cominciare a pensare - con i pensieri, appunto, e dunque le parole (che il dolore aveva silenziato) - solo quando non lo si prova più. Ma a questo punto la persona arriva non a ricordare, ma solo ricostruendo per via impropria, per così dire traslata, ciò che è antecedentemente accaduto alla propria carne. Cessato il dolore, caduta la sua occlusione di ogni altro sentire, sentimento, la mente ha ripreso a vivere: a questo punto sono le parole a fornirle una piattaforma per descrivere le varie percezioni provate e tuttavia non più dicibili, data la loro qualità in tutto specifica di non-linguaggio o meglio linguaggio senza alfabeto e senza lessico, senza scorrimento di immagini, dunque non razionalizzabile, non socializzabile e non trasmissibile. Lo stato di salute della persona fa da censura, chiusura, sul precedente suo stato di sofferenza, per quanto reale fosse, e al tempo stesso la rigetta nello stato di salute del suo sistema di appartenenza. Il soggetto trascina allora la persona a pretendere di dire ciò che essa non può più dire. E' qui che mi pare si possa cogliere la materia - il reale? - su cui lavorare per tracciare non una filosofia - o etica o politica e estetica - del dolore fisico ma per fare fruttare sul piano critico, teorico, argomentativo la sua esperienza indicibile. Per valorizzarlo.

Da queste basi discende un piano o almeno una traccia di lavoro che ho tentato di riassumere in un recente articolo:³

Supponiamo che sia giunta la fine definitiva e irreversibile del luogo istituzionale in cui per vari secoli le società hanno formato le proprie classi dirigenti affidando ad alcune specifiche discipline - definite umanistiche a partire da quelle classiche come l'etica - il compito di elaborare le forme di pensiero necessarie a governare i mutamenti e i conflitti del proprio tempo presente e di quello a venire. Supponiamo, dunque, che si sia in tutto dissolta l'università in quanto produzione di capacità di governo sulla complessità della vita umana. E in effetti i segnali di questa sparizione del senso originario delle istituzioni accademiche non mancano di certo. Sono davanti ai nostri occhi. È allora possibile immaginarsi un processo innovativo - meglio dire divergente - che cerchi di uscire dal vuoto di tali istituzioni, dalla loro inefficienza culturale, trovando altri luoghi e altre modalità per fare una formazione che sia all'altezza della posta in gioco nelle attuali dinamiche di globalizzazione e localizzazione della vita umana? È su questa domanda che conviene forzare la nostra riflessione lasciando ad altri l'inutile esercizio di restare imprigionati nella logica triste e impotente delle riforme - della loro perversa concatenazione, del loro continuo incatenamento - mediante le quali sino ad oggi si è vanamente consumato ogni impossibile tentativo di risanare le istituzioni universitarie.

E dunque. Se rivolta deve diventare, questa sollevazione universitaria, allora si dovrà avere il coraggio di considerare inutili ed anzi dannosi i soliti appelli di risanamento democratico delle istituzioni. Inutile fare ricorso agli ingredienti classici della “buona politica”. Si dovrà avere il coraggio di reinventare persino il lessico necessario a spezzare il vincolo storico tra le “parole” della modernità (del soggetto moderno, occidentale: quello del capitalismo storico, sublimatosi ora in totalitarismo finanziario) e le “cose” di cui il tempo lungo dei regimi moderni si è appropriato e ha forgiato a propria immagine. Prima tra tutte la parola formazione, che porta in sé tutto il carico delle “abitudini” progressiste e autoritarie di termini d'uso sociale tra i più accreditati come educazione e istruzione: termini radicati in ambienti relazionali di per sé centralizzati, verticali e unilaterali. C'è da scavare molto – e di nuovo, seppure in modo rovesciato, a partire dalle sue origini – sul binomio vocazione/professione. La protesta di questi giorni sta insistendo a dire che di fatto la macchina universitaria va producendo professioni senza vocazione. Giusto! Per dare un contenuto alla protesta dovremo però fornire idee davvero praticabili, all'avanguardia nella sostanza e non semplicemente di nuovo libertarie (è questo l'orto di cui le tradizioni umaniste hanno abusato facendosi responsabili del fallimento culturale, prima che politico, dei ceti dirigenti). Così come è, l'Università non può venire riformata. Ce ne vuole un'altra di sana pianta: fatta di contenuti e non di ideologie, ad evitare che la ventata di ribellione si riduca a concepire una istituzione destinata a produrre vocazioni senza professioni. E se così accadesse, o fosse adombrato dovere accadere, non sarebbero le vocazioni giuste ma soltanto un sovrappiù di umana “falsa coscienza”. Allora avrebbero ragioni da vendere a proprio vantaggio i sostenitori della supremazia tecnoscientifica sul destino delle persone: sulla loro esperienza quotidiana, ovvero dentro il territorio vivente su cui più infierisce e ferisce la violenza dei conflitti di potere.

Lo scarto tra metodo e mutamento

I nostri metodi sono nati nel cuore della modernità, nella sua soggettività complessa e per nulla monolitica, cooperante attraverso conflitti, vera ragione della sua mondializzazione. L'ambiente formativo da cui proveniamo ci ha dunque offerto - per quanto limitatamente alle libertà concesse dagli apparati che ci hanno gestito - la possibilità di scegliere tra tutte le differenze di pensiero, di parte, di interesse e tra tutte le religioni e ideologie e dialettiche che hanno reso potente la modernità nel corso dei suoi secoli. E ora persino in questa fase postuma. Appunto la fase terminale e autocritica che più ci ha influenzato nel praticare le discipline a noi consegnate e affidate: mi riferisco al sistema trasversale e interattivo dei nostri personali contributi, della nostra piccola comunità scientifica e del plesso di riviste e collane editoriali al quale appartiene anche *Mediascapes*.

Non sono sicuro, tuttavia, che i nostri studi ci abbiano in tutto portato a elaborare metodi di ricerca che spostassero il loro sguardo dal campo dei mutamenti della modernità a un campo di mutamenti che non potevano, e certamente non possono oggi, essere

subordinati alle sue stesse qualità distintive. Le sue virtù cardinali. La grande area di ricerca sui consumi - e parlo almeno per me stesso, per la mia prospettiva di mediologo - ci ha offerto certamente un modo più avanzato, più ricco, con cui incrementare la conoscenza dei conflitti sociali. Ma tutto sommato questa sua ricchezza è implicita alle più eminenti qualità della stessa modernità e, in effetti, da essa stessa esplicitata. Senza segreti e persino nello stretto e soffocante legame con le proprie forme politiche. Certamente nel vincolo drammaturgico tra i suoi soggetti e la propria sovranità su di essi. Le sue tante deviazioni e il loro assorbimento in uno stesso unico destino.

Ma, ripeto, io non sono certo di essere entrato davvero dentro le forme di tale destino: le loro conseguenze dentro la mia persona. Il mondo si sta trasformando: sempre più diverso e sempre più uguale. La rapidità delle sue trasformazioni scavalca la relativa lentezza dei metodi, ma del resto è proprietà di un metodo la sua necessità di tempo per essere elaborato (la brillante posposizione tra metodo e campo di applicazione, così come inventata da Edgar Morin, chiarisce il problema ma non lo risolve). La rapidità degli algoritmi nell'esecuzione di una ricerca può soccorrerci in modo straordinario a interfacciare e stringere tra loro i due momenti ma essi hanno comunque bisogno di una regia, di una visione. Un sapere guardare anche dalla finestra di quanto ci sta di fronte.

Troppo impegnativa per essere articolata in questo testo, lascio ad altra occasione - propongo a *Mediascapes* di metterla in calendario - l'urgenza di una critica radicale dell'umanesimo, la quale purtuttavia si presta assai bene a spiegare l'attitudine storica e ideologica con cui guardiamo un presente che tuttavia ci smentisce. Qui vorrei enunciare soltanto tre nodi problematici per un'epoca in cui i saperi incorporati nei metodi sono in contrasto con la velocità dei mutamenti. E viceversa.

a) Lo strabismo indotto dall'innovazione digitale. A me pare che le teorie e pratiche dei linguaggi digitali, il poderoso balzo in avanti che hanno realizzato in ogni ambito relazionale tra potere e vita quotidiana, rischiano spesso di oscurare il fatto che tutti i loro nodi ideologici, anche sociali e politici, possono essere ritrovati, seppure con pesi e equilibri diversi, in ognuna delle fasi della civilizzazione. Ed anzi, quanto più si risale alle origini, tanto più, paradossalmente, ci si avvicina, a dimensioni che si pretende invece in tutto proprie della società delle reti. La sensibilità indotta dalle doti del digitale non fa che approfondire diacronicamente e sincronicamente situazioni parallele al loro passato. L'entusiasmo digitale andrebbe dunque temperato (come in passato gente come me avrebbe dovuto temperare le proprie passioni per le distrazioni e fiction dell'immaginario industriale).

b) Il capitalismo come scarica delle responsabilità umane. A me pare ancora troppo debole, se non del tutto assente, una correzione dell'enfasi ideologica che hanno prodotto le diverse stagioni occidentali dello sviluppo del capitalismo e dei soggetti che via via hanno tentato di contrastarne i valori di sfruttamento del lavoro umano e la sua potenza espansiva sulla società intera. A ondate progressive, essa è passata da essere dominata dalle armi dei sovrani, dei mercati e delle grandi ideologie di dominio o riscatto dell'umanità, alla stretta finale degli uomini della moneta. Sino alle astrazioni della finanza.

Ma questa linea storica di sviluppo geopolitico del mondo su basi economico-politiche ha oscurato la volontà di potenza della persona umana nella sua qualità di protagonista e motore essa stessa del capitalismo. Tranne un grande filone di pensiero che ha invece concentrato la propria attenzione proprio sull'impatto doloroso, disperato, tra individuo e mondo (per intenderci autori come George Bataille o Antonin Artaud: eredi eccellenti della letteratura europea che per prima si espresse in senso negativo sulla brutalità dell'impatto tra individuo e gli effetti della rivoluzione industriale in quanto rivelazione ultima e compimento della condizione umana).

Penso, dunque, che la metamorfosi del capitalismo contemporaneo possa suggerirci quanto la sua attuale "macchina" funzioni in virtù di un desiderio sin "troppo umano". E quanto si debba ripartire a ragionare sulla volontà di potenza del suo perenne stato di necessità. Le scelte degli apparati che fanno funzionare i sistemi economico-politici del capitalismo, l'entità sovrana al quale attribuiamo una violenza disumana, sono il risultato delle relazioni dei singoli individui che vi lavorano, da uno strato all'altro delle loro mansioni. Reciproche relazioni in conflitto tra loro sulla base dei rispettivi bisogni e desideri di ciascuno. Dunque, si deve riprendere la letteratura moderna sulla tecnica, là dove è prevalsa l'idea che essa sia un corpo estraneo alla natura umana invece che una sua emanazione. La sua realtà aumentata. E riguardo al soggetto "servito" dalla tecnica che gli garantisce potere, si dovrebbe tornare a riflettere sulla sua vocazione in direzione opposta alla sua sempre più accentuata tentazione di trasformarla, sino ad annullarla, in professione.

c) Il principio speranza del neo-ecologismo. L'idea montante è ora invertire lo spirito del capitalismo predatore. In causa non c'è più il martello ma la falce. Il nodo non è più o non più soltanto lo sfruttamento del lavoro umano ma quello della natura. Da ulteriore stimolo va agendo la pandemia come rivelatrice della catastrofe della razionalità/irrazionalità del mondo capitalista e insieme della vendetta di Gaia contro la scellerata e cieca profanazione della civiltà sui mondi della vita naturale, purificata di ogni sua necessità di sopravvivenza e potenza per quanto essere vivente. Questa idea coniuga il tentativo di salvare i valori della cittadinanza con le capacità operative enunciate nella formula "internet delle cose" (ma le cose vivevano già prima di internet, internet ci ha solo aiutato a capirlo meglio).

Si tratta di una prospettiva, emotivamente simpatetica con il mondo e opportunamente polemica con l'antropocentrismo da sempre dominante nella *forma mentis* del genere umano. Ma presenta tuttavia vari nodi problematici. Questa presa di posizione - anche volendola sottrarre all'universo delle ideologie moderne, ricca come è di spirito antimoderno, nonché al suo ostinato ritorno alla formula umanistica di "cittadinanza" (lessicalmente legata allo spazio che ha fatto da matrice delle politiche della modernità) - corre il rischio di partecipare al novero di vie di fuga e di sopravvivenza ideate dallo stesso sistema capitalista per superare lo stallo costituito dalle proprie tradizioni politiche e economiche. Dunque, sembra un progetto, più neo-capitalista che anti-capitalista, concepito con l'intenzione di realizzarsi, al momento giusto in quanto necessario, sfruttando proprio la massa d'urto dei movimenti ecologici. In secondo luogo, il trend

attuale della distribuzione sociale della ricchezza e della povertà procede allargando sempre più il divario tra un mondo di privilegiati e un mondo di disagiati o disperati. Mi viene allora in mente il film espressionista *Metropolis* in cui un giardino soavemente ecologico, paradisiaco, prospera sfruttando le risorse sotterranee - nascoste, materialmente rimosse e spiritualmente estirpate dalla memoria metropolitana - di un lavoro disumano. Erano le premesse della risposta socialdemocratica all'eccesso di conflitti tra capitale e lavoro.

La sintesi del sapere necessario a operare: affrontare la necessità di semplificare ciò che serve a sopravvivere?

A monte c'è il nodo mai sciolto della collusione tra umanesimo e potere. Questo è il nodo gordiano della modernità che è restato irrisolto. A valle, tanto per tornare al nostro specifico terreno, c'è il fatto che il conflitto tra scienze umane e tecno-scienze sta affliggendo le istituzioni universitarie alle quali apparteniamo. Il tema classico delle due culture va ripreso e sciolto. È essenziale pensare il terzo escluso, sentircelo dentro. Avanzo dunque un punto per me nevralgico, anche questo ispirato dalla condizione psicologicamente terminale della nostra segregazione personale. Riguarda l'acuita sensibilità per un "che fare" mai ancora assolto e, per questo, tanto più ultimativo (non c'è più tempo!): l'urgenza estrema di fare tutto il possibile per soddisfare la nostra vocazione e la nostra missione professionale con strumenti adeguati. Tenendo conto del fatto che la vocazione non è un sapere o comunque non un sapere negoziabile per mezzo del sapere stesso. Non so dirlo meglio, non potendo dirlo in un senso religioso.

Provo a dirlo - questo auspicabile salto di qualità - partendo da una constatazione che spero non sembri troppo stentata e vanamente contraddittoria. I margini di libertà della cultura, come insieme di discipline umane senza applicazioni strumentali (è invece il nostro caso), sono infinitamente estesi e complessi. Seguendo uno schema di ragionamento che abbisognerebbe di un ben più vasto svolgimento, mi pare di potere sostenere che la condizione del pensiero alto - accumulatosi nei secoli - abbia consentito e consenta i pregi di una riflessione sempre di nuovo aperta a ritrattare i propri contenuti, ma presenti il difetto di trasmettersi alle culture medie e basse nella qualità di una sorta di raffinatezza paradossalmente grezza. O enigmatica. E così i beni prodotti da tale riflessione vengono abbandonati alla utilizzazione che, a diversi gradi, ne fa la divulgazione. Ma anche, in modo sostanzialmente irresponsabile, all'uso che ne fanno la ricerca, le domande che la ricerca si pone, e la didattica quand'anche intesa come formazione.

La cultura alta resta, con ostinazione sempre maggiore, in larga misura autoreferenziale. Discute di se stessa. Ancora inzeppata di biblioteche, bibliografie e libri che, invece, nel frattempo si stanno polverizzando nelle reti digitali per diventare ceneri consumate e riprodotte in interessi, relazioni, e modalità radicalmente difforni e

diversamente espresse. Anche noi sociologi e mediologi facciamo più o meno lo sforzo di semplificare a nostro modo e ai nostri fini il sapere alto per potere metterlo in gioco, utilizzarlo, nelle nostre ricerche e "lezioni". Per disporre dei contenuti necessari a costruire e leggere dati. Per formare professionisti. Ma siamo certi di avere avuto e stare avendo una strategia in questa nostra semplificazione? Insomma, c'è un lavoro da fare - prima che il virus vinca o prima di uscire in strada - ed è quello di arrivare a elaborare contenuti guida semplici e definiti. La presente incursione dell'inatteso nel mondo occidentale, per alcuni un ritorno a prima della modernità, potrebbe offrire l'occasione per tentare una riduzione di complessità a misura di persona e non di soggetto. Quali aree culturali - quelle dall'alto o quelle dal basso o quelle indistinte tra loro? - affronteranno la necessità di semplificare ciò che serve a sopravvivere?

Stiamo attraversando, noi gente di studi in scienze umane, un episodio della nostra civiltà che esprime l'accresciuta sensibilità per un "che fare" mai ancora assolto e, per questo, tanto più ultimativo (non c'è più tempo!). La nostra cultura di riferimento è collegata alla urgenza estrema di fare tutto il possibile per soddisfare con strumenti efficaci il rapporto tra la nostra vocazione personale e la nostra missione professionale. E la vocazione personale dovrebbe avere il compito di semplificare il linguaggio e il senso, la direzione, da consegnare all'impegno professionale mediante strumenti davvero adeguati. Non possono essere gli ordinamenti istituzionali che ci costringono a scrivere per noi stessi. Un salto di qualità che spero non sembri troppo infondato, laterale, data la sua scarsa presenza tra i temi guida dei nostri costanti incontri, convegni, dichiarazioni.

Mi pare dunque che vada affrontata l'ambivalenza della sempre rinnovata complessità del pensiero a fronte del fatto che la sua utilità, nei termini della sua applicazione, non può che dovere ricorrere al massimo di semplificazione. Anche di ciò che è complesso. E la semplificazione comporta capacità decisionale, scopi precisi, risorse diversamente distribuite. Non mi pare essere la prassi di scrittura, lo stile argomentativo, del pensiero alto, anche riconoscendo e selezionando in esso il frutto migliore delle vocazioni - alto-borghesi quando anche anti-borghesi - di un'epoca fondativa per il lavoro intellettuale, ma proprio per questo da fare e lasciare crescere all'esterno delle sue fondamenta. Se vocazione ha in sé anche la parola richiamo, evocazione, c'è un grande scarto tra la domanda di vita che viene dai semplici - le persone che sono state assoggettate non disponendo di strumenti per un pensiero complesso - e le persone che si sono invece trovate nella condizione opposta di potere disporre. So bene che il mio discorso rischia di scadere in populismo, ma è questa stessa consapevolezza a potere farci inventare il modo per non correre questo storico rischio. È stata la vecchia idea di emancipazione che va respinta in tutta la sua ambiguità. La stessa ambiguità che, entrati nelle possibilità relazionali dei linguaggi digitali, stiamo smontando nelle patriche tradizionali dell'educazione, istruzione e formazione.

La "grande cultura" dei nostri padri ha consentito e consente a noi operatori nel campo della ricerca e dell'insegnamento tutti i pregi di una riflessione sempre di nuovo aperta a

riannodare e ritrattare le basi di riferimento per propri contenuti e metodi. Questo ci dà la sensazione di godere di capacità elettive e pluralità di sofisticati strumenti cognitivi, tuttavia comprensibili solo da una comunità "stretta", ma presenta anche il difetto di indurci a consegnarli, per così dire abbandonarli, alla utilizzazione che, a diversi gradi di acculturazione, ne fa anche la divulgazione (la quale, come fu ben colto dalle prime avanguardie storiche, semplifica i contenuti che discendono dall'alto verso il basso senza rielaborare la soggettività che li domina, senza adottare una radicale trasmutazione dei loro valori). Ma anche i modelli di formazione, dalla scuola all'università, soffrono dello stesso affidamento alla idea di una grande cultura che pensa per loro. E di cui, dunque, si tratterebbe semplicemente di graduare i livelli di accesso, ma non di trovare - anzi sapere ricevere, assorbire, un linguaggio usabile per le necessità di tutti. Tutti? Si tratterebbe quindi di un nuovo universalismo pacificatorio? L'unico antidoto che riesco a pensare ho tentato di esporlo riferendomi al dolore della carne.

Nota biografica

Alberto Abruzzese è un sociologo, scrittore e saggista italiano. Dal 1992 al 2005 è stato professore ordinario presso la cattedra di Sociologia delle comunicazioni di massa presso il corso di laurea in Scienze della comunicazione della facoltà di Sociologia dell'università Sapienza di Roma di cui è stato preside tra il 1995 e il 1999. È stato preside della facoltà di Scienze della comunicazione della stessa università tra il 2000 e il 2002. Dal 2005 al 2011 è stato professore ordinario di Sociologia dei processi culturali e comunicativi e direttore dell'istituto di comunicazione presso l'Università IULM di Milano. Saggista prolifico, ha scritto di letteratura, di cinema, di sociologia della comunicazione e della pubblicità, di storia sociale dell'industria culturale e delle innovazioni tecnologiche, di mediologia.

Note

¹ <https://www.elgaronline.com/view/journals/lath/1-1/lath.2013.01.03.xml>

² <http://www.albertoabruzzo.net/2020/03/02/esperienza-della-paura-e-classi-dirigenti/>

³ <https://www.ilriformista.it/la-crisi-della-pandemia-e-un-passaggio-per-riscoprire-la-centralita-della-persona-77609>