

Dalla “Violenza mitica” alla Violenza digitale. Nuove soggettività e forme di potere nella Sociologia dei nuovi media*

Guerino Nuccio Bovalino

Università Internazionale Dante Alighieri Reggio Calabria**

Serena Minnella

Università Internazionale Dante Alighieri Reggio Calabria***

This article proposes a study on the new subjectivities of living digital networks that considers quest as the time as the place where the contrast between mythical violence and divine violence identified by Walter Benjamin is transfigured into the current one between political authority and popular power.

Parts 1 and 2 are written by Serena Minnella. She introduced Benjamin's violence conception and questions. Parts 3 and 4 are written by Guerino N. Bovalino, where he depicted actual subjectivities in digital world.

Keywords: Violence, Myth, Antihumanism, Power, Flesh

A partire dalla violenza

Nell'opera *Per una critica della violenza* la discussione sulla violenza si anima insieme alla riflessione sui soggetti della violenza e del diritto, soggetti potenti in grado di intromettersi, con la loro forza, nell'ordine stabilito.

Per poter mettere in luce questo movimento che li lega gli uni agli altri, consideriamo innanzitutto che “ogni violenza è, come mezzo, potere che pone o che conserva il diritto” (Benjamin, 2001, p. 16). Il significato del periodo è immediato: la violenza è un mezzo del quale si impossessa il diritto, un mezzo col quale fonda o modifica le relazioni giuridiche in modo relativamente stabile¹, lo stesso diritto che tramite la violenza distingue tra fini giuridici o naturali.

Nell'ambito del diritto positivo, lo Stato è il soggetto più potente. Esso monopolizza il diritto e l'esercizio della violenza sottraendo al singolo soggetto privato la titolarità e l'uso libero della stessa, specie in quelle sfere della vita personale che hanno effetti sociali. In questo orizzonte, l'interesse dello Stato per la violenza non consiste propriamente nella tutela dei fini giuridici che sceglie, ma nell'evitare che un soggetto privato abbia fini propri, naturali, che potrebbero essere realizzati con violenza.

* Articolo proposto il 28/05/2020. Articolo accettato il 20/09/2020

** nucciobovalino@hotmail.com

*** serenaminnella2@gmail.com

Lo Stato, quindi, raffina una violenza che stabilisce norme, sanzioni, comportamenti, individua fini e strumenti affinché essa resti suo esclusivo mezzo e, eccezionalmente, mezzo di cui concede un limitatissimo esercizio nelle forme da esso individuate e possibilmente conformi ai fini giuridici. Si ha la sistematizzazione della gestione della violenza con leggi e meccanismi affinché l'azione umana sia controllata per realizzare un fine che, se anche dovesse essere naturale, sarebbe vincolato a un fine giuridico diverso o da esso condizionato. Così, ogni azione del soggetto non conforme a questo stato di cose è letta come un tentativo di alterare la struttura dell'ordinamento giuridico e dei rapporti giuridici, tentativo che va rimosso perché 'eccedente' (Garritano, 1999, p. 24).

L'alternativa del controllo totale da parte dello Stato sarebbe per esso quella di perdere il monopolio della violenza, mettendo a rischio la propria salvaguardia, la propria sopravvivenza, nonché la permanenza e la stabilità. Alcuni esempi proposti da Benjamin descrivono bene questo paradigma (2001, pp. 12-13)². Uno tra questi è l'esercizio dello sciopero ufficialmente garantito agli operai (ivi, p. 10)³. Sembra paradossale che lo Stato conceda agli operai il potere di interrompere l'attività lavorativa. Tuttavia, questa concessione prevede che, terminato lo sciopero, gli operai riprendano lo svolgimento del lavoro. In caso contrario, se gli operai non riprendessero l'attività lavorativa, il diritto di sciopero diventerebbe "il diritto di usare la violenza per imporre determinati scopi" (Benjamin, 2001, p. 10). L'esempio di scopo naturale dell'esercizio della violenza al di fuori del controllo del diritto si ha nel caso dello sciopero generale rivoluzionario, perché "esercitato per rovesciare l'ordinamento giuridico in virtù del quale esso gli è conferito" (ivi, p. 11):

Diversamente, sul piano dei rapporti privati, i mezzi di risoluzione dei conflitti sono puri e mediati, cioè non sono in realtà capaci di risolvere direttamente il conflitto. Il mezzo puro per eccellenza è la conversazione, che appartiene all'ambito della tecnica. Essa è manifestazione oggettiva dell'esclusione del principio della violenza, purché vi siano premesse soggettive, quali la gentilezza, la simpatia e la fiducia (Derrida, 1994)⁴. L'accordo della conversazione dovrebbe essere inaccessibile alla violenza (questo giustificerebbe l'impunità dell'inganno), ma nel processo di decadenza del diritto la violenza giuridica è penetrata dalla violenza del linguaggio e si trova costretta a punire l'inganno⁵. L'inganno diventa punibile perché in grado di scatenare una violenza nell'ingannato: "Vietando l'inganno, il diritto limita l'uso di mezzi interamente non violenti, poiché essi, per reazione, potrebbero ingenerare violenza" (Benjamin, 2001, p. 19).

Violenza mitica

Benjamin però volge la propria attenzione anche a un'altra violenza che abbia con i fini tutt'altro tipo di rapporto, diverso da quello di 'mezzo'. Si tratta del caso in cui la violenza sia una *manifestazione*, i cui esempi appartengono in particolare al mito.

La violenza mitica è manifestazione degli dèi, del loro essere. Benjamin (2001) ricorre al mito di Niobe⁶ per spiegare la manifestazione della violenza mitica. Così scrive:

“L’orgoglio di Niobe attira su di sé la sventura, non già perché offenda il diritto, ma perché sfida il destino ad una lotta in cui esso riesce necessariamente vittorioso, e solo nella vittoria, caso mai, dà alla luce un diritto” (Benjamin, 2001, p. 23). La lettura di questa prospettiva può essere interpretata se si tiene in considerazione un altro elemento della filosofia benjaminiana, quello secondo cui “la felicità che tocca ad un uomo non è affatto concepita come la conferma della sua innocente condotta di vita, ma come la tentazione alla colpa più grave, all’hybris” (ibidem).

Il mito di Niobe, e anche il mito di Prometeo, che sfida valorosamente il destino con la speranza di dare agli uomini un giorno un nuovo diritto, rappresentano bene la violenza oltre il nesso mezzi-fini.

Innanzitutto, Niobe e Prometeo sono accomunati da questo fervore che li spinge ineluttabilmente alla colpa. I due soggetti desiderano usare la propria hybris, esercitare la tracotanza, con la quale superare ogni potere che già dominava l’ordine e l’ordine del diritto. La loro sfida agli dèi e contro gli dei rappresenta proprio la sfida a questo ordine.

Va comunque tenuto conto che nell’esercizio della hybris non può liberamente leggersi il tentativo di rifondare un nuovo diritto. L’atto di Niobe infatti, proprio come quello di Prometeo, è volto a realizzare il proprio destino⁷ di essere colpevole, e la possibilità di rifondare un nuovo diritto diviene un effetto ulteriore dell’atto compiuto.

È in questo nodo che è possibile ritrovare le ragioni che spingono le divinità, Apollo e Artemide, a lasciare in vita Niobe preferendo ucciderne i figli. Se Niobe fosse stata uccisa, avrebbe interrotto il discorso dell’ordine mitico del diritto e non avrebbe realizzato la colpa che le spetta. Soltanto se lasciata in vita, nella nuda vita, avrebbe potuto pienamente configurare il suo essere colpevole. L’essere colpevole è possibile soltanto quando una nuda vita lo sostiene, soltanto se una vita esprime questa colpa che si lega all’infelicità. Infelicità come ciò che resta della felicità della tracotanza manifesta, infelicità e colpa nel suo esito di destino doloroso nel quale non si può non soccombere⁸.

L’ordine del diritto è quindi una realizzazione manifesta della colpa e non una condanna al castigo, e il destino è il contesto colpevole di ciò che vive (Benjamin, 2001)⁹. Infelicità e colpa sono le leggi poste sulla bilancia dal diritto.

La funzione storica della violenza mitica è distruggere¹⁰ e appartiene all’ordine del diritto. L’ordine del diritto è un residuo dello stato demonico di esistenza degli uomini e si è conservato e ripetuto ben oltre l’epoca in cui l’uomo ha inaugurato la vittoria sui demoni. Questo ordine ha determinato gli statuti giuridici che hanno interessato tanto le relazioni degli uomini quanto il loro rapporto con gli dèi¹¹, conservando soprattutto un carattere distruttivo in rapporto alla vita del vivente. La massima espressione della violenza mitica che si è di fatto tramandata nelle epoche sono le istituzioni della legge, delle norme, dello Stato. Lo Stato, in particolare, è la massima rappresentazione del potere. L’ambiguità della violenza mitica sta in questo: pone istituzioni precise, segna confini, distribuisce poteri di un ordine non violabile (Resta, 2006)¹². Essa si fa riconoscere come tale. Al contempo, porta in sé la legge della propria decadenza: “ogni violenza conservatrice indebolisce, a lungo andare, indirettamente, attraverso la repressione delle forze ostili, la violenza creatrice che è rappresentata in essa” (Benjamin, 2001, p. 29).

La violenza mitica è destinata a decadere fin tanto che il suo obiettivo sarà mantenere nell'ordine la nuda vita dell'uomo, e avrà interesse a controllarne gli stati e la vulnerabilità. Nell'ordine del diritto destinato a una decadenza, il destino dell'uomo sembra rimanere ancorato esclusivamente a questo sistema di cose. L'unica forma che potrebbe fermare il corso della violenza mitica è una dimensione della violenza pura e immediata, disinteressata a stabilire un ordine del diritto, una violenza divina¹³.

Ma in questa nuova epoca, esiste tale violenza? A quale regola e a quale ruolo si presta il singolo soggetto attuale? Chi è questo soggetto attuale soprattutto? Quali rapporti costruirebbe, dove esporrebbe il proprio potere? Sfruttando la legge della decadenza, della violenza posta, si ritroverebbe col potere di dare vita a uno spazio fuori dall'ordinamento, una sorta di stato di eccezione capace di disinnescare la normale dialettica tra violenza e diritto¹⁴? Uno spazio nel quale sentirsi al di là della sfera della giustizia¹⁵, nel quale appaiono le tracce di una violenza sovrana ed escatologica¹⁶, e dove esporsi, indifferente e immune, a qualsiasi rischio?

Violenza Divina e Reti digitali

Cogliendo le suggestioni di queste domande, ipotizziamo che una forma di violenza divina oggi non soltanto sia possibile, ma si realizza e si accompagna a un'esperienza di deresponsabilizzazione e di transitorietà dei soggetti, liberi da ogni senso di colpa per la sofferenza del mondo. L'ipotesi è che l'uomo-soggetto agente sia tutto preso dalla violenza divina e che abbia trovato un luogo da abitare dove forme di violenza divina sono manifeste, un luogo senza legge, privo di qualsiasi pretesa di ergersi a contro-altare del potere istituzionalizzato e del sovrano unico e depositario del potere e della violenza che istituiscono il diritto.

Come è stato detto, Benjamin contrappone alla violenza mitica la violenza divina, mostrandola come la sua antitesi. Se la violenza mitica istituisce il diritto, la divina lo annienta. Se la violenza mitica pone limiti, la divina distrugge senza limiti. Se la violenza mitica incolpa e al tempo stesso castiga, la divina purifica (nel senso che discolpa). Se una incombe, l'altra è fulminea; se una è sanguinaria, l'altra è letale ma senza spargimento di sangue (Benjamin, 2001). Benjamin pare illustrare una forma di esperienza dove l'uomo vive il suo tramonto e la sofferenza viene riconosciuta come autentica perché non è inflitta giuridicamente ma appartiene alla nostra vita, poiché essa è "l'anima dell'essere vivente" (Butler, 2009). Il soggetto, libero da ogni costrizione legislativa e da ogni persecuzione giuridica, viene deresponsabilizzato del dolore e dell'ingiustizia presenti nel mondo e non è vincolato dal senso di colpa che deriverebbe dal riconoscersi come soggetto operoso, parte attiva e determinante di tale situazione oggettiva non eludibile dalla vita e dall'esistente. Tale nuova consapevolezza consente all'individuo di vivere la propria esperienza come transitorietà, riconsegnandolo alla vita e allontanandolo dalla "nuda vita", condizione che lo vincola a un potere che può sovrastarlo.

Nella complessità dell'idea di Benjamin riguardo a tale forma di violenza si può inserire un ragionamento che mira a far luce su delle possibili convergenze fra tali caratteristiche elencate da Benjamin e la potenza delle Reti che potrebbero rappresentare un luogo nelle quali la violenza divina fa intravedere chiare tracce di sé. La violenza divina è una forma di potenza che, a differenza del mito, non istituisce un nuovo potere, non crea un nuovo ordinamento, non stabilisce nuovi confini, né sparge sangue in nome di un ideale. La nostra ipotesi è che la Rete costituisca un ambiente nel quale si possono scorgere frammenti di tale violenza divina, intesa come una tensione verso modalità di abitare che sono slegate da qualsivoglia finalità razionale e soprattutto morale.

Il sociologo Michel Maffesoli individua fra le caratteristiche dell'era digitale il passaggio "dal potere alla potenza" (Maffesoli, 2003): se il potere si presenta come un elemento trascendente calato dall'alto, "la potenza è esercitata all'interno delle comunità in senso immanente e orizzontale". L'individuo si muove all'interno della rete creando forme identitarie precarie, comunità di passioni, tribù che nascono intorno a delle passioni condivise. Esso è libero nell'azione, nel movimento, è libero da costrizioni economiche e burocratiche. Un individuo che non si vincola al potere ma si esprime come potenza in atto che non risponde a leggi, idee o ideologie, ma si incarna di volta in volta in diverse forme per soddisfare il proprio desiderio di appartenenza non cristallizzata ma fluttuante. La legge che viene imposta, costruita come substrato che direziona le esistenze nel segno del rispetto di un codice condiviso, viene perciò sacrificata in nome delle proprie urgenze carnali, dove qui con carne si intende, secondo la già citata espressione di Butler, "l'anima dell'essere vivente", nel senso più vicino all'espressione benjaminiana, cioè che rappresenta la parte viscerale dell'individuo.

La violenza mitica istituisce il diritto, la divina lo annienta. Quest'ultima non mira a creare un nuovo ordinamento. Allo stesso modo la rete è un ambiente nella quale le forme relazionali e le comunità che essa alimenta non hanno come finalità, né forse possibilità di farlo, quella di creare nuove leggi o nuovi ordinamenti. Vi è in questa affermazione la presa d'atto del fallimento di ogni tentativo di ridurre (o di elevare) la Rete a panacea di ogni disfunzione delle attuali forme democratiche, grazie alle potenzialità che fin dall'inizio le si sono riconosciute nel dare voce agli invisibili spesso esclusi dal tradizionale dibattito politico-sociale. Le prime analisi sulle reti hanno provocato entusiasmi esagitati e critiche profonde, innescando per questo numerose diatribe intorno alle conseguenze della rivoluzione digitale sul potere e sulle forme democratiche, sulle forme di costruzione della propria identità, in quelle relazionali e nella intera dimensione sociale. La maggior parte degli studi mediologici, analizzando la rete con gli strumenti tradizionali della politologia, ha cucito sul suo corpo abiti impropri, rivestendola di teorie prese a prestito da sistemi totalmente incapaci di comprendere la dimensione innovativa che essa incarna.

A conferma delle ipotesi illustrate vi sono le delusioni legate alla cyberdemocrazia e alle utopie postdemocratiche legate ai nuovi media, alla cittadinanza digitale e ai nuovi leader mistici del virtuale: sono declinazioni umane, troppo umane, di una forma di potenza, come quella che incarna la Rete, che non è etichettabile come elemento utile a semplice maquillage di quel Moloch che è ormai la Democrazia. Un'analisi profonda della narrazione costruita intorno al fenomeno della Rete evidenzia infatti come le riflessioni

teoriche abbiano risentito delle incrostazioni ideologiche alimentando il mito della rete come medium in grado di sovvertire i poteri, idea (o ideologia) funzionale più a una nuova forma dottrinale di democrazia globale digitale guidata da techno-filosofi re, che a una ribellione in grado di creare un'era nuova, il tutto svilendo oltretutto la mutazione antropologica in atto che potrebbe farsi carico di sottrarre l'uomo dalla volontà di potere eludendo le possibilità di farsi padrone del mondo attraverso un nuovo ordine creato per mezzo di una nuova violenza istitutrice (Formenti, 2008).

Il cambiamento paradigmatico provocato dalla Rete viene letto con strumenti ormai inadeguati che declassano e costringono l'evento digitale inglobandolo alle tradizionali categorie interpretative. La Rete è divenuta nelle ipotesi teoriche una banale protesi delle più classiche teorie rivoluzionarie, venendo quindi investita di una forza creativa che mira a risolversi, o meglio a compiersi, nelle forme più classiche di avvicendamento del potere.

Nella rete si è di certo assistito a una nuova dimensione del potere che è però più sottile di quello classico: sono gli utenti che deliberatamente offrono ai magnati del web. Un esempio su tutti: Facebook è una piattaforma privata alla quale ognuno di noi ha "delegato" autonomamente la propria esistenza virtuale, non accorgendoci però che il confine fra vissuto sensoriale ed esperienza virtuale è una pura questione di "spazio" dove agiamo (e ci facciamo agire) ma non una discriminante fra ciò che è reale e ciò che non lo è. È un patto ambiguo con una azienda privata a cui affidiamo le nostre "vite" gratuitamente per ottenere in cambio la possibilità di immergerci nel brodo relazionale e comunitario della Rete. Le conseguenze nefaste di tale rapporto di potere sono ormai esplicite: i nostri dati utilizzati per trarre profitto sono stati l'antipasto, la possibilità di scegliere chi far "sopravvivere" nella sfera virtuale di propria competenza costituisce invece un ulteriore passo verso il perfezionamento di una forma di "autoritarismo dolce" che il nuovo filosofo re Zuckerberg ha da tempo in testa. Il filosofo coreano Byung Chul Han parla di Psicopolitica (Han, 2016), ossia della nostra adesione volontaria a una forma di controllo delle nostre vite da parte dei media digitali, cui però fa da contraltare la potenzialità demistificatrice e libertaria della Rete. Vi sono meandri virtuali dove, infatti, esplodono nuove forme di partecipazione e di critica che hanno avuto un ruolo chiave nella propagazione di un pensiero non allineato. Vi sono focolai di ribellione che solo la Rete poteva far nascere e mettere in relazione attraverso la dimensione reticolare e comunitaria che le è propria. La Rete nata con scopi militari, poi diventata il totem dei democratici globalisti che credevano di aver trovato la chiave per uniformare il mondo e creare una comunità globale progressista, è oggi un ecosistema digitale non controllabile nel quale vige una forma di vita anarchica che trasborda dal senso comune verso dimensioni estetiche, edonistiche e vitalistiche, poco consone al progetto "rieducativo" del quale si pensava potesse farsi carico. Il tentativo di controllare e direzionare l'ambiente digitale è pari a quello di voler fermare con le mani un'onda. La *reductio ad unum* del mondo e della società che animava i teorici della Rete come volano per una comunità globale democratica pare un'utopia che proprio la Rete avrà un ruolo determinante nel far rimanere tale. Non si può controllare la potenza che abita la Rete e non vuole e non può farsi istituzione. Ai filosofi re e ai loro tentativi di controllo si oppone lo sciame digitale (Han, 2015) informe che abita il web e il deep web come soggettività desideranti in cerca

di piacere più che in cerca di potere. Sciamè che, seppur irretito nelle anomale forme di potere che fanno leva sul narcisismo e sulle debolezze umane, si staglia fra le vie digitali come sostanza pre-politica e post-politica. Al di là del diritto e di ogni legge, oltre l'ideale e i confini. Sciamè, Moltitudine, Tribù, Analfabeti¹⁷: con termini di questo genere diversi intellettuali hanno cercato di definire le nuove aggregazioni di soggetti presenti nella rete, comunità di soggettività che non vogliono istituire un potere, né un ordinamento, non spargono sangue in nome di un ideale e si declinano come forme di vita fulminea che deflagrano in un istante eterno privo di passato e di progettualità. Oltre la politica e il potere si può parlare meglio di una sorgente forma di imagocrazia (Bovalino,2018), intesa come un conflitto basato su diversi immaginari ai quali ogni individuo aderisce per interpretare e direzionare il proprio vissuto. Tali immaginari non sono delle semplici idee politiche, valoriali. Sono spazi mentali che abitiamo dove si sublimano desideri, immagini, pulsioni archetipiche. L'immaginario è la dimensione del nostro essere dove il magma indistinto costituito dalle forme dell'industria culturale si intreccia alle forme tradizionali, mitiche ed archetipiche dell'esperienza umana trasfigurate dai nuovi media: è "l'argilla" con la quale costruiamo le nostre identità e le nostre esistenze. Le "immagini del desiderio" alimentate dai media sono la "potenza" che ha svilito la volontà di potere che caratterizzava il soggetto moderno.

Barbari acefali e Rete divina

L'ultimo passo utile è comprendere chi sono queste nuove soggettività che abitano la dimensione "divina" della Rete. Alberto Abruzzese (Abruzzese, 2015) ha ridimensionato le forme idolatriche e le aspettative messianiche sulle Reti e i soggetti che le abitano. Il mediologo ha ben illustrato, analizzando l'irrompere dei barbari (digitali) individuati da Baricco nel suo saggio sulle mutazioni legate ai nuovi media (Baricco, 2008), la retorica ambigua del mutamento e delle nuove forme creative, che per Baricco parrebbero capaci di ristrutturare l'intero mondo della cultura, e che Abruzzese invece rivela essere una riproposizione di vecchi schemi. Nel ragionamento di Baricco, il mediologo scorge fra le pieghe l'eterno ritorno del conflitto fra servo e padrone, fra colui che detiene il potere di stabilire ciò che è giusto e gli oppositori a questo potere dominante, all'egemonia momentanea. Abruzzese fa notare come in tali riflessioni entri in gioco la teoria del doppio: il barbaro e il civilizzatore. Le nuove forze creative e la cultura istituzionale finiscono dunque per sorreggersi l'un l'altra; esse sono conniventi e interscambiabili. Lo sguardo del civilizzato e quello del barbaro sono di fatto lo stesso occhio nel momento in cui uno metabolizza l'altro: per la necessità di sopravvivere al nuovo il civilizzato ne ingloba l'energia, affievolendola e metabolizzandola, e il barbaro allo stesso modo si ritroverà parte della cultura egemone nel momento in cui si compirà il processo di normalizzazione. Ciò ripropone una violenza mitica circolare che muta i protagonisti di un medesimo racconto che si ripresenta sotto nuove spoglie, l'eterno ritorno del potere. Per Abruzzese le nuove soggettività che abitano la Rete vanno oltre. Urge prendere in analisi come la

rete consenta una forma di relazione con l'altro che elude le figure del sovrano e del suddito, ospitando soggettività unite in quella potenza capace di destituire il potere, svelato nel suo essere ricondotto a un'entità arbitraria e quindi raggirato. La possibilità di eludere il potere istituito, nell'ambiente della rete, crea una nuova spazialità dove il barbaro – nel suo farsi altro dal potere – potrebbe sovvertire e depotenziare le stesse dinamiche che gli consentirebbero di sostituirsi al civilizzato.

La rete è il luogo che crea una nuova comunione fra gli uomini, una comunità inedita che si realizza con il donarsi degli uni agli altri. La rete è una sublimazione del vuoto originario, dove non vi è una organicità capace di permettere, a un qualsivoglia corpo del popolo, di ricreare un nuovo organismo oligarchico e compatto al fine di sostituire il corpo del sovrano depresso, ed è proprio nella rete che è forse possibile scardinare le dinamiche che caratterizzano il moderno, sperimentando convivenze decostruttive e innovative. La vera soggettività della rete è quella che Abruzzese indica come il vero barbaro che potrebbe finalmente farsi carico di accompagnare l'uomo al suo tramonto (come Benjamin auspica):

Il barbaro non ha più ragione di essere chiamato tale, cioè nel nome e luogo che il civilizzato gli assegna. La sua figura, scrollandosi di dosso il pensare e l'agire delle dicotomie moderne, si con-fonde semmai con il tramonto dell'umano, ovvero con il corrodersi dell'idea, sin qui dominante nella storia, di assegnare all'umano lo spazio di ogni struttura 'attiva'. Di garantire speranza e futuro a quella vita solidale che Hannah Arendt ha messo appunto agli antipodi della politica, concepandola tuttavia come suo tragico antidoto. Il barbaro non ha allora a che vedere con l'emergere nel mondo sociale – tra le sue crepe, i suoi vuoti e le sue ferite – di una umanità nuova, altra, in uno spazio terreno fatto di conseguenza salvo. (Abruzzese, 2015, p.198)

Il barbaro ha il compito di sacrificare l'uomo per salvarlo da sé stesso: sacrificandone il pensiero e mantenendo presente l'immagine simbolo della comunità di Georges Bataille e sodali, quella dell'Acephale. (Bataille, 1997)

La nuova soggettività che la rete pare far maturare non è politica, né sociale: è una mutazione antropologica alla quale assistiamo, che è relazione prima di essere soggetto, immaginario prima di essere razionalità. Essa trova la propria essenza immergendosi là dove non può più essere pensata come parte di "una struttura umana in divenire" di una vita imposta che è un atto con cui ci riconsegniamo alla "nuda vita"¹⁸. Essa si tramuta da soggettività corporea in "carne": si dimette dal proprio corpo che la incatena alle istituzioni le quali, a loro volta, la inseriscono in un quotidiano eticamente e utilitaristicamente prestabilito e regolamentato. L'uso del termine carne per indicare la soggettività digitale si oppone all'idea di corpo, richiamando quest'ultimo un circuito chiuso in se stesso e attraversato perciò da connessioni sistematiche tipiche di un organismo.

Un esempio di tale dimensione acefala è la pornografia (Bovalino, 2018). La modalità che ne caratterizza la fruizione all'interno delle videochat¹⁹ è lungi dall'essere incardinabile nelle tradizionali forme relazionali: i corpi che dialogano nella rete si privano di ogni aspetto riconducibile alle rispettive esistenze burocratizzate dalla nostra società del controllo, si tramutano in carni che comunicano, entrano in comunione prive di alcuna dimensione costruttiva, incardinandosi in una dinamica di pura *dépense* improduttiva

(Bataille, 2003).²⁰ Carni fuori-legge, perché carne oscena, quindi *ob-scena*,²¹ fuori dalla scena, ossia dalla recita razionale della vita istituzionalizzata. Carni che non legano la propria esperienza alla ragione, investendo l'ambito dei sensi. Il *deep web* è un'ulteriore conferma di come la Rete possa presentarsi come l'ambiente ideale per una forma di esperienza che non solo va contro la legge, ma si costituisce come dimensione altra rispetto alle tradizionali forme di socialità. Non vi è una banale trasgressione della legge, ma vi è una perdita di sé stessi che non si realizza come trasgressione al potere istituzionalizzato, ma mira a rispondere alle più intime e indicibili urgenze della propria carne²². Non vi è l'azione criminale che mira a un ritorno materiale che si declina come trasgressione di un codice civile, ma è un codice individuale che si trasfigura come esperienza che punta a dare risposte alla propria parte nascosta e irrazionale. Tale esperienza che si compie non è incardinabile nella colpa e nel castigo, poiché non vi è tradimento nel vivere le proprie impellenze né vi è facilità di punire il proprio atteggiamento dionisiaco nella rete. Non si dovrà inoltre rispondere alla colpa più grave, all'*hybris*, poiché tale soggettività rinuncia a governare il mondo o a sfidare il potere istituito: esso lo aggira. Non può istituire nuovi ordinamenti, tanto meno decadere.

Le tecnologie che spingono l'uomo verso un mutamento antropologico destrutturano e riconfigurano le sue dimensioni estetiche e operative, psicologiche e relazionali (Abruzzese, 2015). Allo stesso tempo, questa rivoluzione digitale, al pari di un negativo, mette in risalto la dimensione irriducibile, insostenibile e ancestrale dell'individuo. Una dimensione che non è circoscrivibile in nessuna narrazione mitica, perché le ingloba tutte eludendole. Questa dimensione – tecnologica e arcaica, pre-mitica e post-mitica – è un momento estetico nel quale la violenza divina si fa espressione, una tattica antiumanistica che è necessaria per immergersi KO nella natura delle cose disumane, non civilizzate e perciò pienamente umane.

Note biografiche

Guerino Nuccio Bovalino è assegnista di ricerca presso l'Università per Stranieri "Dante Alighieri" di Reggio Calabria per il seguente progetto di ricerca: "The social impact of digital transformation. digital theories and practices in the field of culture, politics, economic innovation and social inclusion". Docente di Immaginari dell'era digitale presso l'Università per Stranieri "Dante Alighieri" di Reggio Calabria e di Sociologia dell'educazione e della famiglia presso l'Università degli Studi Mediterranea di Reggio Calabria. Direttore del Master in ICT4D, Information Communication Technology for Development presso l'Università per Stranieri "Dante Alighieri" di Reggio Calabria. Vicedirettore del Centro di Ricerca MEDAlics, Centro di ricerca per le Relazioni Mediterranee.

Serena Minnella è giurista e dottoressa di ricerca in Teoria degli Ordinamenti, curriculum Filosofia del diritto presso l'Università Sapienza di Roma. Già cultrice delle materie di Filosofia del diritto e di Bioetica all'Università Mediterranea di Reggio Calabria. Attualmente è docente in Comunicazione Interculturale per il Master ICT4D, Information Communication Technology for Development presso l'Università per Stranieri "Dante

Alighieri” di Reggio Calabria, nonché cultrice della materia in Political Philosophy for Global Issues. Ha lavorato in centri di ricerca universitari italiani e stranieri. I suoi campi di ricerca e pubblicazione si muovono dalla Filosofia del Diritto e Filosofia Politica fino a Law and Humanities e Law and Literature.

Bibliografia

- Abruzzese, A. (2015). *Punto Zero. Il crepuscolo dei barbari*, Luca Sossella Editore, Roma;
- Abruzzese, A. (2015) *Contro l'Occidente*, Bevivino Editore, Milano-Roma, 2010.
- Agamben, G. (2003). *Stato di eccezione. Homo sacer*, II, Bollati Boringhieri, Torino.
- Ahmadi, A. (2015), *Benjamin's Niobe*, in B. MORAN-C. SALZANI (Eds.), *Towards The Critique of Violence*, Bloomsbury, NY.
- Baricco, A. (2008). *I barbari. Saggio sulla mutazione*, Feltrinelli, Milano.
- Bataille, G. (1997). *La congiura sacra*, Bollati Boringhieri, Torino.
- (2003). *La parte maledetta preceduta da La nozione di dépense*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Benjamin, A. e Osborne, P. (1994.), *Walter Benjamin's Philosophy. Destruction and Experience*, Routledge, London-NY.
- Benjamin, W. (1995) *Angelus Novus*, Torino, Einaudi. ID. *Per la critica della violenza*, traduzione di R. Solmi, in *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Einaudi, Torino, 2010.
- Butler, J. (2009). *Critica, coercizione e vita sacra* in *Per la critica della violenza di Benjamin*, in *Aut Aut*, n. 344, Il Saggiatore, Milano, ed. ebook.
- Derrida, J. (1994). *Force de loi. Le Fondement mystique de l'autorité*, Galilée, Paris.
- De Vries, H. (2002). *Religion and Violence. Philosophical Perspectives from Kant to Derrida*, Johns Hopkins University Press, Baltimore-London.
- Federici, L. (2011). Genealogia della violenza e ideocrazia in Walter Benjamin», in *Sociologia. Rivista quadrimestrale di scienze storiche e sociali*, Anno XLV, 1.
- Formenti, C. (2008). *Cybersoviet. Utopie postdemocratiche e nuovi media*, Raffaello Cortina, Milano.
- Garritano, F. (1999). *Aporie comunitarie. Sino alla fine del mondo*, Jaca Book, Milano.
- Habermas, J. (1979). Consciousness-Raising or Redemptive Criticism, - The Contemporaneity of Walter Benjamin, in *New German Critique*, 17, Spring 1979, London.
- Hamacher, W. (1994). *Affirmative, Strike: Benjamin's 'Critique of Violence'*, in A. Benjamin, P. Osborne (eds.), *Walter Benjamin's Philosophy. Destruction and Experience*, Routledge, London-NY
- Han, B. C. (2015). *Nello sciame. Visioni del digitale*, Nottetempo, Roma 2015.
- Joron, P. (2009). *La vie improductive: Georges Bataille et l'hétérologie sociologique*, Presses universitaires de la Méditerranée, Montpellier 2009.
- Kambas, C. (1984). Walter Benjamin lecteur des Réflexions sur la violence, in *Mil Neuf Cent. Revue d'histoire intellectuelle*, 2.

- Kerenyi, K. (1979). *Goddesses of sun and moon: Circe, Aphrodite, Medea, Niobe*, Spring Publications, Dallas.
- Maffesoli, M. (2003) *L'istante eterno. Ritorno del tragico nel postmoderno*, Luca Sossella Editore, Roma.
- Manchev, B. *La terreur et la sortie. Notes sur la critique de la souveraineté*, in *Rue Descartes*, 2008/4, n. 62
- Martel, J. R. (2012). *Divine Violence. Walter Benjamin and the Eschatology of Sovereignty*, Routledge, London-NY.
- Moroncini, B. (2009). *Walter Benjamin e la moralità del moderno*, Cronopio, Napoli.
- Resta, E. (2006). *La certezza e la speranza. Saggio su diritto e violenza*, Laterza, Roma-Resta, E. (2008). *Diritto vivente*, Laterza, Roma-Bari.
- Negri, T. e Hardt, M. (2002). *Moltitudine. Guerra e democrazia nel nuovo ordine imperiale*, Rizzoli, 2002.
- Rafele, A. (2017). *Replay. Calcio, vetrine, choc*, Luca Sossella Editore, Roma.
- Sinnerbrink, R. (2006). Deconstructive Justice and the critique of Violence. On Derrida and Benjamin, in *Social Semiotics*, 16.
- Strazzeri, M. (2010). Walter Benjamin e la funzione della violenza nella creazione giuridica, in *Sociologia. Rivista quadrimestrale di scienze storiche e sociali*, Anno XLIV /1.
- Susca, V. e Attimonelli, C. (2017). *Pornocultura*, Mimesis, Milano-Udine, 2017.

Note

¹ Si veda sul punto J. DERRIDA, *Force de loi. Le Fondement mystique de l'autorité*, Galilée, Paris, 1994, pp. 105-106. Sulla scorta della lettura derridiana, H. DE VRIES, *Religion and Violence. Philosophical Perspectives from Kant to Derrida*, Johns Hopkins University Press, Baltimore-London, 2002, pp. 251 ss; R. SINNERBRINK, «Deconstructive Justice and the critique of Violence. On Derrida and Benjamin», in *Social Semiotics*, 2006/16, pp. 485-497. Ricostruisce i profili della creazione giuridica della violenza del saggio benjaminiano, M. STRAZZERI, «Walter Benjamin e la funzione della violenza nella creazione giuridica», in *Sociologia. Rivista quadrimestrale di scienze storiche e sociali*, Anno XLIV, 2010/1, pp. 17-22; Si veda anche L. FEDERICI, «Genealogia della violenza e ideocrazia in Walter Benjamin», in *Sociologia. Rivista quadrimestrale di scienze storiche e sociali*, Anno XLV, 2011/1, pp. 141-149.

² Ad esempio, nel diritto di guerra, i soggetti giuridici sanzionano poteri che hanno fini capaci di entrare in conflitto. Questa sanzione è la pace. Esito di ogni conflitto, essa è 'sancita' nelle forme del diritto positivo. Secondo Benjamin, i nuovi rapporti vengono riconosciuti come nuovo 'diritto', indipendentemente dal fatto che essi necessitino o meno di qualche garanzia per la loro sussistenza. Le potenze mondiali diventano così creatrici di diritto nel momento in cui impongono le condizioni di pace. Nell'approfondimento della critica al diritto di guerra, Benjamin pensa anche la relazione tra cittadini e Stato attraverso il sistema di servizio militare obbligatorio. L'attività del servizio militare obbligatorio, quale impiego universale della violenza come mezzo ai fini dello Stato, è funzione della violenza come conservazione del diritto.

³ Si osservi che la tendenza del diritto è quella di limitare l'uso di mezzi interamente non violenti, perché essi per reazione potrebbero dar il via a violenza. Questo ha permesso di concedere il diritto di sciopero che è contro gli interessi dello Stato così da allontanare e ritardare azioni violente a cui teme di dover opporsi. Così anche *ivi* pp. 19-20. Va ricordata qui la distinzione di Sorel, autore di *Réflexions sur la violence* (ed. Paris, 1915) tra sciopero generale politico e sciopero generale proletario. Il primo mira a conquistare il potere statale, soppiantando a governanti altri e diversi governanti; il secondo vuole distruggere il potere statale. A tal proposito scrive B.: "mentre la prima forma di sospensione del lavoro è violenza, poiché determina solo una modificazione estrinseca delle condizioni di lavoro, la seconda, come mezzo puro, è priva di violenza",

op. cit., pp. 20-21. Puntuale la lettura di C. KAMBAS, «Walter Benjamin lecteur des Réflexions sur la violence», in *Mil Neuf Cent. Revue d'histoire intellectuelle*, 1984/2, pp. 71-89.

⁴ L'atto di fede e di fiducia nei confronti delle persone è lo stesso che i cittadini hanno nei confronti dell'autorità del diritto. Cfr. ancora J. DERRIDA, *Force de loi. Le 'Fondement' mystique de l'autorité*, *op. cit.*, pp. 29 ss.

⁵ Tocca tenere a mente che il processo di decadenza del linguaggio comincia nel momento in cui il linguaggio stesso perde la forza aurea per diventare borghese e iniziarsi al diritto mitico. W. BENJAMIN, *Il compito del traduttore*, in *Angelus Novus*, *op. cit.*, pp. 39-52.

⁶ Niobe, feconda regina, ebbe sette figli e sette figlie. Durante la celebrazione dei riti agli dei, offese Leto, madre di Apollo e Artemide, dicendo che le spettavano gli onori al posto suo perché più feconda. Apollo e Artemide si vendicarono dell'offesa alla madre. Apollo uccise i bellissimi figli maschi di Niobe che, nonostante ciò, continuò a offendere Leto, poiché le restavano altre sette figlie. Queste ultime furono in seguito uccise da Artemide. Per l'atroce dolore Niobe si trasformò in roccia, dalla quale sgorgava continuamente acqua come pianto ininterrotto. Per approfondimento, si veda K. KERENYI, *Goddesses of sun and moon: Circe, Aphrodite, Medea, Niobe*, Spring Publications, 1979.

⁷ Destino scritto, ineluttabilmente da ripetere. Si veda per esempio J. HABERMAS, "Consciousness-Raising or Redemptive Criticism, - The Contemporaneity of Walter Benjamin", *New German Critique*, 17, Spring 1979, London, pp. 54-55, tr. inglese dal tedesco di P. Brewster- C.H. Buchner.

⁸ Cfr. A. AHMADI, *Benjamin's Niobe*, in B. MORAN-C. SALZANI (Eds.), *Towards The Critique of Violence*, Bloomsbury, NY, 2015, p. 66.

⁹ In questo caso, si veda *Destino e carattere*, *op. cit.*, p. 35.

¹⁰ ID., *Per la critica della violenza*, *op. cit.*, p. 26.

¹¹ ID., *Destino e carattere*, *op. cit.*, p. 34.

¹² Cfr. E. RESTA, *La certezza e la speranza. Saggio su diritto e violenza*, Laterza, Roma-Bari, 2006, p. 27; ID., *Diritto vivente*, Laterza, Roma-Bari, 2008, pp. 85-86.

¹³ L'esempio di Benjamin è il giudizio di Dio sulla tribù di Korah (Bibbia, Libro dei Numeri), che rappresenta la fulmineità e l'accettazione del sacrificio della nuda vita a favore della sacralità della vita giusta del vivente. Essa rifiuta i beni a favore della vita in quanto bene. Non segue il diritto, ma segue i comandamenti perché non appresta criteri di giudizio, ma norme per l'azione che permettono di ricominciare da capo ogni relazione. Cfr. il saggio di J. BUTLER, 'Critica, coercizione e vita sacra in 'Per la critica della violenza' di Benjamin', in *Aut Aut*, n. 344, ottobre-dicembre 2009, Il Saggiatore, Milano, ed. ebook; Così W. HAMACHER, *Affirmative, Strike: Benjamin's 'Critique of Violence'*, in A. BENJAMIN, P. OSBORNE (eds.), *Walter Benjamin's Philosophy. Destruction and Experience*, Routledge, London-NY, 1994, p. 113.

¹⁴ Ci si riferisce a G. AGAMBEN, *Stato di eccezione. Homo sacer, II*, Bollati Boringheri, Torino, 2003, p. 71 ss.

¹⁵ Si veda B. MORONCINI, *Walter Benjamin e la moralità del moderno*, Cronopio, Napoli, 2009, pp. 44-46.

¹⁶ Così, B. MANCHEV, *La terreur et la sortie. Notes sur la critique de la souveraineté*, in *Rue Descartes*, 2008/4, n. 62, p. 8. Si veda anche J. R. MARTEL, *Divine Violence. Walter Benjamin and the Eschatology of Sovereignty*, Routledge, London-NY, 2012, p. 52.

¹⁷ Sono termini con cui diversi intellettuali hanno indicato le soggettività della rete. Cfr. M. MAFFESOLI, *Il Tempo delle tribù. Il destino dell'individualismo nelle società postmoderne*, Guerini & Associati, Milano, 2004; A. ABRUZZESE, *Contro l'Occidente*, Bevivino Editore, Milano-Roma, 2010; B.C. HAN, *Nello sciame. Visioni del digitale*, Nottetempo, Roma 2015; T. NEGRI, M., HARDT, *Moltitudine. Guerra e democrazia nel nuovo ordine imperiale*, Milano, Rizzoli, 2002.

¹⁸ Per il concetto di nuda vita cfr. *Nuda vita, vita nuda. Il corpo nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, vol. I, in *Communitas*, 2005.

¹⁹ Cfr. i siti internet <https://chatroulette.com>; www.omegle.com.

²⁰ Cfr. anche P. JORON, *La vie improductive: Georges Bataille et l'hétérologie sociologique*, Presses universitaires de la Méditerranée, Montpellier, 2009.

²¹ Cfr. SUSCA, V., ATTIMONELLI, C., *Pornocultura*, Mimesis, Milano-Udine, 2017.

²² Cfr. A. RAFELE, *Replay. Calcio, vetrine, choc*, Luca Sossella Editore, Roma, 2017.