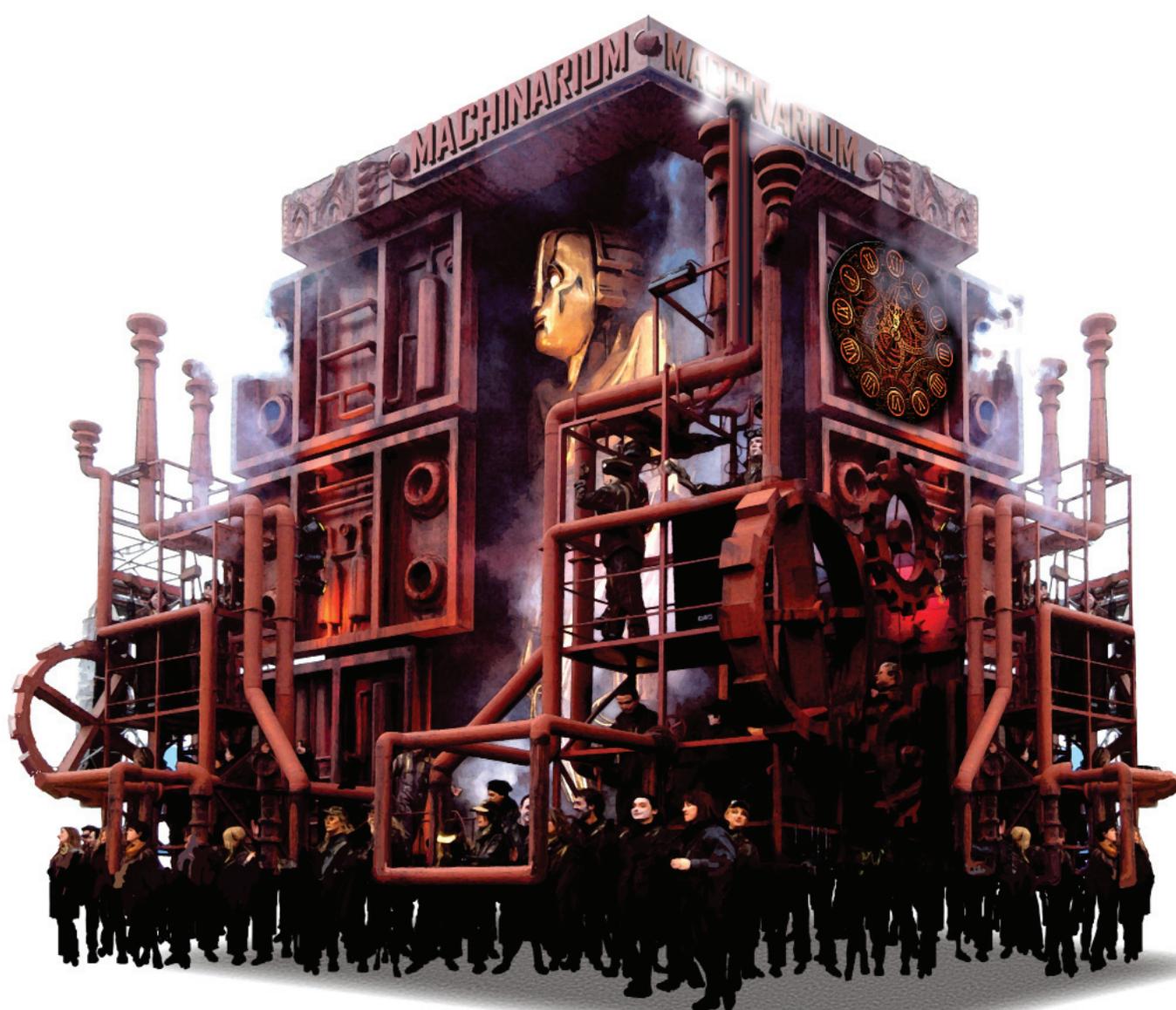


cittàfuture

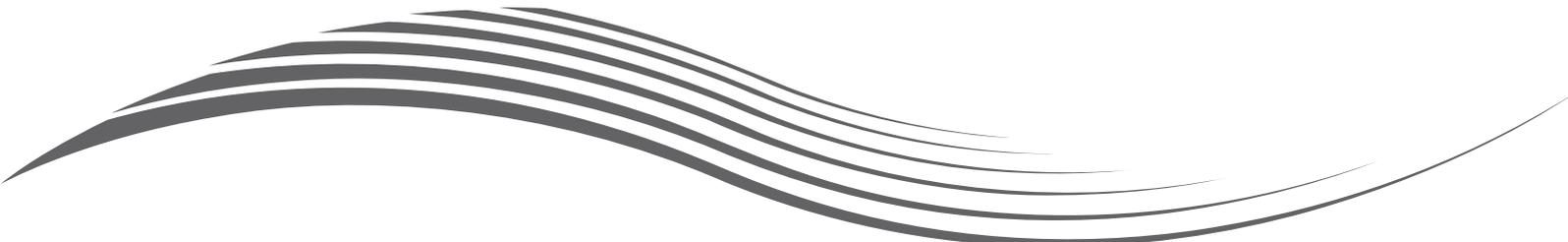
quadrimestrale di politica online



Rete, tempo, lavoro

Indice

PRESENTAZIONE DEL NUMERO 14 (pag. 3) <i>Redazione</i>	LO SPETTATORE LIBERATO (pag. 27) <i>Dario Malinconico</i>
AUTOMAZIONE. PERCHÉ LA TECNOLOGIA NON CI LIBERA, ANCORA (pag. 5) <i>Alessandro D'Aloia</i>	L'AMBIGUITÀ DELLA COMUNICAZIONE VIRTUALE (pag. 34) <i>Nerio Jamil Palumbo</i>
ECOLOGIA DEL TEMPO (pag. 13) <i>Massimo Ammendola</i>	DA LAVORATORI A BLOGGERS? (pag. 41) <i>Massimiliano Di Leva</i>
DESTINI DELLA MEMORIA NEL MONDO SENZA TEMPO (pag. 18) <i>Annelise D'Egidio</i>	GEOGRAFIE DEL POTERE DAL NORD AL SUD E RITORNO (pag. 49) <i>Il Collettivo Gerusija</i> intervista <i>Città Future</i>



Città Future - Rivista politica quadrimestrale

2014. Anno V num. III

Periodico registrato presso il Tribunale di Napoli, autorizzazione n.25 del 12/4/2010

Sede dell'Associazione culturale Città Future:

Via Salvator Rosa, 253, 80136 Napoli (NA)

Redazione:

Massimo Ammendola (direttore responsabile)

Alessandro D'Aloia

Giulio Trapanese

Spedizione Postatarget in abbonamento postale (autorizzazione: S/NA390/2013) - Poste Italiane SpA

Stampato da:

P+ (Via Cisterna dell'Olio, 22 - Napoli)

www.cittafuture.org - redazione@cittafuture.org

Presentazione del numero 14

Redazione

Cari lettori di «Città Future», il numero 14 di ottobre che qui presentiamo, uscendo in esuberante ritardo, prova, ove ve ne fosse necessità, che il tempo ha definitivamente accelerato.

Ci concediamo un approccio scherzoso, al tema che, come vedremo, attraversa tutto il numero: il tempo in molte delle sue declinazioni.

Prima però di presentare più diffusamente il tema e gli articoli annunciamo che il numero 14 è anche l'ultimo della serie quadrimestrale, pur essendo un semestrale di fatto. Si chiude così una fase della rivista durata cinque anni dalla sua fondazione ad oggi.

Cosa «Città Future» diverrà esattamente a partire dal 2015, non è ancora del tutto chiaro, probabilmente si tratterà di uno spazio di pubblicazione non più periodico, con una fase di raccolta critica finale. In altre parole mentre il sito potrà essere aggiornato anche molto più spesso di quanto non avviene ora, con contributi che potranno giungere indifferentemente durante tutto l'arco dell'anno, il "cartaceo" non avrà più cadenza quadrimestrale, ma semestrale o annuale, rappresentando una raccolta strutturata e critica di quanto pubblicato, e non, sul sito durante l'anno.

A tal proposito invitiamo, come sempre, chi di voi abbia interesse, ad esprimere la propria opinione in merito e a dispensare consigli, scrivendoci alla mail redazionale.

Per quanto riguarda il tema scelto per il numero 14, abbiamo continuato la riflessione sulla rete internet, allargando lo sguardo sul lavoro, il tempo e la coscienza: il titolo infatti è *Rete, tempo, lavoro*. Si è trattato di indagare le modalità con le quali la tecnologia cambia il modo di lavorare, di gestire il tempo e di considerare gli effetti che tutto ciò ha sulla nostra coscienza.

Il numero precedente ci ha dato la possibilità di accennare delle riflessioni riguardanti le modifiche che ha subito il lavoro, provocate dalle novità tecnologiche, che cambiano la nostra percezione del mondo e il nostro modo di starci: la velocità sempre crescente della vita e quindi anche del lavoro; la possibilità di lavorare ovunque grazie ai supporti portatili, e quindi l'iperconnessione alla virtualità in cui siamo immersi; l'arrivo sul mercato delle stampanti 3D, che permettono di creare qualsiasi tipo di oggetto.

Tuttavia con questo numero si è mirato anzitutto ad approfondire la discussione focalizzando sull'aspetto del tempo, anch'esso percepito e vis-

suto in modo nuovo ed accelerato; un eterno presente, in cui spariscono passato e soprattutto futuro; tempo visto anche come tempo lavorativo, che aumenta sempre più, dopo le battaglie e gli scioperi degli ultimi secoli per conseguire una riduzione, anche sotto le 8 ore giornaliere.

E infine, il problema della coscienza, ossia della mancata auto-percezione dell'alienazione, in cui siamo immersi anche a causa della tecnologia, e di cui non ci accorgiamo: coscienza dei cambiamenti che le nostre vite subiscono; coscienza del tempo di lavoro come tema centrale per un miglioramento della società attraverso la sua riduzione; coscienza di classe che pare sia scomparsa, nonostante le relative divisioni persistano; coscienza dell'insensatezza del sistema capitalistico in cui siamo costretti a vivere e a cui non riusciamo a ribellarci proponendo alternative concrete.

Un ultimo accenno di carattere generale sulla formazione del numero va fatto con riferimento all'esperienza dei seminari tenutisi dal 9 all'11 giugno scorsi all'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, con il titolo *Anestesia del presente*. Si è trattato di un momento di presentazione di un lavoro durato un anno, condotto all'interno del gruppo di studio di «Esperienza e rappresentazione». Questo lavoro avrebbe sicuramente meritato una pubblicazione dedicata e commentata, tuttavia non trattandosi, come si vedrà, di tematiche aliene da quelle che, almeno intenzionalmente, hanno informato questo numero della rivista, si è pensato di raccogliere in quest'occasione gli interventi immediatamente integrabili. Alla fine tre degli articoli del numero derivano dai seminari, anche se essi non formano una sezione autonoma nonostante compaiano in sequenza.

E veniamo così agli articoli.

Il primo di A. D'Aloia, intitolato *Automazione. Perché la tecnologia non ci libera, ancora*, rappresenta il tentativo di andare all'origine della contraddizione progresso tecnologico/regresso socio-culturale, candidata ad diventare il principale tra i paradossi capitalistici nell'epoca della *totalizzazione*. L'articolo, analizzando il rapporto tempo/valore alla luce delle visioni del Marx dei *Grundrisse*, si propone di contribuire alla divulgazione della teoria della "totalizzazione" capitalistica, intento che nel prossimo periodo vedrà la pubblicazione, sottoforma di libro, della tesi, già comparsa parzialmente sulle pagine della rivista, di V. Fiano

L'officina delle migrazioni. Movimenti migratori e sviluppo capitalistico.

Il secondo articolo di M. Ammendola, con il titolo *Ecologia del tempo*, propone una lettura del tempo capitalistico come entità astratta dalla fondamentale ciclicità della natura e dunque come condizione ontologica dell'alienazione dell'uomo contemporaneo, incapace anche solo di pensare un tempo non funzionale alla produzione.

Segue l'articolo di A. D'Egidio, dal titolo *Destini delle memoria nel mondo senza tempo*. Si tratta del primo articolo tratto dai seminari precedentemente citati, il quale continua e approfondisce il filone di ricerca iniziato con l'articolo della stessa autrice apparso sul numero scorso. Qui l'analisi è focalizzata sulla progressiva miniaturizzazione della profondità del presente, intesa come la de-rubricazione contestuale tanto del passato quanto del futuro. Si tratta di un costante lavoro sul tempo e la sua misurazione che si rivela essere, in realtà, un'operazione sull'esperienza intesa come condizione per la formazione di una coscienza.

Il secondo articolo tratto dai seminari è quello di D. Malinconico e intitolato *Lo spettatore liberato. Esperienza e rappresentazione nella sala cinematografica*, il quale partendo dall'analisi delle modalità di esperire la cinematografia indaga l'esistenza della possibilità di una cesura, una soluzione di continuità, nell'ininterrotto flusso del tempo della rappresentazione spettacolare.

L'attenzione dedicata al cinema serve a storicizzare l'evoluzione del rapporto tra vita reale e rappresentata, nella volontà di cogliere le peculiarità di un tempo spettacolare oggi non più confinato in uno spazio specifico.

Segue il terzo ed ultimo articolo tratto dai seminari, quello di N.J. Palumbo intitolato *L'ambiguità della comunicazione virtuale. Verso una dialettica della virtualità*, in cui l'autore a partire dalla constatazione dell'inesistenza di un tempo virtuale sottolinea come la progressiva virtualizzazione del tempo spettacolare sia basata su un assorbimento di tempo reale che pone ormai un problema di confusione tra dimensioni storicamente distinte.

Chiude la serie di articoli del numero M. Di Leva con il suo *Da lavoratori a bloggers? Benjamin, Lukàcs e il mito della Coscienza di Classe*, che a partire dalla coraggiosa tesi dell'infondatezza del concetto di "coscienza di classe", come elaborato da Lukàcs, giunge ad indicare le moderne tecnologie comunicative quale potenziale ambiente di formazione del sé in assenza di condizionamenti esogeni. Il tema in cui l'articolo si iscrive è quello del rapporto tra tecnologie a rete e formazione della coscienza umana nel loro utilizzo.

Chiude invece il numero e la fase quadrimestrale delle uscite l'intervista concessa da parte del nostro collettivo di lavoro allargato, al collettivo «Gerusija», che da Novi Sad (Serbia) si è interessato alla nostra rivista ponendoci domande, probabilmente, più stimolanti delle risposte. L'intervista che riportiamo è stata già pubblicata sulla rivista *Stvar/Thing-Journal for theoretical practices*, n.6 2014 e costituisce una sorta di fotografia politica della nostra attività nei cinque anni trascorsi. Dal canto nostro la pubblichiamo in italiano. Buona lettura.

DICEMBRE 2014



Automazione.

Perché la tecnologia non ci libera, ancora

Alessandro D'Aloia

Ma nella misura in cui si sviluppa la grande industria, la creazione della ricchezza reale viene a dipendere meno dal tempo di lavoro e dalla quantità del lavoro impiegato che dalla potenza degli agenti che vengono messi in moto durante il tempo di lavoro.

(K. Marx, *Grundrisse*)

Umane obsolescenze

Nel 2013 al Festival del cinema di Cannes è stato presentato il film intitolato *The congress*, che narra la vicenda di un'attrice costretta ad accettare di cedere alla produzione la propria immagine in modo da non dover più recitare nei film che saranno, da quel momento, prodotti. Il pubblico continuerà ad apprezzare una delle sue dive preferite, congelata nello splendore dei suoi anni, mentre la persona in carne ed ossa, separata ormai dal proprio simulacro digitale, sarà affrancata dalla necessità di dover cercare sempre nuovi ingaggi nonostante l'avanzamento dell'età. Tutto ciò è reso possibile da una tecnologia all'avanguardia che, sulla base di una scansione 3D del corpo, permette la sua replica perfetta in una realtà virtuale utilizzata nella produzione dei film. Il contratto tra la produzione e l'attrice è tale da offrire a quest'ultima, ormai disoccupata, una rendita a vita come corrispettivo per i diritti di sfruttamento della sua immagine a fini cinematografici.

Il film viene considerato, negli ambienti cinefili, un riferimento quale denuncia esplicita del problema, già attuale, della progressiva estromissione dell'attore in carne ed ossa dalle produzioni filmiche e della contestuale deriva digitale del cinema di intrattenimento di stampo hollywoodiano.

Al di là però delle implicazioni strettamente correlate al mondo del cinema, la vicenda getta spunti di riflessione di ben più ampia portata, su temi che attengono molto da vicino i più generali rapporti di produzione del capitalismo contemporaneo. La parte più inquietante del groppo di pensieri che il film genera è senz'altro legata a quel sottile senso, andersiano, di obsolescenza dell'umano che si manifesta sempre più evidentemente man mano che la tecnologia di cui disponiamo avanza, conquistando sempre maggiori ambiti di applicazione concreta.

Quest'esempio tratto dal mondo cinematografico serve a rilevare come ormai cominci ad essere evidente che il problema della progressiva sostituzione delle facoltà umane con quelle meccaniche

non ha come proprio ambito esclusivo quello della produzione materiale di beni e che perciò non attiene solo le categorie di lavori "manuali" o il destino professionale degli operai, ma travalica ampiamente i limiti tra categorie di lavoro e, ad un altro livello, le distinzioni di classe.

Sin da quando si sviluppò in Inghilterra il movimento dei luddisti, cioè all'inizio del XIX secolo, agli operai impiegati nelle grandi manifatture fu chiaro di trovarsi in una posizione di aperto antagonismo con le macchine nella produzione industriale e di conseguenza di essere l'unico polo della dialettica uomo/macchina ad avere problemi di sopravvivenza materiale. Sin da subito, nel ciclo di spettacolare sviluppo capitalistico, il capitale più che presentarsi di fronte agli operai in forma di capitalista, lo ha fatto in forma di capitale fisso, vale a dire in forma meccanizzata. L'operaio nel capitalismo è posto di fronte al capitale stesso e ad esso subordinato¹. Oggi si osserva in che misura il destino degli operai preconizza quello del lavoro umano inteso complessivamente.

Divergenti progressi

La più evidente contraddizione dei tempi moderni è rappresentata dalla difficoltà crescente, e sempre meno dissimulabile da parte del capitalismo, di garantire accanto al progresso tecnologico anche quello civile². Siamo di fronte ad un inarrestabile processo di raffinamento tecnologico, disponiamo di strumenti sempre più sofisticati ed intelligenti, ma le persone arrancano sempre di più nel raggiungimento di una posizione sociale stabile e in grado di assicurare prospettive di vita serene e

¹ «Ma non è questa la via per cui le macchine sono sorte come sistema, e meno ancora quella su cui esse si sviluppano in dettaglio. Questa via è l'analisi — attraverso la divisione del lavoro, che già trasforma sempre di più le operazioni degli operai in operazioni meccaniche, cosicché, a un certo punto, il meccanismo può subentrare al loro posto. Qui il modo di lavoro determinato si presenta dunque direttamente trasferito dall'operaio al capitale nella forma della macchina, e la sua propria forza-lavoro, svalutata da questa trasposizione. Donde la lotta degli operai contro le macchine. Ciò che era attività dell'operaio vivo diventa attività della macchina. Così l'appropriazione del lavoro da parte del capitale, il capitale che assorbe in sé il lavoro vivo — «come se in corpo ci avesse l'amore» — si contrappone tangibilmente all'operaio».

K. Marx, *I lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica (Grundrisse)*, edizione digitale a cura del «Collettivo Criticamente», reperibile su:

http://www.criticamente.com/marxismo/grundrisse/Marx_Karl_-_GRUNDRISSE_introduzione.htm.

² Basti pensare al corto circuito rappresentato dalla barbarie dell'ISIS che si diffonde mediante il più avanzato strumento di comunicazione ovvero internet. Del resto si tratta solo della punta dell'iceberg del razzismo che monta in una società sempre più incapace di comprendere le profonde ragioni del proprio malessere.

questo anche nei paesi a cosiddetto "capitalismo avanzato" ed anche al di là dell'attuale contesto di crisi economica. Insomma il confronto con gli anni sessanta e settanta del secolo scorso offre questo doppio risvolto: da un lato disponiamo di tecnologie neanche paragonabili sul piano tecnico, dall'altro nessuno si sente di poter mettere in discussione il fatto che la condizione di benessere esistente nei paesi occidentali sia regredita a vista d'occhio³.

D'altra parte non mancano opere di ricerca ed approfondimento a cura di economisti che tentano di mettere a fuoco, disponendo di dati storici circa l'andamento economico degli ultimi tre decenni, la tendenza complessiva del capitalismo attuale⁴.

Se questo arretramento, si potrebbe definirlo di civiltà, è il dato di fondo, qualcuno dovrà pur cominciare a mettere in relazione inversa, su un piano più ampio, il progresso tecnologico e quello sociale e cercare di spiegare perché ciò accade.

Ed in effetti a voler leggere tra le righe dei documenti ufficiali, tale relazione comincia a fare capolino, ma solo timidamente e senza approfondimenti ulteriori sulle implicazioni di affermazioni quali: «Le indicazioni del rapporto confermano che la crisi e ancor prima le trasformazioni indotte dalla globalizzazione e dalle innovazioni tecnologiche e produttive hanno avuto un impatto drammatico sui sistemi economici e sociali, in particolare sull'occupazione»⁵.

³ Si veda a tal proposito il rapporto dell'UNICEF sull'aumento della povertà nei paesi ricchi, il 12° della serie *Innocent Report Card*, intitolato *Figli della recessione: l'impatto della crisi economica sul benessere dei bambini nei paesi ricchi*, scaricabile a questo indirizzo: <http://www.unicef.it/doc/5809/rapporto-unicef-figli-della-recessione.htm>.

⁴ Si potrebbero citare, ad esempio, opere con titoli abbastanza eloquenti come *Il grande balzo all'indietro* di Serge Halimi, oppure *Il Capitale del XXI secolo*, di Thomas Piketty, oppure ancora *Chi ha cambiato il mondo?* di Ignazio Masulli, a proposito del quale Piero Bevilacqua in un articolo su «Il Manifesto» dell'11 ottobre dice: «Ma il quadro delineato da Masulli conferma e approfondisce, anche per altri aspetti noti, con dati quantitativi, le linee storiche di evoluzione delle economie nel periodo considerato. Tale quadro mostra ad es. come l'innovazione tecnologica sia servita prevalentemente a sostituire forza lavoro, ingigantendo l'esercito industriale di riserva. Forse l'autore sottovaluta l'innovazione di prodotto realizzata con la microelettronica, soprattutto negli USA. Ma è un fatto che essa non ha creato, come avvenuto in passato [...], quella durevole ondata di nuovi posti di lavoro che erano attesi».

⁵ CNEL, *Presentazione Rapporto sul mercato del lavoro 2013-2014 Roma, 30 settembre 2014: considerazioni conclusive*. http://www.cnel.it/53?shadow_documenti=23514.

Il rapporto è a cura, tra gli altri di T. Treu, che dal 2013 è componente del CNEL. Notevole come a trarre alcune conclusioni sull'andamento del mercato del lavoro sia proprio colui che nel 1993 introdusse in Italia le prime forme di precarizzazione dei contratti lavorativi e che oggi ha buon gioco ad addi-

Oppure può capitare di leggere, tra i mille articoli sulla crisi economica, qualche osservazione isolata sulla connessione tra sviluppo tecnologico e stagflazione⁶.

Gli analisti economici sono più o meno concordi, anche se non lo sventolano ai quattro venti, sul fatto che non si tornerà mai più alle condizioni pre-crisi⁷, ma quello che bisognerebbe dire è che le condizioni pre-crisi non erano per niente una benedizione, nel senso che la drastica riduzione dell'occupazione è una tendenza che non sconta solamente il dato della crisi, ma assume caratteri sempre più spiccatamente strutturali. In fin dei conti non si tratta neanche qui di un dato puramente quantitativo. La crisi ha aumentato in modo abnorme la disoccupazione, ma l'essenziale è che dall'inizio degli anni novanta la massiccia introduzione di forme di precarizzazione dei rapporti di lavoro ha innescato un evidente cambio qualitativo nello spirito con il quale si concepisce l'esistenza nelle società dei paesi a capitalismo avanzato⁸. Non si tratta ovviamente solo di posti di lavoro, dal momento che anche laddove buona parte degli occupati riesca a mantenere l'occupazione, ci riesce tendenzialmente solo a scapito delle proprie condizioni materiali. È difficile negare un dato elementare: è da almeno un paio di decenni che chi lavora è costretto a farlo di più pur ottenendo di meno in cambio. In sostanza mentre la tecnologia avanza inequivocabilmente le condizioni lavorative arretrano altrettanto inequivocabilmente.

È questo il dato su cui è necessario porre l'accento per una critica sensata del mondo che viviamo. Come il fatto che il generale regresso delle condizioni di vita non riguarda per niente solo gli operai, ma il lavoro nella sua globalità.

tare la globalizzazione e la tecnologia, quasi come se queste fossero in grado persino di scrivere le leggi.

⁶ O ancora di ascoltare Stefano Fassina alla trasmissione «Piazza pulita» del 27 ottobre 2014, su La7, affermare che in Europa, riferendosi ai processi decisionali in ambito di politiche monetarie comunitarie, è ormai esplicito che non potendosi svalutare più la moneta, si deve svalutare il lavoro.

⁷ Cfr. *Crisi, Cnel: bruciati un milione di posti di lavoro. Impossibile tornare ai livelli pre-crisi*.

<http://economia.leonardo.it/crisi-cnel-bruciati-un-milione-di-posti-di-lavoro-impossibile-ritornare-ai-livelli-pre-crisi/>; oppure dello stesso tenore ma con riferimento a dati Istat: *Crollano gli occupati under 35: persi 2 milioni dal 2008*. http://www.repubblica.it/economia/2014/10/18/news/lavoro_crollano_gli_occupati_under35_persi_2_milioni_dal_2008-98397858/?ref=HREC1-24.

⁸ Potrebbe sembrare un dato soggettivo, ma sta di fatto che il Gallup Word Poll, ogni anno stila una classifica, intervistando un campione di 1.000 persone in ogni paese, con domande utili a capire come cambia la percezione delle proprie condizioni di vita nel tempo.

L'enorme automa

Bisognerebbe leggere e rileggere più volte quanto scritto da Marx ne *I lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, anche noti come *Grundrisse*, o più nello specifico nel cosiddetto "frammento sulle macchine", per cogliere appieno la vicenda in cui ci dibattiamo, certamente, già da quando ne parlava Marx, ma in modo molto più empirico da almeno un paio di decenni, ovvero da quando l'accelerazione dello sviluppo tecnologico e il, non casualmente contestuale, scardinamento definitivo dell'idea dell'occupazione fissa hanno prodotto un effetto combinato in grado di mutare sensibilmente la percezione del mondo da parte dell'uomo.

Basti cercare di seguire anche solo le evocazioni di passi come il seguente: «Fabbrica significa la cooperazione di più classi di operai, adulti e non adulti, che curano con accortezza e assiduità un sistema di meccanismi produttivi messi continuamente in azione da un potere centrale [...]. Questo termine, nella sua accezione più rigorosa, implica l'idea di un enorme automa, composto di numerosi organi meccanici e intellettuali che operano in maniera concertata e senza interruzione per produrre un medesimo oggetto, tutti essi essendo subordinati a una forza motrice che si muove spontaneamente»; che Marx elaborava a partire da testi precedenti come quello di A. Ure sulla *Filosofia delle manifatture*⁹. L'idea di una società che cura con accortezza un sistema di meccanismi produttivi in ossequio ad un potere centrale, non meglio definito, fino a dare vita ad un *enorme automa*, cioè un'entità dalla doppia natura, meccanica ed organica, sembra davvero fotografare il formicaio di uomini e mezzi che ogni giorno si attiva, spontaneamente, per mandare avanti una produzione di cui non si vede necessariamente il fine.

Se l'ingrediente principale di quanto evocato già da Marx ai suoi tempi era rappresentato sostanzialmente dall'irruzione delle macchine nel processo produttivo, oggi disponiamo di ulteriori elementi che raffinanano evidentemente l'abbozzo marxiano dell'*enorme automa*. Il nostro sistema produttivo è un *unicum* che ormai straborda dai limiti della fabbrica per coinvolgere le città, le regioni e tutti i luoghi necessari, così come l'intero arco delle competenze che entrano in gioco in un dato processo produttivo, organizzato a rete e capace di attivare di volta in volta i nodi necessari. Si tratta evidentemente di un vero e proprio automa, o corpo

*senz'organi*¹⁰, in cui alle macchine, che rappresentano gli organi "muscolari", si aggiunge oggi, grazie alla tecnologia informatica e ad internet, un organo fondamentale come il cervello, capace di introdurre un cambio qualitativo notevolissimo nel sistema, in cui gli uomini rappresentano semplicemente la residua parte cosciente di un complesso altrimenti privo di consapevolezza.

Il fatto che i pezzi dell'automa non siano più solo le fabbriche lascia già ben intravedere come il discorso sui ruoli e dell'uomo e delle macchine nel processo di produzione, considerato complessivamente, vada oggi acquistando una valenza generale, al di là anche delle categorie di lavoro (materiale e immateriale) e quasi al di là di quelle di classe. Di fronte al capitale in sé, e alla sua logica automatica (di cui ormai quasi tutto è pervaso), anche il capitalista, ad esempio, assume un ruolo marginale, di semplice agente funzionale. Persino la sua ideologia di classe, ormai introiettata nel "pensiero automatico" trasversale, rende superflua la figura del capitalista quale predicatore della morale di vita immolata alla produzione.

Ciò che infatti rileva oggi è la sempre maggiore capacità del capitale di organizzare la vita umana in sua funzione, maggiore capacità legata ovviamente allo sviluppo dell'informatica e della sua applicazione "sociale" più vistosa, vale a dire internet.

La rete informatica, non è solo un'applicazione immateriale della tecnologia attuale, ma un aspetto sempre più centrale nella moderna organizzazione della produzione su scala globale. Essa rappresenta un'esplosione della produttività capitalistica, una sorta di epifania dell'*automa collettivo*. Il fatto è che questo dato, per alcuni versi sbalorditivo, non resta assolutamente senza conseguenze sociali.

E le conseguenze sono esattamente queste: «il valore oggettivo nelle macchine si presenta inoltre come una premessa rispetto alla quale la forza valorizzante della singola forza-lavoro scompare come qualcosa di infinitamente piccolo»¹¹.

In sostanza, com'è ormai evidentissimo, già Marx rifletteva sul fatto che crescendo la capacità produttiva del sistema industriale in sé, diminuiva necessariamente, in proporzione, la parte umana della "forza valorizzante", e in ultima analisi, il va-

⁹ Cfr. A. Ure, *Philosophie des manufactures*, Bruxelles 1836, t. I, pp. 18-19 [*Filosofia delle manifatture*, in *Bib. Dell'Economista*, Serie II vol 3°, p. 23].

¹⁰ Sul tema è molto illuminante il contributo di G. Deleuze e F. Guattari, che nell'*Anti-Edipo*, ispirandosi al romanzo *Erewhon* di S. Butler, hanno diffusamente tratteggiato i contorni di questa entità para-umana, capace di assoggettare il nostro inconscio e di utilizzarci come pezzi di un *automa*, potremmo dire, fatto di uomini e macchine. I due autori suggeriscono anche l'insidiosa idea secondo la quale l'umanità altro non è che l'apparato riproduttivo del genere macchinico.

¹¹ K. Marx, *cit.*, p. 33.

lore del lavoro umano, nei rapporti di produzione capitalistici. In sostanza con la meccanizzazione del lavoro si viene a creare necessariamente un rapporto, storicamente determinato, tra la parte umana e quella meccanica nella produzione e va da sé che mentre la parte umana di produzione è sempre e solo, al massimo, la quantità di lavoro che l'individuo, funestato dai suoi ritmi biologici, può umanamente trasferire nel prodotto, la parte meccanica cresce invece storicamente sempre di più, essendo limitata solamente dallo stato evolutivo della tecnologia di una data epoca. È chiaro che su scala globale non è più solo l'apporto del singolo individuo a rappresentare una parte infinitamente piccola del tutto, ma è l'apporto umano preso complessivamente a rappresentare una parte tendenzialmente decrescente, in rapporto alla capacità produttiva potenzialmente illimitata dell'*enorme automa* contemporaneo.

Il conflitto dei valori

C'è però un altro aspetto fondamentale implicito nella situazione descritta. Questo aspetto è individuato nel fatto che essendo, questa capacità produttiva dell'automa, sproporzionata rispetto ai normali bisogni umani, cioè rispetto al fine originario della produzione stessa, essa deve necessariamente trovare un senso al di là dell'uso e vale a dire al di là del valore d'uso: «con la produzione in masse enormi, che è posta con le macchine, scompare altresì, nel prodotto, ogni rapporto al bisogno immediato del produttore e quindi al valore d'uso immediato; nella forma in cui il prodotto viene prodotto, e nei rapporti in cui viene prodotto, è già posto che esso viene prodotto solo come portatore di valore e che il suo valore d'uso è solo una condizione ad esso relativa»¹².

Da qui, l'altrimenti assurda, supremazia del valore di scambio su quello d'uso e la produzione di beni che non conservano più relazione alcuna con il concetto di utilità. L'esuberanza produttiva del sistema rispetto alle immediate necessità dell'uomo è costretta a valorizzarsi indipendentemente dal mondo circostante e a scapito di questo, se necessario.

Accade allora, molto semplicemente, che il capitale fisso, in cui sono stratificati secoli di sviluppo tecnologico e di scienza applicata, chiede a quello variabile di riconoscere i fatti e di sistemare conseguentemente le gerarchie tra lavoro morto e lavoro vivo. La precarizzazione dei rapporti di lavoro è esattamente la contrattualizzazione di questa subordinazione dell'umano al meccanico.

Se si considera il capitale fisso come la condensazione di secoli di sapere tecnico, appare chiaro come sia impossibile pensare alla produzione capitalistica, come a qualcosa di privato. Di privato c'è solo la natura giuridica del capitale stesso, ma la produzione è, non certo da oggi, intimamente sociale, collettiva.

«Quando la divisione del lavoro è sviluppata, quasi ogni lavoro di un singolo individuo è una parte del tutto, la quale, da se stessa non ha alcun valore o utilità. Non c'è nulla di cui il lavoratore possa impadronirsi, e dire: questo è il mio prodotto, questo lo terrò per me» (T. Hodgskin, *Labour Defended against the Claims of Capital. Or the Unproductiveness of Capital proved with Reference to the Present Combinations amongst Journeymen*, 1825). [...]. Nel processo di produzione della grande industria, al contrario, come da una parte la subordinazione delle forze della natura all'intelletto sociale è il presupposto della produttività del mezzo di lavoro sviluppato a processo automatico, così d'altra parte il lavoro del singolo, nella sua esistenza immediata, è posto come lavoro singolo soppresso, ossia come lavoro sociale»¹³.

Ogni membro della società, partecipa in un modo o nell'altro, al processo produttivo dal momento che questo processo, si giova di qualsiasi contributo, presente o passato che sia. Anche ciò che sembra non entrare nel processo, anche ciò che sembra essere del tutto inutile, finisce per avere una sua funzione. Quando non si analizzano più le relazioni dirette nell'ambito limitato di una sola fabbrica, o unità produttiva, ma si consideri il mondo intero come fabbrica, allora è più semplice capire come mai tutto torni, in ultima analisi, utile. Siamo tutti, in un modo o nell'altro, organi dell'*enorme automa*.

Capitalismo frattale

Una domanda, a questo punto, è d'obbligo: come mai proprio oggi, le "visioni" di Marx risalenti ad un secolo e mezzo fa tornano più attuali che mai? Bisogna allora cercare di rispondere dicendo che dai tempi di Marx sono intervenute non delle modificazioni, ma degli approfondimenti notevoli, i quali implicano una serie di passaggi qualitativi nel modo di concepire le relazioni umane (rete), il tempo e il lavoro. Marx nei *Grundrisse* diceva che «Le macchine stesse, per il loro impiego, presuppongono, storicamente [...] braccia in sovrabbondanza. Solo dove è presente una sovrabbondanza di forze di lavoro, intervengono le macchine a sostituire lavoro».

¹² K. Marx, *cit.*, p. 33.

¹³ K. Marx, *cit.*, p. 41.

È noto come l'industria sin dall'inizio sia stata sinonimo di concentrazione operaia e, di conseguenza, come fosse naturale concepire come strettamente legate le macchine e la presenza di notevoli masse di forza lavoro. Proprio rispetto a questo singolo dato è possibile misurare oggi la distanza che ci separa dai tempi di Marx e dal Novecento. L'irruzione sulla scena di una macchina "personale" come il PC ha infatti scardinato dalle fondamenta il tradizionale rapporto tra individuo e strumento meccanizzato di lavoro, ha trasformato il mondo in una fabbrica. Si dirà che un PC non è esattamente equiparabile ad una pressa, ad esempio, ma si riconoscerà senz'altro che con l'arrivo dei PC non esiste praticamente più ambito di lavoro, concentrato o isolato che sia, concepito al di fuori della mediazione di una macchina e, per proprietà transitiva, delle tecnologia informatizzata. In sostanza oggi, grazie all'informatica articolata nella sua doppia dimensione di "individuale" (personal computer) e "sociale" (Internet) e alla miriade di applicazioni strumentali (hardware e software) che ruotano attorno a queste due dimensioni, cambia totalmente il modo con il quale il singolo entra in rapporto con l'enorme automa. Questo automa non ha più bisogno di concentrare forza di lavoro in luoghi dedicati, essendo ormai presente ovunque grazie ad una tecnologia capillare e, di conseguenza, ogni ambito di attività produttiva è sottoposto, più o meno direttamente, alle medesime modalità dei rapporti di lavoro mediati dalla macchina. La fabbrica ha abbattuto le mura degli opifici esondando dappertutto. Oggi, con il PC tutto il lavoro è "meccanizzato" e con ciò ogni tipo di apporto umano al lavoro si riduce alla capacità di utilizzare una macchina ai propri fini lavorativi, e vale a dire, si riduce ad un'applicazione individuale di un sapere tecnico-sociale condensato nella macchina (o meglio nella capacità sociale di costruire macchine sofisticatissime), nei programmi automatici che essa utilizza e nella rete informatizzata che tutto connette. Oggi ogni tipo di lavoro si trova, di fatto e in linea di principio, nelle medesime condizioni dell'operaio di fronte alle linee automatizzate delle fabbriche, pur non volendo con questo equiparare in nessun modo le diverse condizioni lavorative ancora esistenti.

Ecco perché il capitalismo nella fase della "totalizzazione"¹⁴ piuttosto che relegare le visioni di Marx ad un passato ormai lontano e sepolto, le chiama in causa come analisi di un'attualità universale

non più interpretabile, neanche lontanamente, come tematica di una classe.

Il tempo del lavoro

La tecnologia è allora un male?

«Il furto del tempo di lavoro altrui, su cui poggia la ricchezza odierna, si presenta come una base miserabile rispetto a questa nuova base che si è sviluppata nel frattempo e che è stata creata dalla grande industria stessa. Non appena il lavoro in forma immediata ha cessato di essere la grande fonte della ricchezza, il tempo di lavoro cessa e deve cessare di essere la sua misura, e quindi il valore di scambio deve cessare di essere la misura del valore d'uso. [...] Il capitale è esso stesso la contraddizione in processo, per il fatto che tende a ridurre il tempo di lavoro a un minimo, mentre, d'altro lato, pone il tempo di lavoro come unica misura e fonte della ricchezza. Esso diminuisce, quindi, il tempo di lavoro nella forma del tempo di lavoro necessario, per accrescerlo nella forma del tempo di lavoro superfluo; facendo quindi del tempo di lavoro superfluo — in misura crescente — la condizione (*question de vie et de mort*) di quello necessario. Da un lato esso evoca, quindi, tutte le forze della scienza e della natura, come della combinazione sociale e delle relazioni sociali, al fine di rendere la creazione della ricchezza (relativamente) indipendente dal tempo di lavoro impiegato in essa. Dall'altro lato esso intende misurare le gigantesche forze sociali così create alla stregua del tempo di lavoro, e imprigionarle nei limiti che sono necessari per conservare come valore il valore già creato»¹⁵.

Il passo, stupefacente, dimostra come per Marx fosse già chiaro che, stante così le cose, il valore del lavoro "umano" non poteva e non doveva essere più ricercato nel tempo impiegato, dal momento che tutta la tensione tecnico scientifica dell'umanità stessa era, ed è, rivolta, in ultima istanza, alla diminuzione del tempo di lavoro necessario¹⁶.

Allora diventa chiaro come mai, al di là dell'epocale crisi attuale (che è crisi del capitalismo come sistema), sono ormai almeno tre i decenni in cui il valore reale del lavoro continua la sua inesorabile discesa verso l'inferno sociale del capitalismo contemporaneo. La questione del valore reale del lavoro va però intesa nei suoi termini generali e non nei soli termini di remunerazione diretta. Può infatti accadere che chi conservi un'occupazione

¹⁵ K. Marx, *cit.*, p. 39.

¹⁶ Cos'è la tecnologia se non il tentativo umano di dominare la natura con sempre minore sforzo? Come può la tecnica umana, volta a diminuire sempre più lo sforzo umano, essere inquadrata in un sistema di valorizzazione fondato proprio sulla misurazione quantitativa dello sforzo?

¹⁴ Si vedano a tal proposito gli articoli di V. Fiano pubblicati su «Città Future» e più nello specifico la straordinaria opera in tre volumi di R. Malinconico, *Teoria della totalizzazione*, Edizioni Melagrana, Caserta 2012.

riesca anche a conservare, tutto sommato, delle accettabili condizioni di vita o addirittura a migliorarle, ma questo solo al prezzo di un restringimento generalizzato, in termini quantitativi, di forza lavoro impiegata complessivamente e vale a dire al prezzo di una tendenziale crescita della disoccupazione o del tempo sociale di "non-lavoro".

Dal momento che non è realistico, né auspicabile, prevedere un arresto dello sviluppo tecnologico, diventa altrettanto semplice prevedere la generale inarrestabilità della discesa del valore del lavoro nelle condizioni sociali che l'esistenza del capitalismo in quanto tale impone.

Questo chiarisce come lo sviluppo ulteriore dell'andamento descritto renda urgente una conclusione implicita a tutto il discorso: sarà sempre più evidente la necessità di svincolare il reddito dalla quantità di tempo lavorato e di conseguenza ricercare una differente misura del valore del lavoro (o dell'attività umana).

Il paradosso del capitalismo è individuabile precisamente in questo: disporre di una capacità produttiva più che sufficiente alle necessità dell'umanità, ma vincolarne l'utilizzo alla realizzazione del valore di scambio dei beni prodotti, valore che, come noto, necessita di un mercato, il quale non ha, né potrà mai avere (a dispetto dei sogni dei capitalisti), le dimensioni dell'umanità intera. E questo perché l'avanzare della tecnologia, e di conseguenza della capacità produttiva, procede molto più velocemente della formazione di un mercato che sia in grado di tenervi testa. Perciò agli occhi del capitale non rilevano i bisogni dell'umanità in quanto tale, ma solo la capacità economica dell'umanità in quanto consumatrice.

A ben guardare questo fatto condiziona le potenzialità del sistema molto di più della semplice natura giuridica del capitale stesso. Dovendosi realizzare i valori di scambio (l'economia di profitto) dei beni prodotti, poco importa che il capitale investito nella loro produzione sia privato o pubblico. Non che la cosa sia del tutto indifferente, tuttavia non è sostanziale.

L'irruzione sulla scena, ad esempio, delle macchine a controllo numerico, come le stampanti 3D, a costi ormai quasi universalmente accessibili, pur offrendo a molti la possibilità di intraprendere delle attività produttive, non garantirà loro la base economica per avere prospettive stabili di sviluppo, dal momento che non li libererà dalla necessità di vendere i loro prodotti su un mercato che sempre più ricco di beni, anche innovativi, sarà, per lo stesso motivo, sempre più povero di consumatori. È inoltre noto come la sofisticazione dei sistemi produttivi permetta, dall'altro lato, la produzione di beni, anche ad elevato contenuto tecnico, impie-

gando sempre meno mano d'opera umana. Di conseguenza l'innovazione di cui tanto si parla oggi è essa stessa a postulare la tendenziale autonomia meccanica della produzione, vale a dire, la crescente inutilità di mano d'opera. La domanda che segue è: come è possibile allora immaginare un aumento dell'occupazione in futuro?

Di fronte a questo stato di fatto verrebbe naturale individuare, paradossalmente, nella tecnologia in sé un male per l'uomo, così come accadde già all'epoca del luddismo, ma si tratterebbe di un'ingenuità non perdonabile per la seconda volta.

Se il meccanismo descritto è stato reso efficacemente allora è chiaro come il problema alberghi nella modalità con la quale, nel sistema capitalistico, vengono scambiati i beni prodotti e non nel fatto che la tecnologia renda sempre più facile produrli. Allo stesso modo non è possibile pensare che la tecnologia e la produzione di beni siano appannaggio esclusivo del capitalismo, come invece si tende a dare generalmente per scontato.

Il tempo del non-lavoro

«Così come l'oro non cesserebbe di avere il suo valore d'uso come oro quando non fosse più denaro. Le macchine non perderebbero il loro valore d'uso quando cessassero di essere capitale. Dal fatto che le macchine sono la forma più adeguata del valore d'uso del capitale fisso, non consegue minimamente che la sussunzione sotto il rapporto sociale del capitale sia il rapporto sociale di produzione ultimo e più adeguato per l'impiego delle macchine»¹⁷.

Il livello tecnologico raggiunto permetterebbe, in altri termini, di realizzare una nuova classicità per il genere umano, una sostanziale liberazione dal lavoro (oppure una generalizzazione del non-lavoro) per tutta l'umanità e non solo per una sparuta manciata di privilegiati, ma la condizione è liberare la capacità produttiva dall'imperativo della realizzazione del valore di scambio, ammettere che la produzione possa avvenire "fuori dal mercato"¹⁸.

Quando però si dice "fuori dal mercato" si intende il mercato capitalista nel quale i beni sono scambiati solo dietro transazione monetaria, oggi già potenzialmente insidiato da altre forme di scambio permesse dalle nuove tecnologie¹⁹. Infatti una pro-

¹⁷ K. Marx, *cit.*, p. 35

¹⁸ Cfr. G. Cosenza, *Per un'analisi della rivoluzione digitale*, in «Città Future» n. 13, <http://www.cittafuture.org/13/04-Per-un'analisi-della-rivoluzione-digitale.html>.

¹⁹ Il riferimento non è a *e-bay* o all'*e-commerce* che rappresentano solo una modalità ulteriore di concepire il mercato inteso tradizionalmente, ma ad internet in sé, inteso come strumento di scambio, sostanzialmente di informazioni e prodotti immateriali (per ora), che avviene a prescindere da

duzione improntata al valore d'uso implica ugualmente l'esistenza di uno scambio dei beni e servizi prodotti, semplicemente tale scambio si svincola dal potere d'acquisto dei soggetti.

Se s'inquadrano le cose secondo questo punto di vista, diventa semplice capire come l'istituzione, ad esempio, di un "reddito di cittadinanza"²⁰ possa risolvere l'urgenza di una disoccupazione enorme e tendenzialmente crescente, e ovviamente innescare anche tutta una serie di miglioramenti qualitativi individuabili nella minore subordinazione del mondo del lavoro al ricatto della produttività ad ogni costo, ma non possa ancora giungere a mettere in discussione l'attuale forma di scambio monetaria e tanto meno ricondurre l'*enorme automa* ad una logica produttiva non automatica o postumana (produrre al fine di produrre), ma rispondente a necessità concrete, cosa che richiede un quadro totalmente differente di rapporti sociali di produzione, in grado di dare alla produzione fini ad essa esogeni.

Mentre la questione del reddito di cittadinanza non implica necessariamente un governo cosciente della capacità produttiva complessiva, la rimodulazione della produzione sul valore d'uso dei beni postula un'iniziativa finalmente sociale (in accordo alla sua essenza), o se si preferisce "comune" (e non più pubblico/privata), della produzione. Se non è il valore di scambio realizzabile a decidere per la produzione di beni, la società sarà finalmente costretta ad imparare ad indirizzare la propria capacità produttiva, la qual cosa richiede l'emancipazione culturale della società dai dogmi del consumo e il concepimento di forme di democrazia superiori a quelle fondate sulla rappresentanza (per altro in avanzato stato di deterioramento). Si può dire che la questione della natura pubblica o privata della produzione di beni è sostanzialmente un falso problema, se non si porta il ragionamento sulla modalità con cui i beni vengono infine scambiati, oltre che prodotti.

Si potrebbe anche dire che la necessaria istituzione di un reddito di cittadinanza è una sorta di rivendicazione "sindacale" o "transitoria" per la sopravvivenza dell'uomo nell'epoca dell'automazione capitalistica, mentre la ancor più necessaria virata dal valore di scambio a quello d'uso, racchiude una vera e propria dimensione politica, una sorta di chiave di volta, capace di cambiare la qualità

transazioni monetarie e che rappresenta un flusso enorme di valore d'uso capace di circolare senza il presupposto della monetizzazione.

²⁰ A tal proposito si vedano almeno le *Dieci tesi sul reddito di cittadinanza* di A. Fumagalli, che poco o niente hanno a che vedere con le proposte del M5S, ad esempio.

<http://www.ecn.org/andrea.fumagalli/10tesi.htm#6>.

dell'automazione produttiva e la posizione dell'uomo nel moderno processo di produzione, da sussunto sotto il capitale (che si presenta ormai compiutamente nella sua veste di apparato tecnologico fondato sul verbo tecnocratico, il quale rimpiazza le vecchie ideologie dominanti) ad emancipato da esso. Non è superfluo notare come la sorte dell'intera dimensione organica del pianeta sia legata al destino dell'uomo in questa dialettica tra *lavoro vivo* e *lavoro morto*.

Bisogna, per il futuro, pensare alla completa riarticolazione del concetto di "lavoro" attorno al nocciolo utilitaristico delle produzioni, quale principale elemento di azione politica possibile in un'epoca in cui mentre il ritiro generalizzato dello Stato post-moderno, o se si preferisce la sua riduzione a *light governance* dei flussi di capitale, non sembra offrire per il futuro grosse prospettive a concezioni stataliste o keynesiane (in teoria però sempre possibili), si presentano invece oggettive opportunità di coprire, in autonomia, vuoti produttivi localizzati sempre più vasti, generati da una ricerca del profitto privato avvitata su se stessa e tendenzialmente astratta persino dalla produzione materiale, nonché aggravati da una concezione dello Stato sempre meno sociale.

Tutto il ragionamento sulla trasformazione delle modalità di scambio è il presupposto per il mutamento in positivo di un'altro dato sempre più massiccio: quello dell'aumento del non-lavoro. È necessario fare in modo che la diminuzione progressiva del "lavoro necessario", implicita nell'avanzamento tecnologico, sia un bene e non un disastro sociale. Ma questo sarà possibile solo dal momento in cui sarà accettata anche culturalmente la rottura, che di fatto già opera, della relazione storica tra sussistenza materiale e tempo di lavoro impiegato individualmente in un dato processo produttivo, di beni o servizi che sia. In altre parole se non si accetta che la sussistenza materiale dell'umanità possa non dipendere dalla quantità di tempo lavorato, non ha, in fin dei conti, nessun senso continuare a sviluppare la capacità produttiva sociale²¹.

²¹ Qui la questione ricalca su un differente piano i caratteri che ebbe nel XVI secolo lo scontro teologico tra protestanti e cattolici sulla contrapposizione tra teoria della *Giustificazione per sola fede*, sostenuta dai luterani e quella della *Salvezza attraverso le opere* sostenuta da Roma. Si riporta di seguito un passo esemplificativo: «Come la S.V. sa, i teologi protestanti, facendosi forti di certi passi paolini mal interpretati (Mt 25, 34; Rm 8, 28-30; Ef 1, 4-6), affermano che coloro che Dio ha prescelto come suoi santi fin dall'origine del mondo, e soltanto costoro, si salveranno nell'Ultimo Giorno. Il compimento di opere buone come pegno per guadagnare la salvezza eterna sarebbe dunque una pura illusione. La salvezza sarebbe garantita agli eletti non da azioni meritorie, bensì dal dono

La necessità di affrontare la crisi socio-culturale, oltre che economica, oggi, in un contesto in cui la vita quotidiana è traumatizzata dall'eterno rivolgimento dei modi di vita, con la coscienza di dover agire, da un lato, sulla concezione stessa della giustificazione sociale dell'individuo al di là del lavoro e, dall'altro, sulla capacità sociale di indirizzare la produzione e il suo scambio, non è conclusione frutto di un ragionamento logico come quello condotto da Marx a suo tempo, ma piuttosto questione posta dalla concretezza dell'attualità, caratterizzata da un'impasse strutturale senza precedenti (i beni da un lato i bisogni dall'altro), che assume i caratteri di un paradosso storico di portata epocale per il futuro dell'umanità e del pianeta, paradosso che è tanto più inaccettabile quanto più grande è la capacità produttiva del sistema nel suo complesso.

NOVEMBRE 2014

divino della fede e da nient'altro. Di conseguenza nessuna buona opera compiuta dal cristiano potrebbe intervenire a mutare questo dono originario ricevuto da alcuni uomini, gli eletti, i predestinati alla salvezza nel disegno di Dio.

Non è necessario ricordare quanto questa dottrina sia pericolosa per il buon ordine cristiano, che invece deve affermarsi proprio sulla base della libera scelta della fede o del rifiuto di quest'ultima da parte degli uomini. Del resto, non esito ad affermare che proprio la dottrina conosciuta come giustificazione per sola fede è il pilastro portante di tutte le nefandezze compiute dai luterani in venticinque anni. Essa è l'architrave della loro teologia rovesciata, nonché ciò che dà loro la forza di scagliarsi contro la Santa Sede senza alcuna umiltà, di mettere in discussione le gerarchie di Santa Romana Chiesa, e tutto questo in nome dell'inutilità d'un giudice per le azioni umane e di un'autorità ecclesiastica che amministri la regola e giudichi appunto chi è degno di entrare nel Regno di Dio e chi non lo è. La S.V. ricorderà senz'altro che una delle prime ardite mosse di Lutero fu proprio quella di non riconoscere al Santo Padre l'autorità della scomunica».

Per approfondire si legga: L. Blisset, *Q*, Einaudi, Torino 1998 (scaricabile anche direttamente dal sito degli autori: http://www.wumingfoundation.com/giap/?page_id=6338). Qui basti osservare come, riportato il dibattito su questioni più terrene, esso assomigli molto al problema se l'esistenza umana debba essere giustificata dal lavoro (le opere) o dal suo semplice darsi in quanto tale.

Ecologia del tempo

Massimo Ammendola

Estratto dalla tesi di Storia contemporanea *Ecologia del tempo: storia del tempo di lavoro in età contemporanea*, di cui fanno parte la premessa e il primo capitolo, *Un inquadramento storico ed ecologico*.

*Dopo un tempo di declino viene il punto di svolta.
La luce intensa che era stata scacciata ritorna.
C'è movimento, ma non è determinato per violenza...
il movimento è naturale, sorge spontaneamente.
Perciò la trasformazione
di ciò che è invecchiato diventa facile.
Il vecchio viene rifiutato e ad esso subentra il nuovo.
Entrambe le misure sono in accordo col tempo;
perciò non me ne risulta alcun danno.*
(I Ching)

Premessa

Questa ricerca vuole indagare un tema storico non molto battuto negli ultimi decenni in Italia, rispetto agli studi esteri invece esistenti: il tempo di lavoro. Un'indagine su un argomento del genere presenta subito alcuni problemi, poiché il tempo non è uguale per tutte le tipologie di lavoro, variandone la durata, ieri come oggi, in base al comparto produttivo, in base alla stagione lavorativa, in base ai cicli economici. Il pericolo di dispersione in mille rivoli, tanti quanti i tipi di lavoro e le relative tempistiche, obbligano chi fa ricerca a osservare e riflettere sullo schema generale che segue il lavoro, seguendo anche i provvedimenti adottati anche dal punto di vista legislativo (qualora vengano rispettati, ovviamente), al fine di comprendere il fenomeno.

Dal punto di vista metodologico, dopo un inquadramento generale che illustri da quale percorso storico proviene il tempo di lavoro e da quali poteri è stato controllato e con quali conseguenze sull'uomo e sulla natura, mi soffermerò successivamente ad approfondire il tema in età contemporanea, facendo luce sui contesti economici e sulle conseguenze sociali del tempo di lavoro che hanno portato alla odierna concezione del lavoro, plasmata da secoli e secoli di indottrinamento e violenza, in una battaglia per ora vinta dal potere industriale: «In tutti questi modi – con la divisione del lavoro, la sorveglianza della manodopera, le multe, le campane e gli orologi, gli incentivi in denaro, le prediche e l'istruzione, la soppressione delle feste e degli svaghi – furono plasmate le nuovi abitudini di lavoro e fu imposta la nuova disciplina del tempo. Talora ciò richiese parecchie

generazioni e possiamo dubitare che sia mai completamente realizzato»¹.

Il sistema industriale di fabbrica organizzato dal capitalismo per produrre merci su una scala incomparabilmente più vasta rispetto al passato ha inaugurato un mutamento epocale nella appropriazione del tempo di vita degli uomini. Ciò costituisce una gigantesca forma di privatizzazione della vita umana da parte di una minoranza dominante. Viviamo in un duplice asservimento della natura al sistema economico: quella del corpo vivente degli operai e quello dell'ambiente.

A noi spetta quindi il compito di interpretare e rileggere con un diverso orizzonte culturale, e con nuove domande storiografiche, il gigantesco processo di appropriazione del tempo, umano e naturale, che le *élite* industriali hanno avviato durante la rivoluzione industriale e stanno perseguendo in maniera sempre più capillare e oppressiva oggi.

Un inquadramento storico ed ecologico

Il tempo di lavoro nella storia dell'uomo è stato sempre legato al potere: chi lo esercita decide quanto gli uomini e le donne a lui sottoposti devono lavorare durante una giornata. In verità, il governo dei ritmi temporali di tutte le attività umana, non solo quelle lavorative, è stato in mano a chi deteneva il potere, attraverso innumerevoli cambiamenti e disciplinamenti.

Quello che è certo, è che la modifica dei ritmi vitali umani non è mai stata, e si spera mai sarà, senza contrasti e resistenze. L'arrivo al tempo di lavoro della fabbrica in età industriale è stato preceduto da un lungo processo culturale, politico ed economico di trasformazione antropologica dell'uomo e del suo tempo. Potere politico, potere religioso, potere economico, già da secoli si impadronivano del tempo umano, plasmavano e regolavano le vite umane.

Un primo disciplinamento del tempo è quello degli ordini monastici, che imponevano ai propri monaci rigidi obblighi, come nella regola di San Benedetto, con giornate scandite dal suono delle campane, con una precisa successione degli impegni, che di certo non favoriva la spontaneità della vita: «L'ambiente monastico soprattutto [...] è stato il grande maestro dell'impiego del tempo»².

¹ E. P. Thompson, *Tempo e disciplina del lavoro*, in *Società patrizia cultura plebea*, Einaudi, Torino 1981, p. 37.

² J. Le Goff, *Tempo della Chiesa e tempo del mercante*, Einaudi, Torino 1977, p. 34.

Jacques Le Goff ci ha anche raccontato ciò che accadde nel Medioevo, quando l'etica del lavoro prodotta dall'espansione del commercio iniziava a considerare il tempo come denaro, gettando le basi dell'elaborazione moderna astratta e meccanica del tempo: con l'invenzione e la diffusione sociale dell'orologio, il tempo diventa invisibile ed esterno all'esperienza umana, strumento di ordine e di controllo sociale da parte delle classi dominanti e del potere politico comunale³. Si costruisce un tempo irrigidito, meccanico, strumento di dominio sui corpi, una nuova fisica del dominio: negli ospedali, negli eserciti, nelle istituzioni formative, si diffondeva un ordine disciplinante che plasmava spazio e tempo degli individui⁴.

Questa visione del tempo, astratto e misurabile, è in linea con le teorie scientifiche e filosofiche degli anni successivi, da Galileo a Cartesio, che vedranno uomo e natura come un insieme di parti, scisse dualisticamente, e che in un lungo percorso hanno portato a compimento la separazione dell'uomo dal mondo esterno, e quindi dalla natura, allontanando dall'interconnessione con tutte le forme vitali, dall'unità col tutto che è stata riportata negli ultimi decenni in auge dalla cultura ecologica ed olistica⁵.

Dal Medioevo due diversi poteri iniziarono a combattere per controllare il tempo degli uomini, quello dei mercanti e quello della Chiesa: i mercanti prestavano soldi a usura speculando sul tempo, facendone una fonte di guadagno, mentre la Chiesa si opponeva, contraria a questa prassi che prevedeva un'appropriazione, per fini privati, di un bene come il tempo, che era di tutti, poiché proveniente da Dio. Questo grande conflitto, che segna un'intera epoca, si concluderà con un compromesso che accontenta entrambe: la Chiesa attenuò le condanne religiose ai mercanti, e nel contempo si adattò alle regole di mercato, da cui ebbe immediati e duraturi benefici.

Lo scontro sul tempo degli uomini, tra Chiesa e Capitale, tornò ad accentuarsi con l'Illuminismo e la Rivoluzione industriale: la battaglia per la laicizzazione del calendario, con l'eliminazione di molte feste religiose al fine di recuperare giorni lavorativi e quindi produttivi, arriva al suo apice nel Settecento, con gli Stati europei che reclamano e ottengono una drastica riduzione, poiché vedono come uno spreco i giorni di festa (e quindi di riposo) di fronte ai miglioramenti tecnologici dei mezzi di

produzione e con il crescente allargamento dei mercati, scatenando così una delle condizioni per il decollo delle economie industriali. E, come accennato nella premessa, questa sottrazione di giornate di festa ai lavoratori non fu un evento pacifico e "naturale", ma andò avanti tra mille ostacoli e ribellioni⁶: un lento, disumano e violento processo di assoggettamento dei bioritmi umani con cui uomini, donne e bambini sono stati soggiogati a regole e ritmi di fabbrica, con punizioni anche corporali per piegare fisico e mente, per costringerli negli spazi chiusi della fabbrica, in interminabili giornate di lavoro scandite da ritmi di lavoro non più autodecisi, ma indotti dalle macchine. «In effetti, in tutte le epoche passate, per quanto asservito, reso intenso e penoso dal controllo diretto di un qualche padrone, il lavoro di uomini e donne si era sempre servito di strumenti, ma mai aveva dovuto servire delle macchine dotate di un proprio ritmo, di una propria temporalità»⁷. In età preindustriale, quindi, erano comunque gli uomini a determinare la lunghezza della propria giornata di lavoro, alternando intensi periodi di attività a periodi di riposo ed ozio, seguendo i ritmi e i tempi della natura, seguendo anche una lentezza che oggi è totalmente estranea, nell'epoca dell'iper-velocità.

Marx e il tempo di lavoro: la fonte del plusvalore

È Marx a dedicare al tempo di lavoro un intero capitolo (l'ottavo) del libro I de *Il Capitale*: «La giornata di lavoro si divide in tempo di lavoro necessario e tempo di pluslavoro e il saggio di plusvalore è dato dal rapporto tra queste due grandezze. La sua lunghezza complessiva, tuttavia, non è mai definita una volta per tutte»⁸. E il plusvalore diventa centrale in un'economia industriale in cui il valore di scambio delle merci prevale sul loro valore d'uso, definitivamente: così il prolungamento della giornata di lavoro, in alcuni casi sfiorando anche le 18 ore al giorno, facendo coincidere il riposo con il sonno notturno, placa solo in parte la brama del capitalista che sfrutta il lavoratore, con quest'ultimo che, per la prima volta nella storia, non è di proprietà del padrone (come gli schiavi), né è proprietario dei mezzi di produzione o delle materie

³ C. Cipolla, *Le macchine del tempo. L'orologio e la società (1300-1700)*, Il Mulino, Bologna 1967.

⁴ M. Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino 2005.

⁵ F. Capra, *Il punto di svolta. Scienza, società e cultura emergente*, Feltrinelli, Milano 1996.

⁶ Basti ricordare il *Blauer Montag* o il *Saint Monday*, il lunedì di festa che operai tedeschi ed inglesi si prendevano di forza, per continuare il riposo domenicale. In Italia il fenomeno era diffuso col nome di *San Lunedì*.

⁷ P. Bevilacqua, *Ecologia del tempo. Note di storia ambientale*, in «Contemporanea. Rivista di storia dell'800 e del '900», anno VIII, numero 3, luglio 2005, il Mulino, p. 410.

⁸ A. Marchetti, *Il tempo e il denaro. Saggi sul tempo di lavoro dall'età classica all'epoca della globalizzazione*, Franco Angeli, Milano 2010, p. 20.

prime (come gli artigiani), ma è proprietario solo della sua forza lavoro e del tempo di utilizzo della stessa; con il capitalista che vorrà aumentare il tempo di lavoro a dismisura anche per recuperare gli investimenti fatti nelle nuove macchine nel periodo più breve possibile.

Per fortuna, la società reagisce a questo attacco alla vita da parte dei capitalisti emanando leggi che limitano la giornata di lavoro di donne e bambini, ma c'è anche la controreazione degli industriali, che tenteranno, dove non potranno più aumentare il tempo di lavoro, di aumentare l'intensità, condensando nello stesso tempo ritmi di lavoro più elevati. Nella Gran Bretagna dell'Ottocento, nel pieno della rivoluzione industriale, dunque, il tempo di lavoro è evidentemente l'unica leva del plusvalore, e quindi la fonte dell'accumulazione capitalistica.

Ma Marx aggiunge anche un'altra considerazione fondamentale: «Quanto più cresce la forza produttiva tanto più può essere abbreviata la giornata lavorativa, e quanto più viene abbreviata la giornata lavorativa tanto più potrà crescere l'intensità del lavoro [...] Date l'intensità della forza produttiva del lavoro, a parte della giornata sociale lavorativa necessaria per la produzione materiale sarà tanto più breve, e la parte di tempo della libera attività mentale e sociale degli individui sarà quindi tanto maggiore quanto più il lavoro sarà distribuito proporzionalmente su tutti i membri della società capaci di lavorare»⁹.

Ciò riporta la nostra attenzione al tema della riduzione del tempo di lavoro grazie al miglioramento tecnologico che il capitalismo ha continuato ad apportare al sistema economico e produttivo, ma che non ha prodotto la liberazione dal lavoro che molti avevano ipotizzato: la battaglia è ancora aperta.

Il tempo di lavoro della natura

Marx evidenzia poi che è Adam Smith a inaugurare la scienza economica moderna, l'Economia politica, proprio mettendo il lavoro umano alla base della misurazione della ricchezza: «Il lavoro è dunque la misura reale del valore di scambio di tutte le merci [...]. Il lavoro è il primo prezzo, l'originaria moneta d'acquisto con cui si pagano tutte le cose»¹⁰.

Così facendo si attua «la più grande rimozione del ruolo della natura nel processo di funzione delle merci»¹¹. Si esclude in sostanza ogni ruolo e funzione della natura nel processo di creazione dei beni, instaurando un dogma che ancora oggi tiene,

nonostante l'evoluzione del pensiero ecologico: tutto ciò che fa parte del mondo fisico, e non è riducibile in forma di merci, o fa parte della giornata di lavoro degli uomini, non ha valore. Il lavoro viene messo al centro dell'economia, nascondendo il ruolo fondamentale con cui la natura coopera con gli uomini in ogni attività produttiva, attraverso l'energia del sole, l'acqua, gli alberi, le piante, ecc., tutti quei beni naturali che potremmo sintetizzare sotto il concetto di "beni comuni", dal carattere pubblico, disponibili direttamente e gratuitamente.

Marx prosegue su questa linea formulando il concetto di «tempo di lavoro socialmente necessario» per misurare il valore che c'è nelle merci, che diventa una sorta di moneta con cui valutare qualunque ricchezza. E con tale misurazione risulta definitiva l'eliminazione del ruolo che la natura viene a svolgere nel processo di produzione. Dimenticando il ruolo della natura nell'economia, oltre a rimuovere il disvalore dell'inquinamento che il capitalismo esternalizza nella natura senza dargli alcun peso (altra questione fondamentale), si dimentica anche il tempo di lavoro della natura, dato che quest'ultima impiega milioni di anni a produrre il petrolio, solo per fare l'esempio più lampante, risorsa che noi consumiamo senza considerazione e limitazione alcuna, bruciando irreversibilmente materia fossile creata dalla Terra migliaia di anni. Facendo un altro paragone, non si dà peso alla chimica del suolo che trasforma il seme in spiga, ma è il lavoro di mietitura di contadino che gli dà valore, si guarda solo al tempo di lavoro umano.

La Terra ci mette a disposizione un cospicuo numero di risorse che ha un lento tempo biologico di crescita, che viene ora sottratto e messo a servizio di pochi potenti gruppi multinazionali per scopi produttivi. «La scala temporale della modernità entra in collisione con la scala temporale che governa la vita e la terra. [...] Il tempo industriale è apertamente in contrasto con il tempo geologico»¹².

Tutto il sistema economico, che ha come unico fine la produzione di profitto, ha la possibilità di farlo in queste modalità solo grazie al lavoro immenso e non pagato dell'ecosistema terrestre, che è finito, non infinito, così come quindi infinite non sono le risorse che esso ci offre¹³. Gli ecosistemi naturali svolgono quindi un ruolo economico che non viene valutato, ma in realtà tutte le risorse terrestri posseggono un valore economico.

⁹ K. Marx, *Il capitale*, Editori riuniti, Roma 1964, Vol. I, p. 578.

¹⁰ A. Smith, *Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni*, Mondadori Milano 1977, p. 32.

¹¹ P. Bevilacqua, *cit.*, p. 409.

¹² W. Sachs, *Ambiente e giustizia sociale. I limiti della globalizzazione*, Editori riuniti, Roma 2002, p. 206.

¹³ P. Bevilacqua, *La Terra è finita. Breve storia dell'ambiente*, Roma 2006.

«L'uso crescente delle macchine, a partire dalla rivoluzione industriale, non è che uno sforzo continuo, su una scala sempre più vasta, di superare i tempi della natura per rendere più veloce il processo di produzione di merci. [...] Si è trattato di sostituire un tempo di lavoro naturale, lento, subordinato ai vincoli biologici del corpo umano o animale, con un lavoro svincolato dai limiti della natura. Le macchine non sono altro che sostituzione di tempo naturale con tempo meccanico»¹⁴.

Dalla rivoluzione industriale ad oggi

A partire dalla rivoluzione industriale la lunghezza dell'orario di lavoro è stata una delle cause più importanti del conflitto sociale: oggi ci risulta difficile comprendere la forza delle passioni e della rabbia che l'abbassamento del tempo di lavoro ha suscitato nelle passate generazioni operaie, a partire da quelle 15-16 ore quotidiane contro cui è stata opposta una vera e propria resistenza, così come la definisce Polanyi, ovvero la resistenza della società contro il processo di industrializzazione: «Mentre l'organizzazione mondiale dei mercati mondiali delle merci, dei mercati mondiali del capitale e dei mercati mondiali della moneta sotto l'egida della base aurea davano un impulso senza pari al meccanismo dei mercati, un movimento dotato di profonde radici sorgeva per resistere agli effetti perniciosi di una economia controllata dal mercato. La società si proteggeva dai pericoli inerenti ad un sistema di mercato autoregolantesi, e questa è una caratteristica generale della storia dell'epoca»¹⁵. La resistenza si tramutò presto in una vera e propria offensiva per ottenere la riduzione dell'orario di lavoro: un lungo e aspro conflitto della ragione contro la forza, che ha scavato un solco profondo tra le classi, ma è stato decisivo per l'ottenimento di una diversa civiltà del lavoro. È stata forse per la classe operaia l'unica utopia concreta, l'unico obiettivo che sembrava impossibile raggiungere e che al contrario, di volta in volta, veniva raggiunto.

«Si è trattato di un processo avvenuto attraverso tre grandi campagne: la prima per l'ottenimento delle 10 ore quotidiane di lavoro su sei giorni alla settimana, la seconda per le 8 ore al giorno e le 48 settimanali, la terza per 8 ore su cinque giorni e 40 alla settimana. Il primo traguardo fu raggiunto in tempi diversi a seconda dei paesi. Negli Stati Uniti le 10 ore al giorno furono raggiunte nel decennio Ottanta del '800; nel Regno Unito già nel 1870 erano la regola più diffusa. Più tardi seguirono la Germania (tra il 1900 e 1910), la Francia (alla fine

del primo decennio del XX secolo) e l'Italia (tra il 1905 e il 1915). Il secondo obiettivo delle 8 ore al giorno su sei giorni invece raggiunto tra il 1918 e il 1920, in seguito agli sconvolgimenti della prima guerra mondiale e alle suggestioni della rivoluzione bolscevica. Le 40 ore settimanali con il weekend libero furono infine il portato delle mobilitazioni operaie degli anni '60 e '70 del secolo scorso. Ciò che vale la pena di sottolineare è che le successive conquiste sono avvenute, salvo rare eccezioni, senza la diminuzione corrispettiva della retribuzione, anzi in molti casi con un suo momento (per esempio all'indomani della prima guerra mondiale o ancora, in tempi più recenti, in Italia, con l'accordo dei metalmeccanici del 1969)»¹⁶.

Sotto la spinta del taylorismo, dell'acuirsi della concorrenza e del rapido mutamento delle mode, le imprese oggi reclamano maggiore libertà di manovra sul tempo, maggiore flessibilità e più lunghezza. Nel post-fordismo i compiti del mantenimento della disciplina, della sorveglianza e del controllo sul tempo di lavoro appaiono inutili e onerosi, mentre è preferibile che molti dipendenti negli obiettivi di impresa, spingendoli all'identificazione con le sue strategie, e contare sulla loro autodisciplina e il loro autocontrollo, con l'assurdo risultato che il tempo di lavoro aumenta invece di abbassarsi!¹⁷ In pratica il lavoro dipendente assomiglia sempre più a quello dei liberi professionisti, ma con tutti gli oneri e senza gli onori. Oltre all'autodisciplina, si ruba tempo di lavoro ai lavoratori con la flessibilità dei contratti a tempo, usati ormai ovunque, segni caratteristici del post-moderno. Altro metodo è quello della personalizzazione del rapporto di lavoro, con cui datore e lavoratore possono accordarsi privatamente su orario e straordinari: con questa pratica c'è la finzione del riconoscimento della libertà individuale, ma si distrugge quel po' che rimane della rappresentanza sindacale e della contrattazione collettiva.

A chiedere orari più lunghi, nonostante l'evidente avanzamento tecnologico che potrebbe invece liberare tempo, sono soprattutto le società transnazionali, le protagoniste del processo di globalizzazione, pronte a minacciare un trasferimento in paesi più poveri dove c'è manodopera a basso costo e senza diritti.

¹⁶ A. Marchetti, *cit.*, p. 12.

¹⁷ Da questo punto di vista si può considerare il caso del settore della moda che è emblematico della nuova cultura d'impresa. Vedi: A. Marchetti, *Produttori di stile. Lavoro e flessibilità nelle case di moda milanesi*, Osservatorio del mercato del lavoro di Milano, Provincia di Milano, Quaderno numero due, 2007.

¹⁴ P. Bevilacqua, *cit.*, 2005, p. 418.

¹⁵ K. Polanyi, *La grande trasformazione*, Einaudi, Torino 1974, p. 98.

La liberazione del tempo

Con l'avvento dello *Scientific Management* di F. W. Taylor, con lo sviluppo delle fabbriche di Ford e la conseguente diffusione di massa dell'automobile e dei mezzi di comunicazione, si sono potentemente accelerati i tempi del lavoro produttivo e della mobilità degli individui sul territorio, facendo aumentare l'instabilità nervosa e la disintegrazione sociale della comunità. Ma la grande novità del ventesimo secolo è che le lotte, la lunga resistenza sociale degli operai ai ritmi della fabbrica e della società sempre più meccanizzata, hanno portato alla diminuzione dell'orario di lavoro e alla nascita del tempo libero, mentre le lotte passate erano centrate sulla riduzione della fatica industriale e al miglioramento materiale e morale della vita della classe lavoratrice. Il tempo libero è stato una conquista sociale dei lavoratori, ma al tempo stesso una necessità per trasformare gli operai in consumatori di beni da essi stessi prodotti, aumentando loro gli stipendi affinché potessero accedervi. Il tempo perduto con la diminuzione dell'orario di lavoro viene ampiamente recuperato dagli imprenditori con la sempre più ampia capacità produttiva delle macchine, mentre acquista un nuovo valore strategico il tempo di vita, esterno al lavoro, dei consumatori. Condizione fondamentale per mantenere in piedi la poderosa macchina della produzione capitalistica è la possibilità di una dilatazione infinita della capacità di consumo di una massa crescente di individui, affidata non solo alla conquista spaziale di nuovi mercati, ma anche alla rapidità temporale del consumo: alla velocità con cui i singoli consumatori rendono obsoleti i beni acquistati. Ma diminuire il tempo di obsolescenza è l'equivalente della velocità di distruzione della natura, nonché condizione imperativa del cosiddetto sviluppo. Le risorse naturali devono essere quindi distrutte a velocità sempre crescente, mentre gli uomini sono costretti a un uso sempre più vorace del loro tempo. Un tempo che non viene soltanto assorbito dall'orario di lavoro, ma anche dal tempo libero, dal processo di consumo. Gli stessi strumenti tecnologici che dovrebbero facilitarci la vita e farci risparmiare tempo in verità ce ne divorano una quantità enorme, basti pensare ai cellulari e ai computer ormai sempre connessi alla rete Internet. Questo è il più grande paradosso: il capitalismo ha realizzato un gigantesco processo di sostituzione del lavoro umano con quello meccanico ed elettronico, ma gli uomini sono sempre privi di tempo. Il tempo diventa quindi la chiave di volta del nostro tempo, per cambiare la società. Riappropriarsi del tempo, ridurre la velocità, ritornare a ritmi più naturali, e quindi più umani, equi-

vale a salvare noi stessi e quel che resta della nostra civiltà.

NOVEMBRE 2014



Destini della memoria nel mondo senza tempo

Annelise D'Egidio

Il testo riportato di seguito è l'intervento tenutosi l'11 giugno scorso all'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, nell'ambito dei seminari intitolati *Anestesia del presente* (9-11 giugno 2014).

*Il treno del tempo è un treno
che spinge davanti a sé le sue rotaie.
Il fiume del tempo è un fiume
che porta con sé le sue rive.
Chi viaggia si muove tra pareti solide
su un pavimento solido;
ma pavimento e pareti
sono messi insensibilmente in moto rapidissimo
dal moto dei viaggiatori
(R. Musil, *L'uomo senza qualità*)*

Prologo

Se, come afferma Virilio, «la velocità è la vecchiaia del mondo», allo stato attuale ci troviamo su un pianeta che sta arrancando e non poco. Non si insisterà mai abbastanza sui pericoli per la nostra stessa sopravvivenza derivanti da un intensivo ed indiscriminato sfruttamento delle risorse naturali. Oltre alla globalizzazione dei mercati economici, le sorti locali sono divenute globali da quando è stato possibile avvalersi di mezzi di trasporto talmente veloci da rendere non troppo dispendioso – né troppo lungo – il tragitto che separa Città del Capo (Sud Africa) da Hammerfest (Norvegia) o, ragionando in orizzontale, il Giappone dalla Spagna. Il villaggio globale di McLuhan non è mai stato così piccolo e l'emblema di questo restringimento degli spazi è la città metropolitana, letteralmente presa d'assalto da orde di turisti, piuttosto che pellegrini o migranti in cerca di lavoro. Le masse umane che quotidianamente si riversano su Bombai, Calcutta, Pechino, Brasilia, New York, Tokio, Parigi, Londra, Roma, Madrid, Sidney, Abuja, Nairobi, ridisegnano una geopolitica dei luoghi assolutamente inedita e, in un certo senso, scompaginano i tradizionali rapporti di potere. Le città sono il tavolo su cui si consuma il braccio di ferro tra tendenze, istanze e rivendicazioni di segno opposto. Più che un terreno di scontro, le metropoli globali sono divenute vere e proprie bolle in sospensione, sempre sull'orlo della deflagrazione. Per evitare il peggio e gestire il caos, tutto un apparato umano e tecnologico della prevenzione viene schierato a guardia del territorio. Le nostre città coi loro spazi pubblici sono oramai sempre più spesso presidiate militarmente¹. È l'emblema del panico collettivo che popola il

nostro immaginario e ci *anestetizza* giorno dopo giorno, rendendoci incapaci d'indignarci e di solidarizzare l'un con l'altro. Sovente dicono e diciamo che ci manca il tempo, che vorremmo averne di più. La frenesia dei nostri ritmi di vita dovrebbe essere indice di un'esistenza piena, e perciò, appagante. Ma è davvero così? Avere poco tempo non sarà conseguente al non saperlo gestire? Se le giornate sono sempre state di 24 ore perché ora sembrano non bastare più? Il senso di precarietà e incertezza che trasforma il nostro futuro in una landa di disperazione ha a che fare con la tirannia del nostro tempo accelerato? Cosa perdiamo ogni volta che invece di spostarci a piedi o in bici, preferiamo prendere l'automobile per fare prima – correndo seriamente il rischio di restare imbottigliati nel traffico? A mano a mano che arretriamo, concedendo piazze, parchi, ma anche beni pubblici, veniamo inghiottiti sempre più dal vortice mortifero – cioè *tanatopolitico* – delle *anestesia del presente*. Riprendere in mano il proprio tempo, come ci dimostra la rivolta di Gezi Park a piazza Taksim, nella città di Istanbul, è possibile solo se si ha il coraggio (ed il tempo) di difendere spazi che appartengono a tutti, cioè sono spazi aperti e, perciò, lontani dal panico che si aggira, come uno spettro, indistintamente, in ognuna delle megalopoli del Pianeta. Citando ancora Virilio e per concludere: «La città è il museo dell'incidente, la più grande catastrofe del XX secolo».

*Sai cos'è il rischio morale? Sai che significa?
Significa che se vieni aiutata
penserai di poterlo fare di nuovo!
(Jacob Moore nel film *Wall Street*,
il denaro non dorme mai²)*

*Più si guarda indietro, più si guarda avanti
(W. Churchill)*

breve citazione seguente mi sembra esprimere e condensare perfettamente la logica che anima la straordinaria sollecitudine con cui gli Stati guardano (a) i loro confini. «L'Impero non può far altro che isolare, dividere e segregare. Il capitale imperiale deve comunque attaccare i movimenti della moltitudine con implacabile determinazione: pattuglia i mari e le frontiere; segrega e divide all'interno di ogni paese; nel mondo del lavoro, aggrava le fratture e rafforza le linee di divisione tra le razze, i sessi, le lingue, le culture ecc. E, tuttavia, deve fare attenzione che queste misure non limitino eccessivamente la produttività della moltitudine, poiché l'Impero dipende dalla sua potenza». M. Hardt, A. Negri, *Impero*, Bur, Milano 2007, p. 369.

² Vedi nota 13.

¹ Recentemente il pattugliamento e la sorveglianza hanno massicciamente interessato anche i mari: il nome *Frontex* dovrebbe dire qualcosa soprattutto a noi italiani-europei. La

All'alba della Modernità: il Purgatorio del capitalismo

Scrivendo Ezra Pound³ che l'usura arrugginisce il cesello e l'arte dell'artigiano, fa morire le pecore e parlare le tele nei telai, svuota i mercati; insomma, l'usura è come peste. Altrove, il giudizio del poeta è ancor più chiaro e tranciante: in *Addendum* l'usura è definita nell'ordine «il nocciolo del male», «l'inferno che brucia senza tregua», «il cancro che tutto corrode», «sifilide dello Stato», «porro del bene pubblico», «tumore che guasta ogni cosa», «buio profanatore», «gemello d'Invidia», «Idra dalle sette teste». Fin dal Medioevo, d'altra parte, l'usura era considerata pratica deprecabile e, di fatti, Dante collocava gli usurai all'Inferno, in un posto peggiore perfino di quello assegnato a bestemmiatori e sodomiti. Nel settimo cerchio del terzo girone vede queste "anime meste" vomitare quel denaro, che tanto avevano inseguito ed accumulato in vita, da ogni orifizio, secondo la logica del contrappasso. Nell'al di qua non è che le cose andassero poi molto meglio: la reputazione di quanti praticavano l'usura era pessima. Generalmente li si raffigurava con specifici quanto inequivocabili attributi: borsa piena, sguardo torvo, pinguedine eccessiva. Paragonati a vampiri assetati di sangue, erano secondi per ripugnanza ai soli ebrei, usurai anch'essi e medici, cioè esperti in quelle professioni che il Cristianesimo non ammetteva per i suoi adepti. Di usura si dibatté parecchio in tutto il Basso Medioevo: lo dimostrano i sinodi tenutisi tra il 1000 ed il 1300⁴, che peraltro ribadivano posizioni di condanna già espresse nei secoli precedenti⁵, e il grande spazio riservato al tema dalla teologia⁶. Secondo San Tommaso l'usura è una questione di giustizia che riguarda direttamente Dio poiché l'usuraio mette a frutto, cioè guadagna, mercanteggiando col tempo, proprietà esclusivamente divina. Per di più, ottenere guadagno da qualcosa che di per sé è sterile, come il denaro, era considerato un peccato contro natura e, pertanto, gravissimo. Appare facilmente comprensibile, allora, perché tanto accanimento contro l'usura, bersaglio preferito dei predicatori. Sono innumerevoli le vicende di usurai dannati o redenti in

punto di morte giunte sino a noi in forma di *exempla* adoperati per le omelie. Ma inaspettatamente, nonostante il pubblico biasimo e la riprovazione ecclesiale, sul finire del XII secolo, si escogitò una soluzione conciliante per un problema oramai dilagante. Nasceva così il Purgatorio⁷, un *unicum* dell'escatologia cattolica, che svuotava di anime l'Inferno, accogliendo nel suo limbo un enorme numero di anime bisognose di ulteriore purificazione. Tra di esse anche quelle degli usurai, cui si riservava una particolare clemenza: avrebbero scampato infatti le fiamme dell'Inferno sia quanti il cui pentimento era arrivato in tempo utile – ed avevano perciò almeno cominciato a restituire il maltolto – come pure coloro che si erano pentiti in punto di morte. Dell'immensa misericordia divina avrebbero potuto beneficiare da allora in poi anche questa specie particolare di reprobati, cui il sacramento della confessione avrebbe cancellato l'onta d'ogni nefandezza passata⁸. In un momento in cui la Chiesa subiva i forti attacchi degli ordini mendicanti, favorevoli ad uno stile di vita più sobrio e frugale ad imitazione di Cristo Gesù, normalizzare lo strozzinaggio significava adattarsi alle mutate condizioni storiche. La cosiddetta "Rinascita dell'anno Mille" aveva trasformato ogni ambito della società, stravolgendone le fondamenta economiche (nascita delle banche) e politico-sociali (i Comuni). La ripresa dei commerci non solo favorì l'ascesa del mercante, ma stimolò la circolazione

⁷ L'eccezionalità e la portata di questa innovazione vengono analizzate nelle più diverse implicazioni teologiche e culturali, nonché chiaramente storico-politiche, da Le Goff ne *La nascita del Purgatorio*. Einaudi, Torino 1982.

Ai fini del discorso che si sta qui conducendo, basteranno solo pochi rilievi. L'introduzione di un luogo intermedio tra la beatitudine del Paradiso e le fiamme dell'Inferno, oltre a stravolgere nettamente, ridefinendoli, i rapporti tra la comunità dei fedeli e i defunti, attesta il farsi strada di una logica più complessa, di una mentalità, cioè, capace di mediare. Leggendo sempre più i destini dei vivi e dei morti, il Purgatorio assegna alla Chiesa un importantissimo ruolo di mediazione, nel determinare – qualitativamente e quantitativamente – i suffragi da destinare alle anime ancora non ammesse a godere della presenza divina. Per di più, la "terzietà" del Purgatorio pone non pochi problemi all'organizzazione dei quadri spazio-temporali dell'immaginario medioevale giacché: «Quando la società è tutta impregnata di religione [...] mutare la geografia dell'aldilà [...], modificare il tempo di ciò che viene dopo la vita, e quindi la sintonia tra il tempo terrestre, storico, e quello escatologico [...] significa operare una lenta ma sostanziale rivoluzione mentale. Significa, letteralmente, cambiare la vita».

⁸ È sempre Le Goff che dice: «Ho anche avanzato l'ipotesi provocatoria che il Purgatorio, permettendo la salvezza dell'usuraio, abbia contribuito alla nascita del capitalismo. [...] Una delle funzioni del Purgatorio è stata in effetti quella di sottrarre all'Inferno categorie di peccatori che, per la natura e la gravità della loro colpa o per la tradizionale ostilità alla loro professione, non avevano in precedenza alcuna possibilità di sfuggirvi». *Ibidem*, p. 347.

³ In *Contro l'usura* che come la poesia successiva traggio dall'appendice del testo del medievista Jacques Le Goff, *La borsa e la vita: dall'usuraio al banchiere*, Laterza, Bari 1987.

⁴ I concili Lateranensi I, III e IV rispettivamente celebrati nel 1139, 1179 e 1215 ed il secondo concilio di Lione del 1274, oltre al concilio di Vienna del 1311.

⁵ Dal capitolo di Elviria (300 d.C.), a Nicea (325 d.C.) fino a Clichy (626 d.C.). Nei primi due casi la proibizione dell'usura riguardava i chierici, nel terzo invece fu estesa anche ai laici.

⁶ Dal vescovo di Parigi Pietro Lombardo a Guglielmo di Auxerre, peraltro anche lui vescovo di Parigi; da San Bonventura a San Tommaso d'Aquino.

monetaria – sino ad allora stagnante. Disporre di denaro da investire e scambiare era fondamentale per le neonate attività professionali e chi non ne aveva doveva ricorrere al prestito. Versando in garanzia oro e preziosi, i contraenti ricevevano una nota di banco con cui si certificava l'esistenza del deposito. Il sistema fu adottato per primo dagli orafi che, quando compresero che i clienti preferivano esibire le cedole, anziché prelevare di volta in volta, divennero custodi di questa specie di fondi di risparmio *ante litteram*. Era nata l'economia monetaria e, con essa, le prime banche, che, molti secoli più tardi, sarebbero state definite da Marx come mere società di speculatori affiancatesi ai governi, cui prestano soldi in virtù dei privilegi ottenuti. Facendo una rapida ricognizione dell'attualità, il giudizio di Marx suona come un'autentica profezia. Il cuore pulsante del sistema economico ha cessato d'essere da qualche decennio la produzione industriale: per valorizzare il capitale banche, investitori, enti pubblici e privati, ricorrono sempre più massicciamente alla finanza. La fase intermedia della lavorazione delle merci viene preferibilmente bypassata, nonostante l'automazione tecnologica, perché considerata comunque troppo lenta e, perciò, non abbastanza redditizia. Da quando la finanza ha escogitato prodotti sempre più sofisticati – contratti swap, obbligazioni Otc, fondi di investimento e fondi pensione – il capitale ricorre sempre più all'auto-valorizzazione finanziaria gli consente di estrarre plusvalore ad un ritmo superiore a quello sostenibile dall'economia reale, senza i problemi a questa legati. La realizzazione di extra-profitti attraverso spericolate operazioni borsistiche gli consente inoltre di compensare la caduta tendenziale del saggio di profitto⁹. La speculazione, infatti, per chi è abile e ne conosce le leggi, triplica l'ammontare dei guadagni e abbatte i tempi, specie da quando i governi occidentali hanno deregolamentato l'intero ambito, rinunciando ad esercitare e a far rispettare la propria sovranità. La speculazione, infatti, per chi è abile e ne conosce le leggi, triplica l'ammontare dei guadagni e abbatte i tempi, specie da quando i governi occidentali hanno deregolamentato l'intero ambito, rinunciando ad esercitare e a far rispettare la propria sovranità. Come la Chiesa con gli usurari, dagli anni '80 dello scorso secolo in poi la politica si è mostrata via via più indulgente e tenera con la finanza, fino alla connivenza odierna¹⁰. Da

⁹ In essa Marx scorgeva la logica ultima della produzione capitalistica: sul lungo periodo i profitti decrescono e i ricavi complessivi, a fronte degli investimenti globalmente realizzati, sono tutt'altro che incoraggianti ed accettabili.

¹⁰ Il fatto che allo scadere del loro mandato alcuni politici – anche di fama, Tony Blair per esempio – diventino consulenti di grandi agenzie finanziarie o colossi dell'energia, e, viceversa, che banchieri di peso assumano ruoli politici – in

quando il neoliberismo si è insinuato in ogni anfratto della vita pubblica, diventando l'unico riferimento dell'azione politica – tanto a destra, quanto a sinistra – il Purgatorio si è svuotato in un colpo. I discendenti dei vampiri del Medioevo sono balzati tutti in Paradiso. D'altra parte, più grosso è il rischio e più cresce la posta in gioco: a noi, oggi, sembra normale perché è il meccanismo cui ci hanno abituato i trionfi del *venture capitalism*. È il modo del suo stesso funzionamento: accelerare il tempo, che tradotto in linguaggio tecnico significa le promesse di guadagno, riducendo al minimo il rischio diretto, scaricato sulla collettività. Può apparire paradossale, ma il combustibile che ha alimentato tutto il sistema, sin dal suo sorgere, è la fiducia. Come ogni religione che si rispetti, anche il capitalismo – la più tremenda delle religioni secondo Benjamin – ha il suo credo, qualcosa da promettere per l'avvenire, sebbene non conosca né redenzione né misericordia¹¹. È sempre più frequente attribuire la fiducia ai mercati finanziari: in realtà si tratta del più bieco dei calcoli, basato sulla commistione tra controllori e controllati che contraddistingue i torbidi intrecci tra politica e finanza. Il pronunciamento delle agenzie di *rating* – i cui proprietari sono spesso investitori e finanziari – valuta la credibilità dei Paesi, cioè, in termini pratici, la loro solvibilità. Un Paese è credibile quando può pagare gli interessi sui debiti che ha contratto. Nella logica del *finanzcapitalismo*¹² fiducia è sinonimo di debito. A rendere possibile la commistione è il cuore stesso di tutto il sistema, ovvero il credito. La miracolosa moltiplicazione degli introiti è artatamente ottenuta: le banche concedono "in buona fede" mutui per l'acquisto di case a chi non ha sufficienti garanzie di solvibilità, subito dopo impacchettano il debito contratto sotto la più elegante forma del derivato e lo scambiano con altre banche o altri enti. Sviluppando un effetto leva (o *leverage*), il mercato dei derivati ripaga ampiamente i creditori: all'aumento del debito corrisponde un aumento del rischio di insolvenza, dun-

Italia, solo recentemente Corrado Passera e Alessandro Profumo hanno spiccato il salto della barricata – è emblema quanto meno di un rapporto "privilegiato" tra i due mondi, giornalmisticamente noto come "sistema delle porte girevoli".

¹¹ Scrive Giorgio Agamben in un articolo apparso su «La Repubblica» di due anni fa: «Il denaro non è che un credito e su molte banconote (sulla sterlina, sul dollaro, anche se non - chissà perché, forse questo avrebbe dovuto insospettirci - sull'euro), c'è ancora scritto che la banca centrale promette di garantire in qualche modo quel credito. [...] In questo modo, governando il credito, governa non solo il mondo, ma anche il futuro degli uomini, un futuro che la crisi fa sempre più corto e a scadenza». L'articolo è reperibile all'indirizzo:

<http://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2012/02/16/se-la-feroce-religione-del-denaro-divora.html>.

¹² Il riferimento è all'omonimo saggio di Luciano Gallino, molto utile per comprendere le leggi vigenti nella finanza, pubblicato da Einaudi lo scorso anno.

que i prestatori per essere rassicurati, perché insomma continuano a nutrire *ancora* fiducia, ricevono lautissimi interessi. Ma cosa succede se il meccanismo si inceppa? Nessuno è capace di rassicurare i mercati, crolla la loro fiducia e salgono lo *spread* e il panico. Scoppia la bolla, cioè piombiamo indietro, al 2007, quando il gioco perverso della moltiplicazione del debito, in perfetto stile casinò¹³, è deflagrato. Alla sbornia del credito facile è seguita l'austerità, con i costi sociali, economici ed ambientali a tutti noti. Sulla collettività è scaricato il peso di scelte sbagliate, imputabili esclusivamente a manager avidi e controllori compiacenti. Questo breve e quanto mai veloce excursus lungo la linea evolutiva del capitalismo termina con le parole di Gordon Gekko, protagonista del film *Wall Street, il denaro non dorme mai*¹⁴: «in conclusione, il vero nemico è il prestito. È ora di riconoscere che è un biglietto sicuro per la bancarotta, senza ritorno. È sistemico, maligno ed è globale, come il cancro. È una malattia e dobbiamo combatterla.»¹⁵. Siamo davvero sicuri che vi è l'intenzione seria di farlo? O forse lentamente dimenticheremo anche questa crisi, sino al verificarsi della prossima? Chi compie speculazioni finanziarie sa che a fare la differenza è sempre la prontezza, cioè la velocità, qualcosa di ben distinto e dalla riflessione speculativa e da un qualunque tipo di logica della complessità. Ma velocità e fiducia, come pure velocità e memoria, non legano bene tra loro. Lo esprime ottimamente Kundera quando afferma: «il grado di velocità è direttamente proporzionale all'intensità dell'oblio. [...] la nostra epoca si abbandona al demone della velocità, ed è per questo motivo che dimentica tanto facilmente se stessa. Ma io preferisco rovesciare questa affermazione: la nostra epoca è ossessionata dal desiderio di dimenticare, ed è per realizzare tale desiderio che si abbandonano al demone della velocità; se accelera il passo è perché vuol farci capire che oramai non aspira più ad essere ricordata; che è stanca di se stessa, disgustata di se stessa; che vuole spegnere la tremula fiammella della memoria»¹⁶.

L'arditezza dell'usuraio che rubava il tempo di Dio per offrirlo agli uomini, scommettendo sugli eventuali ricavi, celava null'altro che la possibilità di

immaginare un progetto di vita individuale, liberamente inventato dal singolo. È propriamente questo che inquieta i vertici della Chiesa nel Medioevo: lo "sterco del Diavolo" – come usavano definire il denaro – non solo faceva gola, ma effettivamente offriva possibilità di lautissimi guadagni. In buona sostanza, l'usura annuncia il successivo spirito del capitalismo, certamente lodevole quanto a creatività ed estro, ma debole di memoria. Volendo, potremmo paragonare il capitalismo e noi tutti, in quanto suoi prodotti, ad Henry Molaison, morto in Connecticut nel 2008. Quest'uomo fu sottoposto ad un delicato intervento nel 1953 per provare a salvarlo dai ripetuti attacchi epilettici. In camera operatoria gli fu asportato l'ippocampo e ciò gli permise di vivere a lungo. Tuttavia, pochi giorni dopo l'intervento, ci si accorse di un fatto sorprendente: Henry non registrava nessuna delle novità che gli capitavano durante l'arco della giornata. La sua memoria era rimasta ferma al giorno prima dell'incidente. Da allora avrebbe vissuto ogni avvenimento – incontri, abitudini, ricorrenze – come se fosse stata la prima volta. Ma la cosa che sorprese ancor più i ricercatori che si occupavano del suo caso fu che, all'assenza di memoria, era abbinata un'assoluta incapacità di immaginarsi il futuro. Questo ci suggerisce che memoria del passato e visione del futuro procedono di pari passo. Quanto più si dimentica tanto meno si riesce a programmare il futuro, insomma. La vita di Molaison offre la controprova vissuta alle tesi di Paul Ricoeur sulla memoria¹⁷. Nelle sue riflessioni, memoria e oblio sono complementari e anche di questo vi è la controprova scientifica perché sappiamo che la memoria è sempre una selezione di ricordi. Trent'anni orsono la psicologa statunitense Elizabeth Loftus ed il suo team hanno scoperto che la memoria umana è una memoria ricostruttiva¹⁸, confermando in un certo senso quanto già sostenuto da Husserl nelle sue *Lezioni sulla coscienza interiore del tempo* (1904-1905). Il flusso temporale della coscienza è una catena, un gomitolino, come amava dire Bergson: l'aggiunta di ciascun anello non è ininfluente per i successivi, ma modifica anch'essi, secondo il doppio lavoro di protenzione e ritenzione. Insomma, e veniamo a Ricoeur, il lavoro della memoria è sempre un lavoro di rimmemorazione giocato sulla combinazione dialettica di

¹³ E non a caso l'economista Keynes parlava di capitalismo-casinò.

¹⁴ Film del 2010 diretto da Oliver Stone, continuazione di *Wall Street* (1987) con cui il regista aveva voluto avanzare una forte critica al mondo della finanza, di cui il protagonista, impersonato da Douglas è un abile neofita. Nel sequel il racconto riprende dopo la sua uscita di prigione in seguito all'incriminazione per bancarotta.

¹⁵ In fondo si concentra tutta qui la differenza sostanziale tra economia del dono ed economia di mercato. Prestito e fiducia nel secondo caso sono meri eufemismi, parole snaturate del loro significato originario – soprattutto la seconda.

¹⁶ M. Kundera, *La lentezza*, Adelphi, Milano 1995, pp. 136-137.

¹⁷ All'interno dell'ampia e prolifica bibliografia di Ricoeur possiamo qui citare *La memoria, la storia e l'oblio* del 2000 e il volume postumo *Ricordare, dimenticare, perdonare* in cui sono raccolti i testi di due conferenze tenute dall'autore tra il 1996 ed il 1997.

¹⁸ I risultati degli studi sono presentati analiticamente in un articolo del 1987 apparso sulla rivista specializzata «Applied Cognitive Psychology», dal titolo *Time went by so slowly: Overestimation of event duration by males and females*. Ne dà conto, commentandoli, C. Hammond nel suo *Il mistero della percezione del tempo*, Einaudi, Torino 2013, pp. 218-220.

assenza-presenza. Quel che emerge è la natura chiaroscurale, per così dire, della nostra identità. Per vivere ci è assolutamente necessario dimenticare, noi viviamo dimenticando, oscurando parti del nostro stesso vivere, che significa molto più banalmente non tanto (e non solo) rimuovere, ma lasciar sfumare il tempo. «Ad ogni azione occorre l'oblio, come alla vita di tutto ciò che è organico occorre, non solo la luce, ma anche l'oscurità» dice Nietzsche nella seconda delle sue Considerazioni inattuali, che non a caso scelse di intitolare *Sull'utilità e il danno della storia per la vita* (1874). Conserviamo una memoria estremamente labile del passato ed è con essa che ci predisponiamo verso il futuro. Salvo poi accorgerci che certi ricordi sono ingannevoli e vanno rivisti. Non è improprio affermare che è in quest'ambivalenza che si gioca la questione della memoria ed il senso del suo paradossale destino. Un ricordo è il più delle volte il ricordo di un lutto, come insegna la psicanalisi. Ecco perché ricordare è sovente un'operazione dolorosa, di scavo fino alle gole più profonde, alle pieghe più recondite, della nostra memoria e dei nostri piccoli/grandi traumi che, per quanto ci si danni, resta pur sempre un esile tentativo; a cui prima o poi bisognerà rimettere mano. Elaborare il lutto è il dazio che deve pagare chiunque voglia ricordare; così come, per altro verso, una volta che l'elaborazione del ricordo è avvenuta, significa che il lutto si è esaurito. In conclusione, avere a che fare con la memoria è sempre e comunque una questione di violenza. E la prova è offerta dal fatto che molto spesso le commemorazioni collettive celebrino guerre, tragedie, uccisioni, massacri. Ma tant'è: noi siamo al centro dell'intersezione di memoria collettiva e memoria personale (la *mien-neté*). Esattamente ciò che Croce aveva in mente quando parlava della Storia come di un'autobiografia. Noi, e ciascuno di noi, siamo il combinato disposto, la sommatoria di una infinità di storie e, come in un gioco di matricosche, ad un ricordo fa eco un altro e così via, all'infinito¹⁹. In termini pratici, la posta in gioco dell'intera questione si tradu-

¹⁹ Gli animali ricordano? Se si scoprisse che possono ricordare allora ci sarebbero buone possibilità di rintracciare parallelamente in essi una progettualità del futuro. Studi recenti hanno mostrato che alcuni animali presentano memoria: il delfino ha una buona memoria di lavoro ed è per questo che è capace di riprodurre gli esercizi appresi dagli ammaestratori. Ma i suoi ricordi si limitano al passato prossimo. Scimpanzé e scoiattoli sono in grado di trovare il posto esatto in cui avevano nascosto il cibo e addirittura un tipo particolare di uccello californiano, *l'Aphelocoma californica*, sarebbe capace di ricordare sia cosa ha nascosto, ovviamente dove e poi anche se e quali animali l'hanno vista mentre lo faceva. Ma non è ancora abbastanza per credere ad una vera e propria capacità di ricordo e con essa di progettualità futura, come ha mostrato la storia dell'uomo senza ippocampo.

ce nello sforzo, cruciale e decisivo per l'esistenza di ognuno, di raccontare e raccontarsi la *sua propria* storia. In tal senso è quasi scontato che si citi l'opera monumentale di Proust. Ma, volendo mantenersi su toni e piani più prosaici, sarà meglio soffermarsi ancora su un esperimento. Il prossimo non riguarda uno smemorato²⁰, ma dei bambini. Sono gli allievi di un asilo molto particolare, ovviamente statunitense, la *Bing Nursery* gestita dalla *Stanford University*. In questo posto i genitori accompagnano ogni mattina i propri figli sapendo che saranno sottoposti a test psicologici e prove di vario genere, a seconda degli studi sviluppati dai ricercatori dell'università. Data la gradevolezza degli ambienti, la cura degli spazi e il grande numero di giocattoli, non hanno quasi mai problemi a dare il loro assenso. Era il 1969, quando Walter Mischel iniziava l'"esperimento dei marshmallow" della durata di 5 anni. Vi furono sottoposti circa 500 bambini ai quali si chiedeva di scegliere se mangiare un dolce subito oppure due dopo dieci minuti di attesa. Le registrazioni delle telecamere presenti in sala mostravano come i bambini che sceglievano di aspettare tentassero di "dimenticare" il dolce incustodito sulla tavola. Non essendo presenti giochi né altri oggetti, il loro non era certo uno sforzo da poco e per resistere ciascuno inventava uno stratagemma: c'era chi fissava punti della stanza lontani dal tavolo, chi teneva le mani una nell'altra e via dicendo. A distanza di molti anni, gli sperimentatori hanno verificato che la maggior parte di quei bambini si è realizzato ed ha avuto una carriera lavorativa soddisfacente. Tra coloro che invece avevano scelto un marshmallow subito, un certo numero aveva avuto problemi di droga e/o con la giustizia. È chiaro che non c'era alcuna intenzione di criminalizzare i bambini, neppure da adulti. L'esperimento sottolineava semplicemente come la capacità di sopportare la tentazione in vista di un bene maggiore nel futuro spesso paghi. Si stima che un individuo in condizioni psicofisiche normali pensa al futuro con una media di 59 volte al giorno, cioè ogni 16 minuti durante la veglia²¹. Ed è precisamente questa la specificità umana: rispetto agli altri animali il nostro cervello quando non è affaccendato va col pensiero al futuro. Consideriamo ora la controprova: psicologi e psichiatri sanno perfettamente che i soggetti depressi hanno completamente perso il senso del tempo e del futuro. Ciò li espone fatalmente al rischio di diventa-

²⁰ In proposito, merita di essere segnalato il piccolo racconto di Borges intitolato *Funes el memorioso* e dedicato ad un uomo che aveva il problema opposto rispetto alla persona di cui s'è detto prima; Funes cioè ricordava ogni cosa.

²¹ Lo studio, condotta da A. D'Argembeau, O. Renaud, M. Van der Linden, è stato pubblicato nel volume n. 25 di *Applied Cognitive Psychology* edito nel 2011. Lo menziona C. Hammond, cit., p. 205.

re preda di pensieri ossessivi, tra cui il desiderio di morire. Recentemente è stato scoperto che intervenendo su di essi è possibile aiutare a "riscrivere" il futuro di molti soggetti a rischio²².

Al termine di questo secondo excursus, stavolta non più sul terreno dell'economia, ma a cavallo tra la psicologia ed un ambito di studi oggi in forte ascesa, la psicobiologia²³, è opportuno il riferimento al padre degli studi sulla genesi del concetto di tempo in psicologia a partire dai suoi celebri studi sui bambini; cioè Jean Piaget²⁴. Senza scendere nei dettagli, è noto quali ne siano stati gli esiti: un senso per così dire maturo del tempo viene sviluppato costruttivamente, ovvero quando il bambino impara a pensare simultaneamente, a coordinare le diverse velocità, cioè i diversi spostamenti che percepisce. Prima di questo momento, il bambino pensa a se stesso nel mondo come all'origine, alla fonte del tempo. O, detto in altri termini, è incapace di concepire altri movimenti, altri tempi, altre velocità che non siano le sue. Venute meno l'egocentricità e l'irreversibilità, il bambino impara a lavorare sul tempo, a "percorrerlo" in avanti e indietro.

Prima di passare oltre, una breve ricapitolazione: indagando l'usura nel Medioevo, abbiamo scorto le radici di una mentalità moderna che approccia al tempo diversamente dal passato. Che fa calcoli ed ipotesi sul tempo, lo *conta* e lo *divide*, lo scompone e lo razionalizza, lo misura e poi lo *usa*. Abbiamo poi notato che la progettualità è una specifica del senso che del tempo sviluppa la coscienza umana. Il futuro è una dimensione a cui pensiamo di conti-

nuo nell'arco di una giornata. Ma la nostra progettualità poggia sul ricordo del passato, un ricordo mai definitivo e sempre aperto a essere modificato – elastico per dirla altrimenti. Insieme, progetto e memoria connotano la nostra personale identità. Tuttavia, e qui ripiombiamo nell'attualità, a furia di rischiare il futuro con azzardate scommesse finanziarie, esso sembra esserci sfuggito tra le mani, sparito, evaporato. L'incapacità di offrire alternative e risposte alla crisi non è altro che incapacità di immaginare il futuro, un futuro per tutti. Nella deresponsabilizzazione collettiva che contraddistingue la nostra epoca, la visione infantilistica del tempo ha giocato di sicuro un ruolo tutt'altro che trascurabile.

Viaggiare è proprio utile, fa lavorare l'immaginazione tutto il resto è delusione e fatica.

Il viaggio che ci è dato è interamente immaginario. Basta chiudere gli occhi [...]. È dall'altra parte della vita.
(F. Célin, *Viaggio al termine della notte*)

Il mondo è divenuto troppo piccolo per la pace
(P. Virilio, *L'incidente del futuro*)

Gli esiti: «L'altrove comincia qui»²⁵

Immaginiamo la folle corsa di un'automobile – ma non necessariamente quella dei prototipi costruiti per competere nei circuiti di Formula 1. Risulta impossibile guardare fuori dal finestrino per osservare i paesaggi che si attraversano. Somiglia più ad una incursione che non ad uno spostamento, in pieno stile militare. Si percorrono le strade a grande velocità, come se le si dovesse espugnare: il traffico nelle ore di punta è in filigrana una guerra di movimento. In autostrada la scelta delle corsie da impegnare è pura strategia; di cui il sorpasso costituisce la principale espressione tattica²⁶. Il paragone non deve stupire: trasporti, velocità e guerra procedono di pari passo. Vincere uno scontro e prevalere in guerra hanno sempre richiesto un'ottima capacità di sincronizzare l'attacco, di qualunque tipo esso fosse (terrestre, marino o aereo). La sincronia, comunque, non riguarda solo la guerra, ma è un attributo anche della pace o, meglio, della civiltà; addirittura indice di perfezione quando è osservata, colta, nei gesti coordinati tra loro di una coppia di danzatori o di una intera squadra di nuoto sincronizzato. Sommate insieme,

²² L'articolo è di E. Holmes ed è stato pubblicato nel 2007 sulla rivista specializzata «Journal of Behaviour Therapy and Experimental Psychiatry». Ne dà conto C. Hammond, *cit.*, pp. 226-231.

²³ Grazie alla cooperazione di biologi, neurologi, psicologi, fisiologi ecc., siamo oggi in grado di individuare il contributo specifico di alcune aree cerebrali nella nostra percezione del tempo: al cervelletto compete la percezione delle frazioni temporali minori; la memoria breve o di lavoro è localizzata nell'area attorno al lobo frontale; la corteccia insulare anteriore legge istante i nostri stati emotivi e ciò spiegherebbe perché le emozioni influenzino il modo di vivere lo scorrere del tempo; infine: i gangli basali – che sono due, uno per emisfero – cooperano a tempificare gli eventi che durano più di due secondi. Operando attraverso la dopamina controllano i movimenti e permettono per esempio di mantenere la posizione seduta. La dopamina è proprio ciò che viene meno nel morbo di Parkinson, che distrugge le cellule che la producono. È forse un caso che i malati di Parkinson abbiano difficoltà a stimare il tempo?

²⁴ Sotto l'influenza della filosofia bergsoniana, Piaget (1896-1980) abbandona la biologia per dedicarsi agli studi sulla psicologia dell'infanzia. Dedicerà tutta la sua vita a studiare la formazione dei concetti di spazio, causalità e tempo nei bambini. È unanimemente ritenuto il padre dell'epistemologia genetica. Tra i suoi testi più importanti merita di essere citato *Lo sviluppo della nozione di tempo nel bambino* (trad. it. 1979), che è oltretutto quello al quale qui ci si riferisce.

²⁵ È il sottotitolo che Virilio ha scelto per il suo testo del 2004 *Città panico*, che in Italia è uscito nello stesso anno presso l'editore Cortina.

²⁶ Da qualche tempo una nota casa automobilistica tedesca reclamizza uno dei suoi modelli sportivi con lo slogan «Benvenuto domani», presentandolo inoltre come una "estensione dei sensi" del guidatore grazie ad una ricca strumentazione tecnica, capace di adattarsi alle condizioni stradali, offrendo prestazioni di alta qualità a basso consumo, e di assicurare una connessione Internet veloce del veicolo e di tutti i dispositivi presenti a bordo.

sincronia e civiltà producono la disciplina. L'incremento nella produzione di orologi, che, da un secolo a questa parte, non vengono più considerati beni di lusso, sta lì a dimostrarlo. C'è di più: nel 1955, grazie agli orologi al cesio sparsi in tutto il mondo, è sorto l'UTC – tempo coordinato universale – su cui si regolano tutti i fusi orari. Non è solo questione di fusi e di orologi: l'impatto delle telecomunicazioni è stato altrettanto potente. La circolazione incessante di notizie, la possibilità di una diretta senza limiti, ma, ancor più, l'interazione continua col pubblico stravolgono i canoni della comunicazione – i suoi linguaggi ed i suoi tempi. Pertanto, se tutto *ad-viene* in diretta planetaria, nulla può veramente *sub-cede* e, se ciascuno di noi è costantemente (in)seguito dall'occhio indiscreto della telecamera o dello smartphone, più che agenti, diventiamo attori. Il narcisismo imperante – di cui i *selfie* sono solo l'ultima ipostasi – è l'altra faccia, il completamento, del *voyerismo* scandalistico, a cui i talk show e i rotocalchi ci hanno ammaestrato. Insieme queste due componenti sono il combustibile di alimentazione della socialità odierna, una socialità versione light, trasparente e scintillante, chiassosa ed ambigua, non troppo impegnativa né compromettente – in una sola parola, *social*. Profusione di informazioni, bombardamento mass mediatico, necessità di accelerare le prestazioni, bruciando tappe e ogni tipo di resistenza, alla ricerca del record. «Il messaggio non è il movimento del veicolo, ma il movimento del movimento, il vettore della velocità»²⁷ – scriveva esattamente trent'anni fa Paul Virilio. Parole che non sorprendono affatto perché sintetizzano ottimamente la nostra condizione. La rapidità che durante la Guerra Fredda si provava ad imprimere, da entrambi i lati del Muro, alla produzione industriale e alla sperimentazione scientifica – per intenderci, la corsa alla Luna e prima, mentre il conflitto infuriava, la corsa all'atomica – è stata il vero terreno di scontro politico tra i due blocchi. E tale è rimasta anche quando il Muro è caduto: intuitivamente riusciamo ancora a coglierlo, anche se individuare con precisione la posta in gioco della partita che oggi si sta giocando è complicato. In estrema sintesi, l'infrastrutturazione invasiva con cui è stata addomesticata la terra – strade, ponti, porti, cavalcavia, gallerie, piste di atterraggio – così da permettere prestazioni macchiniche ad alta velocità, si sta progressivamente concentrando nei corpi umani che alla centrifuga della velocità sono costantemente sottoposti. Perché possano durare e perché possano reggere l'urto, perché si mantengano reattivi, è necessario invaderli e ripla-

smarli dal didentro²⁸. In un mondo che invoca disperatamente il sovvertimento dello *status quo*, senza però riuscire a produrlo, la vera rivoluzione è già in atto e passa inosservata (o quasi). La *bomba genetica*²⁹ è scoppiata e sta fagocitando il vivente, con voracità sempre crescente, ma microscopica, come microscopiche sono le protesi che dispensa: nanotecnologie, microprocessori, i più recenti sviluppi della *claytronica*³⁰; e, guarda caso, il tutto mentre procede speditamente proprio quella "vivisezione" e messa a frutto del tempo cui diedero avvio, molti secoli orsono, gli usurai medioevali. Entro il 2020 si prevede la "scoperta" degli attosecondi, l'ultima frontiera della «conquista del tempo»³¹ o, più correttamente, della sua cannibalizzazione. Nel circuito diabolico «tecnologia-velocità-tecnica-accelerazione» la memoria è la vera posta in gioco dell'azione politica. L'induzione silenziosa all'oblio che subiamo costantemente è una forma di coercizione efficace e morbida. Il lavoro di assemblaggio dei ricordi collettivi e personali, fondamentale nella costruzione dell'identità di ognuno, non ha margini di realizzazione. L'elaborazione del lutto è quanto di più lontano ci sia dalla velocità e richiede tempi impossibili da preventivare. Quando non lo si compie – Freud insegna – insorge la melanconia, una nevrosi in cui l'io patisce un insostenibile sovrainvestimento libidico, che ne minaccia la vita stessa. La maniera in cui il capitalismo sia riuscito a mettere a frutto perfino il surplus di libido melanconico è una trovata geniale, un capolavoro di acume e perfidia. La smaterializzazione del *medium* ha lasciato orfano il messaggio, che non c'è, è sparito, senza destare particolari ansie o preoccupazioni presso gli agenti del regime dello spettacolo, i quali, anzi, si sono ritrovati alleggeriti di un carico non indifferente. Alla fase di elaborazione del messaggio hanno del tutto abdi-

²⁸ Il boom della chirurgia plastica e l'accessibilità della pornografia sono le filiere della rimodulazione normalizzante dei corpi. Mostrando corpi e atti perfetti, la pornografia svende ai fruitori il loro stesso godimento, ma glielo restituisce privato di quell'anima che lo fa vivere, il desiderio. La coazione a ripetere che ne deriva è l'unico approdo possibile per quella che è a tutti gli effetti una rimodulazione paranoica della libido. Invece che aprire al mondo, schiudendo altri mondi, la facoltà del desiderio è alterata, fino a diventare strumento profondamente disumanizzante. Il corpo perde così ogni interesse per il fuori e si richiude in se stesso. Ciò lo fa sordo agli stimoli che riceve, i quali lo attraversano senza sortire effetti perché manca la chiave per interpretarli, l'esperienza del mondo, di cui proprio il corpo rappresenta il più autentico teatro. Seguendo Foucault, potremmo dire che il corpo è l'esatto opposto di qualsiasi utopia. È cioè mera *topia*.

²⁹ P. Virilio ne parla in una intervista reperibile al seguente indirizzo: <http://www.filosofia.rai.it/articoli/paul-virilio-la-terza-rivoluzione-tecnologica-aforsimi/5098/default.aspx>.

³⁰ <http://it.wikipedia.org/wiki/Claytronica>.

³¹ Cfr. D. De Kerckhove (a cura di), *La conquista del tempo*, Editori riuniti, Roma 2003.

²⁷ P. Virilio, *L'orizzonte negativo. Saggio di dromoscopia*, Costa & Nolan, Genova 1986, p. 140.

cato: sono gli utenti che provvedono a riempirlo di contenuti e di emozioni. Non di rado, radio e telegiornali danno conto di “sollevazioni popolari” o “campagne dal basso” che hanno luogo sui *social network*. L’indignazione e lo sdegno corrono insomma sul Web: ci si mobilita per la sorte di una donna nigeriana condannata alla lapidazione o di una bambina indiana barbaramente uccisa, lasciando che il palazzo di casa propria continui a bruciare con i suoi abitanti ignari all’interno. La velocità è una trappola con cui la realtà ci viene poco a poco sottratta, schermata. In effetti, potremmo anche farne a meno oramai: perfino i prodotti della terra possono essere, e vengono, clonati. Molto presto, le grandi multinazionali che detengono la proprietà delle sementi avranno in pugno l’intero mercato alimentare. Il dominio dei popoli, come fanno fin troppo bene gli Africani, non ha bisogno necessariamente di armi ed eserciti: basta molto meno!

Ecco come la dipendenza diventa anestesia e l’anestesia una dipendenza: insomma, l’estetizzazione spettacolare si fa regime e comanda la sparizione di tutto ciò che offende il gusto per imperfezione delle sue superfici e rozzezza. Il vero e unico programma di governo è la lotta senza quartiere all’oscenità³² di cui la colonizzazione dei corpi dall’interno è lo stadio finale. A furia di asportazioni e aggiunte, sferrate con chirurgica precisione all’ambiente naturale, la Terra è stata ripulita e lisciata, spolpata come un’anguria, per creare le condizioni favorevoli a raggiungere la trasparenza totale. Non ci vorrà molto prima che l’orografia diventi un lontano ricordo! Simile ad uno schermo, la realtà ora può riflettere per intero la luce sprigionata dalla velocità: è la pista da corsa più ospitale che ci sia³³. Questo bagliore perpetuo, quasi paradisiaco, che annulla percezioni, ricordi e memoria, realizza l’eternità extratemporale nel modo esatto in cui l’avevano teorizzata Parmenide e poi, dopo di lui, Platone³⁴ – lezione che il Medioevo cristiano non tarderà a recepire. L’antica tradizione

³² L’etimologia latina della parola *obscenus* indica un duplice significato originario: brutto, informe e anche portatore di malaugurio, infausto.

³³ A pag. 159 del già citato *Saggio sulla dromocrazia* di Virilio si legge: «Se la piazza è dunque il luogo del *demos*, la pista è quello dell’invenzione del *dromos*, in cui l’eterno ritorno delle origini trova nuova forma nella rivoluzione di uno spettacolo “transpolitico” che porta in germe le tirannie di un impero in cui gli ideali logistici sostituiranno progressivamente le ideologie politiche della democrazia ateniese».

³⁴ Ambedue hanno sostenuto l’impossibilità di ammettere il divenire per l’essere, che in quanto è – affermava Parmenide – non può che essere *necessariamente* se stesso, quindi essere. Platone, distinguendo tra idee eterne e mondo sensibile, li concepiva rispettivamente come modello perpetuo e copia mortale. Caratteristica dell’Iperuranio, sede delle Idee, è quindi l’eternità, di cui il tempo rappresenta l’immagine caduca che domina in Terra.

greca dava al termine *aeviternitas* una forte carica vitale, giacché le *aeviternitas* erano gli evi, le epoche in cui si articolava la storia del mondo e dei suoi cambiamenti³⁵. Non era ancora intervenuta la frattura del divenire, che sorgerà successivamente, quando sarà necessario inquadrare la questione del movimento all’interno dell’ontologia. Se l’essere è essenza, a cosa va imputata la sua caducità? Nel problema si erano già imbattuti gli Egiziani, che avevano fatto ricorso all’*urobóro*. È l’immagine di un serpente che morde di continuo la sua stessa coda, poi ripresa da Aristofane il quale definisce uno “strisciare” lo scorrere delle stagioni. Ma il nesso del serpente col tempo è riscontrabile fin dal poema di *Gilgameš*: l’animale ruba al protagonista la pianta dell’immortalità che si era procurato per far rivivere l’amico morto e se ne ciba. L’abbinamento col serpente suggerisce che la visione del tempo è istintivamente perturbante; anzi, è in qualche modo il perturbante stesso. Il rettile, come il tempo, non è un animale domestico, in tutto e per tutto avvertito come familiare, ma con entrambi gli uomini hanno pur sempre confidenza, vi si imbattono spesso. L’ambiguità umana rispetto al tempo è riscontrabile anche tra gli esponenti del pensiero teorico. Per Anassimandro le cose che esistono pagano la colpa di esistere con la distruzione; mentre secondo Solone il tempo è il padre di *Dike* perché conosce cosa è avvenuto e cosa avverrà. L’ambivalenza del tempo è espressa con ancor maggior forza dalla “posizione di cerniera” dell’associazione tra il dio bifronte, *Ianus*, e il mese di Gennaio, a cavallo tra due anni. Probabilmente è la funzione liminare del tempo a rendere problematica una sua tematizzazione. Eppure tentativi in tal senso ce n’erano stati: il *kairos*, in latino tradotto con il termine *occasio* o anche *momentum*, è l’istante adatto a fare qualcosa, iconicamente rappresentato come un fanciullo esile, capace di sgusciare via molto in fretta e pressoché calvo, ad eccezione della fronte. Date la sua rapidità e agilità, gli uomini sono costretti ad inseguirlo, ma, non avendo punti cui appigliarsi, difficilmente riescono ad acciuffarlo. Per Platone l’istante ha uno status molto particolare, che lo rende inassimilabile al tempo: in quanto portatore di novità, il *kairos* è piuttosto ciò che vi conferisce senso, senza venirne assimilato³⁶. Se la sua natura effimera lo rende impalpabile, è nella sostanza

³⁵ L’articolo *Aion Chronos Kairos. L’immagine del tempo nel mondo greco e romano*, in appendice alla raccolta di saggi curata da L. Ruggiu *Filosofia del tempo*, Mondadori, Milano 1998, compie una panoramica interessante ed esaustiva sulla concezione greco-romana della temporalità.

³⁶ La posizione platonica sul tema è spiegata in maniera chiara da G. Casertano ne *L’istante: un tempo fuori del tempo*, secondo Platone, un saggio presente nella raccolta citata alla nota precedente.

che bisogna andare allora a cercare gli effetti del tempo. La teoria del moto di Aristotele spiega che ogni cosa tende a tornare nel luogo dell'elemento da cui proviene (se è fumo tenderà a salire in alto, dove si trova l'aria; se è metallo cadrà in basso verso la terra di cui è composto e così via). Se ne ricava che ogni ente obbedisce alla sua struttura interna, secondo il principio di causalità finale. Ma se questo è vero sempre, è impossibile che un qualsiasi ente si trovi dove non dovrebbe essere e sia ciò che non potrebbe essere. Detto diversamente: se A è A, A non può essere B. Si tratta del principio di non contraddizione³⁷. Cos'ha a che fare tutto questo col tempo? È presto detto: nel quarto libro della *Fisica* si legge «il tempo è il divenire stesso in quanto numerato secondo il prima e il poi». Dunque è sul tempo che si regge il principio. La sostanza si trasforma in base alla sua natura, senza mai entrare in contraddizione con se stessa. Il divenire è compimento – e non annichilimento – che proprio il tempo rende possibile. Nulla più e meglio della teoria della relatività speciale einsteiniana riesce a illustrare. A differenza di quanto postulato dalla fisica newtoniana, non esistono riferimenti spazio-temporali assoluti: la nozione di simultaneità universale è falsa. La traiettoria di un oggetto, quindi il punto in cui lo si può osservare in un dato momento *t*, non è unico per tutti coloro che lo osservano; ma dipende dai punti in cui si trovano. Vi è una interdipendenza molto stretta tra lo spazio ed il tempo, che non possono mai essere scissi e pensati dunque come separati. Dimostrandolo, Einstein chiariva che non è l'universo ad essere immerso nello spazio-tempo, ma, al contrario, è quest'ultimo ad esservi compreso all'interno³⁸. Gli studi sulla relatività hanno letteralmente cambiato il corso della storia, suscitando una profondissima eco sia nelle scienze che nella cultura dello scorso secolo. Ancora una volta, il modo in cui l'uomo affronta, studia e si rappresenta il tempo, esprime una certa visione del mondo e di sé. Più una società è complessa, più i suoi processi di "tempificazione" risulteranno stratificati e frazionati. La progressione con cui, dalla metà del secolo scorso ad oggi, si è riusciti ad isolare porzioni di secondo sempre più piccole si ripercuote nella frammentazione dell'esistenza umana, ormai completamente aggolate agli strumenti di misura – calendari e orologi – veri e propri feticci del mondo moderno, da noi vissuti come se fosse-

³⁷ La difficile questione è esaminata da E. Severino ne *Il "risultato" e il tempo in Filosofia del tempo, cit.*

Per ulteriori e generali approfondimenti sulle connessioni tra tempo e sostanza nell'ontologia classica, si veda anche *Tempo ed eternità* di E. Berti.

³⁸ Cfr. il capitolo che L. Geymonat dedica interamente ad Albert Einstein nel volume quinto della sua *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, Garzanti, Milano 1971.

ro entità extra-umane e totalmente indipendenti, secondo la felice intuizione di Norbert Elias³⁹. L'inaridimento affettivo e sensibile delle nostre esistenze è un paesaggio lunare che riporta alla mente i celebri dipinti di Salvador Dalí. Proprio lui, nel biennio 1952-1954, sentì l'esigenza di aggiornare il suo quadro *La persistenza della memoria*⁴⁰ del 1931 con *La disintegrazione della persistenza della memoria*⁴¹. È forse un caso che lo scenario si faceva ancor più scarno e rarefatto, oltre ad apparire inerme rispetto ad una forza nascosta che, irresistibilmente, lo stava smaterializzando? In quella testa di pesce esanime è racchiusa la carcassa di quella *Lebenswelt* cui l'uomo dimentica sempre più spesso di appartenere e di dover custodire. Ferita da troppi lutti, la natura se ne resta muta: il suo lutto non celebra il fatto di essere muta, «perché da sempre, ciò che la rende triste, e una volta rattristata la priva delle parole, ciò che le impedisce la parola, non è un mutismo né l'esperienza di una impotenza, un non-saper-dare-il-nome, ma è innanzitutto il fatto di *ricevere* il nome»⁴².

In un mondo che non riserva più sorprese, perché è già stato tutto mappato, rilevato e fotografato, l'auspicio che potrebbe salvarci è quello di smarirci, smarrire la strada, di perderci nel «cammin di nostra vita», per fare anche noi questa meravigliosa scoperta: «Strada facendo, i sogni di speranza e liberà che credevo sepolti tornano a vivere. Possibilità che consideravo chimeriche sono di nuovo possibili, alla portata di tutti gli uomini di cuore. [...] La strada autentica ci modifica»⁴³. Di questo pellegrinaggio che non accenna mai a finire, un naufragio che non approda a nessun lembo di terra mai, la filosofia è maestra indiscussa. Raggiungere la sua Itaca è, come dice il poeta, l'ultimo degli scopi.

GIUGNO 2014

³⁹ «In particolare, nelle società urbane, gli orologi vengono costruiti e usati in un modo che ricorda da vicino la costruzione e l'uso delle maschere in molte società pre-urbane: si sa che sono state fatte dagli uomini, ma vengono vissute come se rappresentassero una esistenza extra-umana. Le maschere sembrano essere le incarnazioni degli spiriti. Gli orologi appaiono come l'incarnazione del "tempo"; la frase convenzionale che si usa nei loro confronti è: indicano il tempo? La domanda è: cosa indicano esattamente gli orologi?». N. Elias, *Saggio sul tempo*, Il Mulino, Bologna 1984, p.141.

⁴⁰ http://www.moma.org/collection/browse_results.php?criteria=O%3AAD%3AE%3A1364%7CA%3AAR%3AE%3A1&page_number=5&template_id=1&sort_order=1.

⁴¹ <http://thedali.org/exhibit/disintegration-persistence-memory/>.

⁴² J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, Jaca Book, Milano 2009, p. 57.

⁴³ P. Sansot, *Passeggiate. Una nuova arte del vivere*, Pratiche, Milano 2001, p. 9.

Lo spettatore liberato.

Esperienza e rappresentazione nella sala cinematografica

Dario Malinconico

Questo testo è la trascrizione di un intervento presentato al seminario *Anestesia del presente*, riportato qui senza sostanziali modifiche. Si è scelto tuttavia di omettere, per ragioni di scorrevolezza e di concisione, una prima parte in cui si delineava il progetto più generale di ricerca entro cui l'intervento stesso si collocherebbe¹.

1

Innanzitutto, vorrei soffermarmi brevemente sull'argomento generale del nostro seminario, *Anestesia del presente*. Come ogni titolo pensato e meditato a lungo, anche il nostro potrebbe far sorgere subito almeno due questioni: che cosa oggi è *anestetizzato*? In che consiste l'*anestetico* di cui andiamo discutendo? Credo che le risposte di chi interverrà non saranno univoche, anche se tenteranno di disporsi in un discorso quanto più possibile unitario.

Riguardo alla prima questione, io penso che una delle "parti anestetizzate" oggi sia la nostra capacità di messa a distanza critica dall'esistente, cioè di guadagnare un grado accettabile di autonomia e di emancipazione dalle cose così come esse *socialmente* sono. Preciso: non mi riferisco alla capacità di produrre un'accettabile teoria critica della società, tradizionalmente appannaggio di pochi, ma piuttosto ad una capacità che dovrebbe appartenere ad ognuno, pur se con gradazioni diverse. Anche perché, se esiste davvero un *anestetico* che inibisce e "addormenta" tale capacità – e arrivo alla seconda questione – non potrà che funzionare *erga omnes*, ovvero come un anestetico di massa, i cui effetti si riflettono in modo massificato e in ambiti diversi. Di che si tratta? Il nostro gruppo di ricerca l'ha finora identificato con il processo di progressiva "virtualizzazione" della società contemporanea, tentando in vario modo di collocarlo nel livello attuale dello sviluppo capitalistico, come ultima grande rivoluzione industriale (o post-industriale).

¹ Questo progetto ha come titolo provvisorio *Simboli, rappresentazioni, simulacri*, e si propone di indagare ciò che si potrebbe definire la nostra "esperienza della rappresentazione" in rapporto a diversi ambiti della vita culturale e sociale, con l'intenzione di individuare una linea, teorica e storica al tempo stesso, di continuità e di discontinuità, che contribuisca a chiarire i tratti peculiari dell'esperienza della "virtualità" nell'epoca contemporanea. Si tratta di un progetto *in progress*, sviluppato nell'ambito di un gruppo collettivo di ricerca, di cui il presente intervento potrà costituire una sorta di esemplificazione e di introduzione, pur nella sua parzialità e nei suoi limiti.

Ovviamente, espresso in questi termini, l'argomento può sembrare piuttosto vago. Nel senso che sono in tanti, oggi, a fare l'apologia dei nuovi mezzi di comunicazione di massa, così come sono molti coloro che li ritengono semplicemente neutrali e relativamente pochi quelli che li criticano o li rifiutano. Io vorrei innanzitutto svincolarmi da queste posizioni generali e focalizzare l'analisi sulle contraddizioni e sulle novità di un processo, quello dell'informatizzazione, che possiede un'evidente origine capitalistica, non semplicemente tecnica. Sono convinto infatti che non sia possibile, nel tempo della modernità, separare Capitale e Tecnica, perché negli ultimi due secoli la tecnica è sempre stata, *in primis*, un prodotto della società capitalistica finalizzato ad incrementare o a trasformare la fase stessa della produzione; solo *in secundis* la tecnica è stata anche altro, e cioè un fattore di avanzamento umano, di sfida prometeica, di espansione dell'orizzonte del possibile. Questa tecnica, lo spiegava il giovane Marx, non produce solo merci e valore, ma anche alienazione dell'uomo da se stesso. Alcuni, dopo di lui, hanno aggiunto che produce irreggimentazione, conformismo, "bisogno artificiale di merci", normalizzazione dei comportamenti, modificazioni antropologiche (perdonate la carrellata superficiale, ma l'impone il poco tempo a disposizione). Infine - si potrebbe aggiungere con la dovuta modestia - produce oggi anche una sorta di *anestesia* da ciò che abbiamo intorno, che con sempre più fatica riusciamo a discernere o a criticare. Se scegliamo di seguire questa strada, la domanda di fondo sarà allora la seguente: *perché* il processo contemporaneo di virtualizzazione della società rischia di funzionare come una sorta di *anestetico* di massa? Come dicevo in apertura, tale processo riguarda necessariamente sfere diverse della vita umana: io ho scelto di riflettere su ciò che esso implica per la nostra *esperienza della rappresentazione*, ovvero per il rapporto che c'è tra il nostro modo di esperire il reale e le forme socialmente mediate di elaborazione e rielaborazione del reale stesso che siamo soliti chiamare "rappresentazioni". Si tratterà dunque di un'analisi del *medium* e del suo rapporto col soggetto/spettatore. Per evitare di mettere troppa carne al fuoco, cercherò di seguire il filo di quella che probabilmente può essere considerata una delle forme di rappresentazione più complesse – il Cinema – dato che si presenta, al tempo stesso, come una sorta di *summa* delle arti prece-

denti (pittura, narrazione, drammaturgia) e come la prima forma di spettacolo di massa, nata tecnicamente nel cuore della lunga rivoluzione industriale. È un'esperienza che ha il proprio luogo peculiare di svolgimento nella sala cinematografica, e che oltretutto appartiene più al secolo appena trascorso che al nostro, nel senso che ha già consumato in larga parte la propria parabola di cambiamento antropologico (impossibile da riassumere in questa sede). Parlare del cinema per parlare poi della virtualità potrebbe sembrare azzardato; mi scuso perciò fin da ora per la provvisorietà del mio intervento, ma confido che la forma del seminario potrà contribuire ad affinare, e forse anche a criticare, alcuni dei concetti che utilizzerò.

2

Il punto di partenza è che un'esperienza mediata del reale non è mai neutrale, ma è sempre socialmente e tecnicamente determinata. Un po' come le lenti colorate di cui parlava Kant, che se indossate in maniera permanente modificherebbero le categorie stesse del colore. Sostenere questo, tuttavia, non significa affermare che il *medium* ha sempre la meglio sul soggetto/spettatore che ne usufruisce. Ecco il perché del titolo *Lo spettatore liberato*: si tratta infatti di capire come (e se) il soggetto/spettatore riesce a "fuoriuscire" dalla passività della sua fruizione, in rapporto ad una forma socialmente mediata di rappresentazione del reale.

Una prima ipotesi è che lo spettatore può *sempre* liberarsi dalla sua passività, indipendentemente dalla rappresentazione in questione, e che anzi la rappresentazione stessa funziona "al suo meglio" quando consente tale "emancipazione". Lo sostiene ad esempio Jacques Rancière in un piccolo saggio intitolato *Le spectateur émancipé* del 2008. Nelle prime pagine, Rancière afferma che è stata soprattutto «l'assenza di ogni relazione evidente tra il pensiero dell'emancipazione intellettuale e la questione dello spettatore oggi» ad averlo spinto a interrogarsi sul pregiudizio di passività insito nella nostra concezione del ruolo dello spettatore. Riferendosi in particolare al caso del teatro, che nelle sue avanguardie novecentesche amava presentarsi come una forma di rottura con ogni passività, ad esempio tramite la messa a distanza dalla *catarsi* (Brecht), o con l'abolizione di ogni distanza dalla scena (Artaud), Rancière sostiene che lo spettacolo stesso diventa politico solo quando riesce a porre sullo stesso piano l'autore e lo spettatore, quando consente a quest'ultimo di muovere da solo i passi verso il proprio sapere, innescando un possibile movimento di emancipazione dal reale dato.

Questa funzione, quasi pedagogica, dello spettacolo, non si esplica attraverso le forme spesso didascaliche dello *spettacolo politico* in senso stretto; per Rancière, infatti, l'atto stesso della visione è già una forma di azione sul reale, poiché lo spettatore, «osservando, selezionando, comparando e interpretando» ciò che ha di fronte, spesso in modo imprevedibile per colui che mette concretamente in scena lo spettacolo, scompagina prima di tutto «l'identità di causa ed effetto», ovvero la corrispondenza tra il messaggio originale e la sua (univoca) rielaborazione. Ri assemblando ciò che ha appena visto «alla sua maniera», lo spettatore mette segretamente in dubbio la distinzione stessa tra attività e passività, che certo non ritroviamo solo sulla scena di un teatro, ma in qualsiasi divisione sociale e politica. Egli comprende (o forse può comprendere, Rancière non lo specifica) che ciò che può essere detto, visto o fatto si colloca sempre entro un determinato regime di dominazione e di organizzazione simbolica del reale.

Emanciparsi come spettatori significa in primo luogo capire che tale organizzazione simbolica è sempre una separazione, e può essere «confermata o trasformata» anche dal semplice atto della visione. Del resto, secondo Rancière l'artista stesso, nonostante i suoi proponimenti, *ignora* la reale destinazione della propria opera e del proprio sapere; così come lo spettatore, associando e dissociando ciò che percepisce nello spettacolo, si ritrova in una condizione non così dissimile dal suo normale modo di agire. Entrambi si aprono a qualcosa di inaspettato, perché c'è sempre un sapere potenziale che opera *malgrado* le intenzioni di chi lo trasmette, così come c'è sempre un'attività di ricostruzione soggettiva, potenzialmente emancipativa, nell'essere spettatori di qualcosa.

Non è un caso che lo stesso Rancière, quando definisce il termine "emancipazione", ricorre alla celebre definizione kantiana dell'*uscita dallo stato di minorità*. Kant sosteneva infatti che essere spettatori *pubblici e disinteressati* di un evento, anche se svolto a grande distanza da noi (il suo esempio riguardava la Rivoluzione Francese), non significa ritrovarsi in una posizione passiva o distaccata, ma, al contrario, significa "partecipare" a quell'evento nella forma propria dell'universale, sconfinando addirittura nell'*entusiasmo* vero e proprio (Kant, *Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio*, par. 6). Sia Kant che Rancière, dunque, anche se in modo molto diverso, sostengono che essere *spettatori* implica sempre un'attività peculiare, e non una semplice forma di passività.

Potremmo formulare però una seconda ipotesi: ovvero, che la "liberazione" dalla passività dello spettatore deve passare a sua volta per una sorta

di "liberazione" dalla rappresentazione stessa, ovvero per un movimento di fuoriuscita dal *medium* da parte di chi ne usufruisce. Quest'ipotesi presuppone ciò che indirettamente sostiene anche Rancière, e cioè che il soggetto/spettatore possa disporsi simbolicamente sullo stesso piano della sua "contro-parte"; tuttavia, a mio avviso, la questione riguarda anche la "natura" peculiare del tipo di fruizione, nel senso che alcune forme di rappresentazione consentono maggiormente tale "fuoriuscita simbolica" - almeno in via potenziale - ed altre decisamente meno. È questo il punto focale che mi permette di introdurre le prime differenze tra le diverse modalità di *esperienza della rappresentazione* che prenderò in esame: l'esperienza del virtuale e l'esperienza della *fiction*. La differenza riguarda essenzialmente: a) il diverso grado di autonomia del soggetto/spettatore; b) la diversa articolazione del rapporto tra verità e falsità; 3) le differenti possibilità liberatrici e di emancipazione che ci pongono davanti, oltre al grado di alienazione e di soggezione che, dialetticamente, esse stesse producono.

Ho già detto che mi concentrerò sull'esperienza cinematografica. Non è però mia intenzione avventurarmi in una discussione sulla "teoria del cinema", analizzando ad esempio il Deleuze de *L'Image-mouvement* e *L'Image-temps*, oppure la monumentale *Histoire(s) du cinéma* di Jean-Luc Godard. Per confrontare davvero Cinema e Virtualità bisogna a mio avviso soffermarsi essenzialmente sulle modalità di fruizione di un'opera cinematografica, cioè sulla peculiare *esperienza della rappresentazione* che ciò comporta. E sono due le caratteristiche principali di questa esperienza che proverò a illustrare: la prima, riassunta con un'espressione di Virginia Woolf, consiste nella perturbante esperienza di osservare la vita «così com'è quando non abbiamo un ruolo in essa», ovvero come essa è in nostra assenza; la seconda, che proverei ad indicare con la metafora dei "titoli di coda", riguarda invece l'esperienza che si consuma nel peculiare *tempo di passaggio* che intercorre tra la fine di un film e l'uscita degli spettatori dalla sala cinematografica.

3

Il saggio di Virginia Woolf del 1926 si intitola *The Movies and Reality*, tradotto recentemente da Mimesis col titolo *Il cinema*. Anche se il materiale a sua disposizione era piuttosto limitato, circoscritto alla nascente cinematografia inglese (legata soprattutto alla trasposizione letteraria, di carattere storico o documentaristico) Woolf si interrogava in modo sorprendente sulle potenzialità ancora inesprese della nuova arte, a suo dire ignote persino

agli stessi registi. E quest'interrogazione giunge ad affrontare proprio lo statuto peculiare dell'immagine filmica, del suo rapporto col reale e della sua fruizione da parte dello spettatore.

Cos'è che lo stupisce [Woolf si riferisce all'occhio dello spettatore, ndr.], dunque, dandolo all'improvviso nel mezzo del suo piacevole torpore? L'occhio è in difficoltà. L'occhio vuole aiuto. L'occhio si rivolge al cervello. "Sta accadendo qualcosa che non comprendo affatto. C'è bisogno di te". Assieme guardano quel Re, quell'imbarcazione, quel cavallo ed il cervello, immediatamente, si accorge che essi hanno assunto una qualità che non appartiene più alla semplice riproduzione della vita reale. Non sono divenuti più belli, nel senso in cui le immagini si dicono belle, ma dovremmo definirli (il nostro vocabolario è miseramente insufficiente) più reali, o reali di una realtà differente da quella che noi percepiamo nella vita quotidiana? Scorgiamo come essi sono in nostra assenza. Vediamo la vita così com'è quando non abbiamo un ruolo in essa. Mentre li fissiamo, sembrano essere espulsi dalla meschinità della vita reale. Il cavallo non ci calpesterà. Il Re non ci stringerà le nostre mani. L'onda non bagnerà i nostri piedi. Da questa posizione privilegiata, mentre osserviamo i capricci della nostra specie, abbiamo il tempo di provare compassione e diletto, di generalizzare, di attribuire ad un solo uomo le qualità della specie tutta [...] E a volte, al cinema, nel mezzo della sua smisurata destrezza ed immensa competenza tecnica, si apre il sipario e scorgiamo, in lontananza, qualche sconosciuta e inaspettata bellezza. Ma ciò accade per un solo istante. Perché è accaduto un fatto strano - al contrario delle altre arti che sono state concepite nude, questa, la più giovane, è stata concepita completamente abbigliata. È in grado di dire tutto prima che abbia qualcosa da dire².

Seguendo il discorso di Woolf, potremmo dire che l'esperienza cinematografica pone il soggetto/spettatore ad una doppia distanza da ciò che ha di fronte: una distanza per così dire classica, aristotelica, che consente la *catarsi* da ciò che viene rappresentato; e una distanza di tipo nuovo, perché riguarda l'occhio umano nell'atto stesso della sua visione. Le cose si presentano davanti allo spettatore come se fossero vere, reali, tangibili, ma non potranno toccare, stringere o bagnare il corpo che le osserva: sono reali, certo, ma paiono come «espulse dalla meschinità della vita reale», impossibilitate al contatto, come se l'osservatore diventasse improvvisamente invisibile e si aggirasse per il mondo, tra le case, in mezzo alle persone. Ovviamente, tutto questo stupore per noi oggi pare quasi surreale, abituati come siamo al bombardamento di immagini 24h/24. Ed infatti si posiziona

² V. Woolf, *Il cinema*, Mimesis, Sesto San Giovanni (MI) 2012, pp. 9 e 16.

agli albori del cinema. Oltretutto, ad emergere è prima di tutto la complessità tecnica del cinema, il suo costitutivo "realismo visivo", ovvero la similitudine con l'esperienza dell'occhio umano; caratteristiche che, ad esempio, il teatro inteso in senso classico, come teatro di parola e di messa in scena, di assi che scricchiolano e di evidente "fiction", non possiede (diverso il caso, ad esempio, di alcune esperienze teatrali contemporanee, che puntano invece sull'immagine sincretica, cioè mischiata con musica e recitazione, che prova a porsi come vera e propria esperienza sensibile trasfigurata, come nel caso dei lavori della «Raffaello Sanzio Societas»).

Questa strana esperienza di un occhio che guarda la realtà come se non ci fosse un corpo concreto ad esperirla, che rende lo spettatore anonimo e quasi invisibile - non a caso il rapporto cinema/voyerismo verrà indagato da decine di registi, prima fra tutti Hitchcock - ha luogo nello spazio a metà strada tra un "tempio" e un "circo" che è la sala cinematografica. Il suo buio pare quasi favorire l'anonimato di chi guarda, sì che lo spettatore sembra catturato in quello che il critico francese Serge Daney definiva una sorta di "elitarismo popolare", che consente a chiunque di entrare in rapporto con qualsiasi cosa, anche in mezzo ad altra gente³. Catturato, tuttavia, ma non fino in fondo. Perché quella sullo schermo è una vita che non potrà mai appartenere al suo spettatore, che non potrà mai lasciarlo davvero "entrare".

Non è un caso, forse, che una delle prime riflessioni meta-cinematografiche riguardi proprio questo peculiare rapporto tra schermo, spettatore e realtà. Mi riferisco ad uno dei capolavori di Buster Keaton, *Sherlock Jr.* del 1924, di cui ad esempio René Clair scrisse che svolse per il cinema un ruolo «paragonabile a ciò che furono per il teatro i *Sei personaggi in cerca di autore* di Pirandello». In una celebre scena, il protagonista, che di mestiere fa il proiezionista e che è appena stato vittima di un raggio da parte del suo rivale in amore, si assopisce sconsolato nel bel mezzo di una proiezione, si sdoppia magicamente e la sua immagine onirica vede improvvisamente, al posto degli attori che interpretano il film, proprio la sua bella e il suo rivale. Inizia, cioè, a proiettare la propria storia in quella del film, fino a cambiarne i volti e le espressioni. Si avvicina sempre più allo schermo, mentre gli spettatori continuano tranquilli a guar-

³ Scrive Daney: «Ciò che è stato magnifico con il cinema è che un individuo (l'autore, l'attore) poteva comunicare con un altro individuo nell'anonimato collettivo della sala. Era elitario, certo, ma di un elitarismo popolare che funzionava per uno qualsiasi».

dare il "vero" film, e ad un tratto decide di «entrare nello schermo».

Assistiamo quindi al trauma di Buster Keaton che, come scrive il critico cinematografico Giorgio Cremonini, «si ritrova catapultato dentro il continuo cambiamento degli spazi imposto dal montaggio: un giardino, una strada, una tana di leoni, un deserto», in un crescendo sempre più vertiginoso e surreale. Successivamente, riesce anche ad assumere a suo modo un "ruolo" nella storia, quello di un detective che risolve un complicato caso di furto e salva la ragazza dai banditi. Alla fine del film, la stessa ragazza lo raggiunge nella sala di proiezione e lo sveglia, svelandogli con rimorso che ha scoperto l'inganno perpetrato ai suoi danni. Il protagonista, gettando sguardi furtivi allo schermo, imita i due "veri" attori, accarezza e infine bacia la ragazza. Poi però si ferma, perplesso: uno stacco di montaggio ha infatti mostrato i due attori del film sposati e circondati di bambini. Ecco lo scarto, l'impossibilità di «imitare fino in fondo» la vita sullo schermo. Bisogna fuoriuscirne, definitivamente, un po' per scelta, un po' per necessità. Lo sguardo dubbioso di Buster Keaton cattura meravigliosamente quest'enigma.

4

Torniamo ora alla sala, perché la seconda caratteristica cui accennavo riguarda esattamente il modo in cui si è organizzata la visione filmica all'interno della sala cinematografica, attraverso un peculiare rapporto tra dentro/fuori, luce/buio. Che succede quando ritorna il buio nella sala? Io credo che in fondo esista la necessità, per la rappresentazione cinematografica, di scomparire, di eclissarsi, altrimenti non funzionerebbe come tale, ma come qualcos'altro - e cioè come un'esperienza simbolica, cui siamo sempre in qualche modo esterni, che ci accoglie in quanto *appartenenti ad una medesima comunità di senso*, oppure come un'esperienza di simulacro, da cui non riusciamo ad uscire, che ci rinchiude all'interno di un rapporto "autistico" con la realtà. Questo perché è nello spazio reso vuoto dalla sua sparizione che ha luogo il momento decisivo dell'*esperienza cinematografica*.

La sala cinematografica, fin dagli albori della cinematografia intesa come arte della rappresentazione in movimento, somiglia in questo all'antico teatro delle ombre cinesi, che non a caso un attento cinefilo come Sergio Leone poneva in apertura del suo *C'era una volta in America*, trasponendolo in una fumeria d'oppio della New York anni '30. L'apparizione e la sparizione delle figure, in un'arte che risale forse in Cina ai primi secoli dopo Cristo, avveniva su un telo bianco semitraspa-

rente, dietro cui gli attori muovevano delle figure di carta che una potente luce bianca ingigantiva e rendeva animate.

Quando i fratelli Lumière trasformarono quelli che fino ad allora era stati dei semplici esperimenti scientifici in una nuova, dirompente, forma di spettacolo, e il 28 dicembre 1895, al Gran Café del Boulevard des Capucines di Parigi, presentarono il primo film della storia in una piccola saletta resa buia per l'occasione, l'impressione dei pochi presenti (paganti) fu enorme. Durante la proiezione di circa mezz'ora, che comprendeva *La sortie des usines Lumière* e *Le repas du bébé*, tutti affermarono di essersi ritrovati completamente immersi in quel miracolo di immagini in movimento, come catturati una sorta di esperienza totalizzante, quasi extra-corporea. Quando il buio piombò nuovamente nella sala, quando la sequenza animata di immagini sparì, si resero conto lentamente di quel che era successo e, con gli occhi ancora pieni di meraviglia, coprirono di applausi i due fratelli che se stavano nascosti nel fondo, dietro il loro Cinématographe. Pur senza voler seguire troppo il filo della suggestione, in quel breve lasso di tempo tra l'apparizione e la sparizione dell'immagine in movimento, quando l'occhio entusiasta della propria onnipotenza s'era trovato dinnanzi lo schermo bianco e la luce spenta, proprio in quel momento, per la prima volta, avveniva una nuova esperienza del reale, attraverso una finzione artificiale proiettata malamente su una parete.

Ovviamente quest'evento, dal carattere quasi mitico, momento aurorale della visione filmica, si trasformò in un breve volgere di anni nel più grande fenomeno di massa del nuovo secolo, con le sale cinematografiche che si moltiplicavano rapidamente tanto nelle grandi città quanto nei piccoli paesini (senza contare una prima fase, molto suggestiva, in cui il cinema era itinerante e si muoveva di piazza in piazza come uno spettacolo di marionette). La sala cinematografica divenne il luogo in cui si veniva trasportati *altrove*, e la sua potenza scenica metteva in secondo piano forme più tradizionali come il teatro o l'opera (sì che un grande "teatrante" come Orson Wells sosteneva che solo il cinema avesse un futuro, mentre il teatro era sostanzialmente morto). Tuttavia, sia che la rappresentazione cinematografica si posizionasse sulla scia dei Lumière (rappresentazione dinamica della nuova realtà industriale e dei suoi miti - treni, fabbriche, scenari urbani), sia che la si intendesse come faceva George Méliès (possibilità tecnica per nuovi *trucchi* sempre più complessi, commuoventi, surreali), ad un certo punto essa doveva necessariamente sparire, lasciar spazio al

buio della sala, permettere che il rito collettivo proseguisse all'esterno, fuori dallo schermo.

È interessante notare come, progressivamente, questo "spazio vuoto" verrà "occupato" da qualcosa'altro (i cinegiornali, la propaganda di guerra, la pubblicità), diventando preda del più grossolano indottrinamento ideologico così come della più sofisticata cooptazione all'interno società dei consumi. Rimandando di continuo il momento del "buio", della fuoriuscita dall'immagine, del ritrarsi del soggetto dalla fusione con la rappresentazione che ha davanti agli occhi, si trasforma di fatto la peculiarità dell'esperienza cui si faceva prima riferimento, si elidono le sue potenzialità. Elenchiamole:

a. il soggetto riesce a fuoriuscire dalla rappresentazione non per sua semplice iniziativa (cosa che potrebbe avvenire in qualsiasi momento), quanto piuttosto per una proprietà che è costitutiva di quella stessa rappresentazione: ovvero, per la sua necessaria sparizione nel buio della sala, che reinserisce nella realtà fatta di sedie che scricchiolano, voci che si alzano, luci che si accendono. È il mondo vero che giunge addosso dopo il mondo falso. L'autonomia del soggetto riemerge anch'essa con lo stropiccio degli occhi e col ritorno, imprevisto o fragoroso, alla parola.

b. la verità e la falsità si confondono, si inseguono e si mescolano, come in ogni rappresentazione riuscita, potremmo dire. Tuttavia, permane sempre quell'antica componente fatta di ombre che si allungano e di trucchi che si negano, attraverso cui si riesce a godere del falso come se fosse vero solo a patto di accettare la dimensione dell'*illusione*, come quando si segue un prestigiatore fare le sue "magie", che lasciano sbigottiti, pur sapendo bene che non si tratta di magia in senso assoluto (un bravo prestigiatore dichiara questa distinzione prima ancora di cominciare il suo numero). «È solo un trucco», afferma il protagonista dell'ultimo, osannato film di Paolo Sorrentino, e quella frase si pone forse, nel 2013, come un epitaffio del cinema tutto.

c. «Il cinema non cambia il mondo», ripetono da sempre i cineasti più impegnati, ed è verissimo. L'emancipazione che ci viene da questa *esperienza della rappresentazione* batte infatti altre strade: riguarda essenzialmente la possibilità di emanciparsi dalla rappresentazione stessa, di non soccombere ad alcun enigmaticità irrisolvibile, di non rifarsi ad nessun senso pre-esistente per comprendere ciò che esperiamo, riguadagnando il filo libero dell'interpretazione senza abolire il reale, senza renderlo un semplice riflesso autistico. Per questo l'emancipazione dalla rappresentazione si situa al suo *margin*e, nello spazio vuoto della sua

sparizione, e non certo nel nulla assordante della sua assenza.

Queste potenzialità, attraverso cui il cinema ha modificato in maniera significativa l'antropologia del Novecento, possono rivelarsi molto utili per comprendere ciò che il nostro seminario definisce le *anestesia del presente*. La sala cinematografica è infatti parzialmente implosa, sommersa dalla televisione e dai nuovi mezzi virtuali, sopravvivendo solo come appendice di un sistema di rappresentazioni (e di simulazioni) del reale che non termina mai, che rifugge dalla sua stessa sparizione come fosse la peste. Si tratta forse di un'ulteriore perdita dell'*aura* dell'opera d'arte, che dalla riproducibilità collettiva (il cinema) approda infine a quella privata e reiterabile all'infinito (lo schermo in ogni casa, o addirittura in ogni luogo - il tablet)? Oppure si tratta della progressiva "sterilizzazione" della rappresentazione, priva di qualsiasi rimando immaginifico ad un *altrove* che superi il muro di immagini perenni in cui siamo immersi? O è forse solo la realizzazione del sogno di qualche regista visionario (Fellini), il quale auspicava, in futuro non troppo lontano, che il film potesse essere proiettato direttamente nel cervello di ciascun spettatore?

5

Tuttavia, anche a dispetto di ciò che abbiamo appena detto, i film si continuano a vedere, su un piccolo schermo portatile così come sui giganteschi schermi 3D. Cosa è cambiato allora? Io credo che sia stato progressivamente soppresso quello "spazio" simbolico, fatto di assenza e di distanza, che rendeva l'esperienza della rappresentazione cinematografica potenzialmente liberatrice per lo spettatore. Il virtuale è per sua stessa natura un *wide space*, che per quanto abnorme rimanda sempre a qualcos'altro. Ha una caratteristica sottaciuta: non è mai vuoto, così come la televisione, che trasmette in eterno il suo segnale e la sua "offerta".

Vorrei a questo proposito presentarvi un ultimo brano, che permetterà di avviarci alla conclusione. È di Günther Anders, un autore che mi è già capitato di utilizzare in passato per la rivista, ed è tratto dal secondo volume de *L'uomo è antiquato*. Interrogandosi sulla natura peculiare del conformismo nella società di massa (dove mai «il dominio è stato esercitato con così buona coscienza»), Anders tratteggia attraverso un esempio illuminante il modo in cui il consumatore odierno fa "esperienza" dei prodotti che gli vengono offerti/comandati (giocando sull'ambiguità del verbo tedesco "geben/gebieten") dalla società capitalistica.

Noi veniamo conformati attraverso un processo il cui effetto ci resta impercettibile, del cui effetto insomma non ci accorgiamo. E non ce ne accorgiamo per il semplice fatto che esso è più di un singolo processo, ovvero di un processo che avevamo inteso come una singola misura repressiva. Piuttosto è il processo ininterrotto, in definitiva nient'altro che il *modus* di come si è trattati, quello di cui perennemente "facciamo l'esperienza" (cioè: da cui veniamo permanentemente impressionati). E proprio per questo non lo "sperimentiamo" (nel senso che non lo "appercepriamo"). *Poiché ciò di cui si "fa esperienza permanente"* (nel senso del venire impressionati) *non lo si "sperimenta"* (nel senso di appercepire). Le condizioni dell'esperienza non sono gli oggetti dell'esperienza. La pressione dell'oceano, di cui i pesci permanentemente "fanno esperienza" (cioè: da cui permanentemente vengono colpiti), essi non la "sperimentano" (nel senso che non la appercepiscono). Piuttosto questa pressione fa parte fin dall'inizio del loro meccanismo di movimento, anzi dell'intera struttura dei loro corpi. *Lo "schema di coercizione" è diventato la conditio sine qua non della loro vita di modo che, quando vengono issati a bordo dai pescatori, scoppiano. [...]* Lo stesso vale anche per certe condizioni artificiali prodotte dall'uomo. Nella nostra esistenza è calcolato il *modus* con cui veniamo trattati e a cui siamo sottoposti permanentemente. Pertanto, non ne "facciamo esperienza"; o al massimo, la facciamo solo quando esso viene meno provvisoriamente: infatti, *soltanto l'assenza rende visibile la presenza quotidiana*⁴.

L'*assenza momentanea* di cui parla Anders, che rende percepibile l'oceano di rappresentazioni di cui facciamo esperienza in maniera coattiva, rischia sempre più di farci scoppiare come i pesci abissali issati su una barca. È un'assenza cui ci stiamo completamente disabituando. Perché quelle rappresentazioni non ci mantengono più "fuori" di esse, magari lasciandoci con il desiderio frustrato di "entrare" nella vita sullo schermo, così distante eppure così vicina. Nel virtuale lo spettatore non sperimenta né l'anonimia (in senso positivo, come anonimia collettiva in situazione, non l'anonimia di chi, al riparo di uno schermo, può diventare chiunque e scrivere qualunque cosa) e neppure sperimenta il piccolo trauma dei "titoli di coda", ovvero dell'uscita forzata ma benefica dall'esperienza della visione, che permette di riguadagnare a fatica il reale attorno, qualunque esso sia. Certo, un film si può rivedere più volte, così come un libro si può riaprire, e al tempo stesso una pagina internet si può chiudere e un programma TV si può spegnere. Tuttavia, nei primi casi ci ritroveremo sempre allo stesso punto, nelle stesse identiche situazioni, mentre negli altri casi

⁴ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, vol. II, Bollati Boringhieri, Torino 2007, pp. 183-184.

tutto sarà diverso, nuove informazioni e nuovi spettacoli ci “re-immegeranno” (per riprendere la metafora di Anders) nella pressione continua delle rappresentazioni, senza assenza, senza distacco. Rappresentazioni che si presentano come trasparenti, più “vere del vero” e perciò sempre “inequivoche”, perché sussumono la realtà empirica e ce la ripresentano bastante a se stessa. Questo modo di esperienza – che, come dicevo all’inizio, potremmo considerare in un certo senso autistico – vorrei definirlo appunto *esperienza-simulacro*, poiché “simula” un’esperienza che, non trovando mai realmente lo spazio e il tempo della sua assenza, viene continuamente “rimandata” in avanti, e in molti casi non avviene mai. Almeno non “dentro” la rappresentazione stessa.

Concludo con un aneddoto: si dice che il gruppo dei surrealisti francesi, capitanato da André Breton, corrèsse letteralmente di cinema in cinema e di sala in sala, muovendosi freneticamente per Parigi alla ricerca di una visione cinematografica sempre nuova, mettendo insieme brandelli di pellicola spesso molto diversi tra loro (soprattutto Chaplin e Keaton, per tornare ai temi trattati prima); e, detto per inciso, questo modo *naïf* di approcciarsi al Cinema fu uno dei motivi della rottura col gruppo surrealista di un cineasta assoluto come Luis Buñuel. Tuttavia, quello che negli anni ‘20 era solo un vezzo avanguardistico, oggi è la situazione comune dell’utente di YouTube, che di “surrealista” ha ben poco.

Che conclusioni potremmo trarre da questo *excursus*, certamente parziale e incompleto? In cosa consiste la *liberazione* dello spettatore? Io credo che la rappresentazione filmica, attraverso l’esperienza co-essenziale della sala cinematografica, ci fa rivivere il reale, come dice Virginia Woolf, così come esso è (o potrebbe essere) in nostra assenza, ci mostra la vita «quando non abbiamo un ruolo in essa». È un’esperienza potenzialmente liberatrice, non soltanto per il suo valore estetico o per i «momenti di bellezza» che ci restituisce, ma perché insegna a muoversi *a margine* del reale, con il passo falsato della rappresentazione. Ci insegna cioè a ritrovare, nel tempo della sua sparizione, nel buio della sala che cede lentamente il posto alla luce, il rumore amico di un reale che osserviamo e giudichiamo con occhi diversi.

GIUGNO 2014



L'ambiguità della comunicazione virtuale.

Verso una dialettica della virtualità

NerioJamil Palumbo

Il testo riportato di seguito è l'intervento tenutosi il 10 giugno scorso all'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, nell'ambito dei seminari intitolati *Anestesia del presente* (9-11 giugno 2014).

1

In questo luogo pubblico ma non comune, in questa pubblica occasione – lontanissima dall'essere però un'occasione comune – vorrei partire da un'impressione comune, da un riconoscibilissimo ed immediato modo di sentire della nostra epoca. Per quanto la questione riguardante la virtualità e il nostro rapporto con essa – e con i nuovi mezzi di comunicazione – possa esser resa complessa e rielaborata sulla base di prospettive specialistiche di vario tipo (cosa che in parte avverrà anche nel corso di questo intervento, se pur con qualche provocatoria anomalia), rimane possibile l'identificazione di una *percezione media di essa*, ed è proprio da alcuni tratti di questa percezione che vorrei partire.

Esiste un'evidenza della virtualità. Heidegger l'avrebbe definita uno «stato interpretativo medio» della virtualità.

Fin da subito vorrei mettere in evidenza che, sospeso tra chi – molto fondatamente e legittimamente – considera il vecchio professore del Reich come *inservibile*, e chi invece si rivolge con acribia spesso stolidi, forse superflua, alle ultime e recondite pieghe del suo complesso discorso – convinto magari di trovarvi davvero il «senso dell'essere» o qualcosa del genere – io farò un uso del tutto irresponsabile ed a-filologico del suo grande scritto della giovinezza – *Essere e Tempo* – servendomi semplicemente di alcune delle sue intuizioni e di alcune sue sistemazioni concettuali per applicarle, sciolte dal loro contesto originario, all'oggetto di cui ci stiamo occupando.

Lo stato interpretativo medio, dunque. Quello che comunemente *si dice* attorno alla virtualità e ai suoi mezzi, quello che probabilmente la produzione fantascientifica – in costante sinergia con l'informatizzazione di molte operazioni fondamentali della nostra vita – ha prodotto e progressivamente arricchito.

Cosa dice questo stato interpretativo? La cosa che immediatamente sa riconoscere, e che infatti afferma senza dubbio alcuno, è che virtuale e reale non sono la stessa cosa: che *il virtuale è inequivocabilmente non reale*. Chiunque sa che parlare con

una persona dal vivo non è come parlarci al telefono, e a maggior ragione non è come chattarci.

Siamo dunque di fronte a un qualcosa che ha un *statuto di verità ridotto*. Non sono menzogne, non sono cose inesistenti, ma non sono neppure reali. Godono di una realtà e di una verità ridotta.

Accanto a ciò, però, non sono mancati negli ultimi anni tentativi di circonvolgere questo mistero in altri modi più elaborati, nei cosiddetti *Virtual studies* ... sociologi, antropologi, filosofi, semiologi, psicologi od anche solo studiosi di informatica e di *hacking* hanno fornito una serie di definizioni della virtualità, collezionare le quali potrebbe essere ad oggi, 2014, un lavoro davvero molto lungo. Nel mio piccolo vorrei fornire quindi la mia circonvoluzione, costruita intuitivamente sulla base di quello che ho potuto notare in molti anni di utilizzo e di riflessione su questi strumenti: la virtualità è un sistema iconico interattivo di rappresentazione del reale.

Conscio di non essere però completamente estraneo a quello che prima avevamo definito come «stato interpretativo medio» della virtualità, conscio che, anche rimanendo su Heidegger, nessun Esserci è in grado di sottrarsi del tutto a quel tipo di interpretazione – a quel tipo di *apertura del Ci*, per dirlo in heideggerese – vorrei fare una somma matematica delle due definizioni: sommando la mia e quella comune, otterremmo che la virtualità è un sistema iconico interattivo di rappresentazione del reale, inequivocabilmente non vero. E qui il primo problema.

Questo sistema, considerato in tutte le sue propaggini (in tutti i suoi rappresentanti, potremmo dire), richiede parte del nostro *tempo*. L'uomo deve dedicarsi alla virtualità, a quegli aspetti della sua vita che ha deciso di affidare a questo sistema iconico interattivo.

Modifichiamo il naturale fluire della nostra vita, sacrifichiamo la nostra attenzione, la nostra emotività e in ogni caso parti anche "minime" del nostro corpo (gli occhi e le dita) a questa dimensione altra, a questa velocità altra ... come se il corso di un fiume rallentasse improvvisamente, producendo quello che la scienza geologica ha definito come *deiezione*, un deposito di detriti dovuto al rallentamento di un corso d'acqua in un determinato punto.

La virtualità è così una deiezione della nostra esistenza e il nostro piccolo gioco architettonico delle

definizioni può concludersi con quest'ultima: la virtualità è un'inequivocabile deiezione. Una deiezione senza equivoco.

2

Ora, deiezione è un termine con una storia filosofica importante: così infatti Pietro Chiodi, nella sua rinomata versione di *Essere e tempo*, tradusse il *Verfallen* heideggeriano, quella condizione esistenziale in cui

l'Esserci è innanzitutto e per lo più *presso* il «mondo» di cui si prende cura. Questa immedesimazione in ... ha per lo più il carattere dello smarrimento nella pubblicità del Si¹.

Nella suggestiva descrizione heideggeriana, esisteva un vero e proprio modo di guardare e vivere il mondo (tecnicamente un'apertura dell'Esserci, *Erschlossenheit*), nel quale le dimensioni costitutive degli esseri umani (gli *esistenziali co-originari dell'Esserci*) – secondo Heidegger la comprensione, il discorso e la situazione emotiva – decadevano nelle loro forme inautentiche (o deiettive) – rispettivamente *la curiosità, la chiacchiera e l'equivoco*: forme in cui la «pubblicità del Si» (il modo in cui comunemente si dicono, si fanno e si pensano le cose) è unico ed inappellabile giudice della realtà e della verità delle cose stesse.

«*Ad oculos enim videre proprie pertinet*. Il vedere è proprio degli occhi». Una volta chiarito l'importante ruolo del vedere nel fenomeno del comprendere occidentale in generale, Heidegger descrive la curiosità, un vero e proprio modo di guardare il mondo in cui

l'Esserci cerca ciò che è lontano unicamente per portarselo vicino nel suo aspetto. L'Esserci è interessato solo all'aspetto del mondo; in questo modo di essere egli tende a liberarsi da se stesso quale essere-nel-mondo, a liberarsi dall'essere presso l'utilizzabile quotidiano più vicino. La curiosità, ormai liberata, non si prende cura di vedere per comprendere ciò che vede, per «essere-per» esso, ma si prende cura *sola-mente* di vedere. Essa cerca il nuovo esclusivamente come trampolino verso un altro nuovo. Ciò che preme a questo tipo di visione non è la comprensione o il rapporto genuino con la verità, ma unicamente la possibilità di abbandonarsi al mondo. La curiosità è perciò caratterizzata da una tipica *incapacità di soffermarsi* su ciò che si presenta. (...) In questa agitazione permanente la curiosità cerca di continuo la possibilità della *distrazione*. La curiosità non ha nulla a che fare con la considerazione dell'ente piena di meraviglia, col *thaumazein*, non la interessa lo stupore davanti a ciò che non si comprende, perché essa

cerca, sì, di sapere, ma unicamente per poter aver saputo².

Discorso tutto sommato simile, e similmente profetico, per quanto riguarda la forma deiettiva (o potremmo già dire virtuale?!) del discorso – o meglio della originaria, naturale discorsività del reale – ovvero la chiacchiera. In essa,

il discorso comunicato può essere in gran parte compreso anche senza che colui che ascolta arrivi ad essere in una comprensione originaria di ciò sopra cui il discorso discorre. Più che di comprendere l'ente di cui si discorre, ci si preoccupa di ascoltare ciò che il discorso dice come tale. Ciò che è compreso è il discorso, il sopra-che-cosa lo è solo approssimativamente e superficialmente. Si intendono le *medesime* cose, perché ciò che è detto è compreso da tutti nella *medesima* medietà³.

Ma le inquietanti analogie di questa descrizione heideggeriana ai modi di rapportarsi alla realtà generati dalla virtualità non sono finite:

poiché il discorso ha perso, o non ha mai raggiunto, il rapporto ontologico originario con l'ente di cui si discorre, ciò che esso comunica non è l'appropriazione originaria di questo ente, ma la *diffusione* e la *ripetizione* del discorso. Ciò-che-è-stato detto come tale si diffonde in cerchie sempre più larghe e ne trae autorità. Le cose stanno così perché così si dice. (...) L'infondatezza della chiacchiera non è un impedimento per la sua diffusione pubblica, bensì un fattore che la favorisce. La chiacchiera è la possibilità di comprendere tutto senza alcuna appropriazione preliminare della cosa da comprendere. La chiacchiera garantisce già in partenza dal pericolo di fallire in questa appropriazione. La chiacchiera, che è alla portata di tutti, non solo esime dal compito di una comprensione genuina, ma diffonde una comprensione indifferente, per la quale non esiste più nulla di inaccessibile⁴.

I corsivi sono tutti suoi. Heidegger sembra delineare in queste pagine un colossale inganno gnoseologico-metafisico. Eppure ogni inganno deve fondarsi su un equivoco, e la chiacchiera e la curiosità trovano proprio nell'equivoco, in un senso kantiano che lui forse non avrebbe approvato, la loro condizione di possibilità.

L'equivocità che caratterizza lo stato interpretativo pubblico accredita il parlare-prima e il presentimento curioso come l'autentica realtà, screditando l'esecuzione e l'azione come qualcosa di secondario e privo di interesse. La comprensione dell'Esserci fondata nel Si si *inganna* quindi costantemente quando si trat-

¹ M. Heidegger, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2010, p. 215.

² *Ibidem*, pp. 211-212.

³ *Ibidem*, pp. 206-207.

⁴ *Ibidem*, p. 207.

ta di progettare le proprie possibilità di essere genuine. Nell'equivoco, l'Esserci è sempre nel «Ci», cioè nell'apertura pubblica dell'essere-assieme, in cui la chiacchiera più diffusa e la curiosità più sfrenata creano l'«animazione» nella quale tutto accade quotidianamente in modo tale che in fondo non accade mai nulla. L'equivoco offre costantemente alla curiosità ciò che essa va cercando e dà alla chiacchiera l'illusione che tutto sia deciso da essa⁵.

L'equivoco è il cardine della deiezione, proprio perché consente ad essa ed alle altre due forme di cui essa si compone (chiacchiera e curiosità) di non essere percepite come inautentiche.

Da questo punto di vista, possiamo dunque essere tranquilli nel nostro dedicarci alle numerose chiacchiere e curiosità della deiezione virtuale: proprio perché sappiamo riconoscerla come priva d'equivoco, *inequivocabilmente non vera*, essa non rischia di apparirci come più reale di ciò che è e, probabilmente, giammai riuscirà ad assurgere – come era per l'originale deiezione heideggeriana – ad una condizione esistenziale e basilare dell'essere umano, ad una «determinazione esistenziale dell'Esserci stesso». In Heidegger, per rimanere un attimo ancora con lui,

inautentico e non autentico non debbono affatto essere intesi come «autenticamente non», quasi che, in questo modo di essere, L'Esserci perdesse il suo essere. L'inautenticità significa così poco qualcosa come un non-essere-più-nel-mondo che essa costituisce, al contrario, un modo eminente di essere-nel-mondo, (...). Il non-essere-se-stesso funge come una possibilità *positiva* (...). Questo *non-essere* deve essere inteso come il modo di essere più prossimo dell'Esserci, in cui esso si mantiene per lo più. (...) La deiezione è una determinazione esistenziale dell'Esserci stesso⁶.

Una precisazione che ci tornerà molto utile.

3

Eppure qualcosa sta cambiando – o meglio, probabilmente qualcosa ha compromesso fin dall'inizio la linearità rassicurante della nostra distinzione inequivocabile tra reale e virtuale.

Lungo il corso della mia collaborazione al gruppo di lavoro *Esperienza e rappresentazione*, ho provato ad insistere più volte e in vari modi sulla necessità di illuminare la natura più intima della virtualità grazie ad una sua ricostruzione storico-genealogica. Introducendo l'aggettivo "iconico" nella mia definizione, ho voluto sintetizzare la rilevanza che – a mio avviso – l'uso e l'elaborazione di

immagini di vario tipo hanno avuto nella genesi e nella storia di ciò che è oggi la virtualità.

La parte di storia del virtuale che riguarda le immagini e che ci riguarda molto da vicino, ho voluto provocare qualche volta in quelle sedi, è proprio la storia di quel *Libro di figure senza figure*, di quella «nuova iconografia, muta e prigioniera» con cui Adorno seppe sintetizzare l'*imago mundi* derivante dalla vittoria finale dell'Illuminismo, una vittoria *che era* allo stesso tempo l'avvento dell'industria culturale.

Si dovrebbe ritornare sempre e comunque sul funzionamento di quest'ultima poiché

il suo richiamarsi al proprio carattere commerciale, la sua professione di verità ridotta, è divenuta da tempo una scusa per sottrarsi alla responsabilità della menzogna⁷.

e così la nostra analisi – come fu per quella di Adorno ed Horkheimer nella appena citata *Dialettica dell'Illuminismo* – dovrebbe provare ad attenersi «alla pretesa insita oggettivamente nei prodotti, di essere creazioni estetiche e quindi verità rappresentata», cercando di cogliere i risvolti di questa «verità ridotta» della virtualità, e quindi la pericolosità di questa strutturale quanto furba deresponsabilizzazione.

Un'analisi storico-genealogica della virtualità, nella quale tenderemo a prenderla un po' sul serio ... proprio come fu per i due francofortesi, la prenderemo «più sul serio di quanto essa stessa non vorrebbe».

4

Come abbiamo accennato, la nostra serietà sarà *storica*, e nella sua storicità sarà quindi responsabile. In questo senso è bene precisare subito che tutta la nostra ricostruzione non sarà che un'ipotesi: intuitiva, particolare nella scelta dei suoi riferimenti e quindi perpetuamente rivedibile.

In linea con quanto detto riguardo alle immagini e al loro ruolo – in linea anche con quanto detto poc'anzi da Alessandro su quel particolare e delicato settore di immagini che è il *porno-graphein* – la nostra storia sarà una storia del *graphein*. Se la virtualità è infatti un sistema iconico interattivo, bisogna capire la natura intima delle modalità d'elaborazione di queste icone, di queste immagini, e allo stesso tempo provare a monitorare passo dopo passo le modalità d'interazione che gli esseri umani hanno avuto con esse. Se ci concederemo qualche acrobazia, fosse anche qualche acrobazia illecita, sarà invero in buona coscienza, dato che

⁵ *Ibidem*, pp. 213-214.

⁶ *Ibidem*, p. 215.

⁷ T. Adorno, M. Horkheimer, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1997, p. 8.

già da un bel po' sappiamo che le più incredibili acrobazie di pensiero non possono essere in realtà al passo con quelle fatte dai mille demoni di quel mondo che il pensiero prova a spiegarsi e vivere.

La virtualità è arte, ma l'arte (o almeno un certo modo di fruirne) è sempre stata virtualità *in nuce*.

«L'arte è magia liberata dalla menzogna di essere verità», leggiamo in *Minima Moralia*, una definizione che ci è vicina, che ci somiglia, in quanto è in grado di rendere splendidamente l'intrecciarsi dell'arte con la magia e con la conoscenza, quindi con la verità e la menzogna.

Così la nostra storia comincia con lo stravolgimento totale dei mezzi dell'arte figurativa avvenuto nell'ultimo secolo e mezzo, comincia con quella piccola ma grandiosa rivoluzione che si chiama fotografia, e soprattutto con quella grande ma pericolosissima rivoluzione che si chiama cinema.

Quando fu creato un meccanismo atto a far riprodurre un *sight* – una visione – ad una macchina, senza il bisogno di passare per il *fallibile disegno*, l'importante e antica parola *realismo* conobbe il suo tramonto e, allo stesso tempo, la sua nuova, strana, importantissima alba.

La parola *mimesis* indicava in Grecia l'imitazione, e l'imitazione fu subito collegata dalla sapienza greca alla finzione. Le danze corali imitavano, mimavano le falangi di guerra e i loro movimenti, ma c'era la danza e quindi non c'era davvero la guerra. Dalla celeberrima condanna platonica della *Repubblica* in poi, *mimesis* divenne l'atto, l'intento originario dell'artista, il quale doveva riprodurre la natura, la *physis* – *attraverso la natura, dia physeos* – creando prodotti che ne imitassero il funzionamento e che insinuassero però magicamente la bellezza tra le pieghe di questa riproduzione.

Tutta la storia dell'arte è in fondo un semplice avvicinarsi di approcci alla *mimesis*: tra questi, spicca da sempre quello *realistico*, in base al quale l'efficacia artistica di una produzione è direttamente proporzionale alla sua capacità di riprodurre la natura senza lacune ed imperfezioni.

Nella letteratura, nella scultura e nella pittura realistica abbiamo sognato per millenni l'avvento in qualche angolo del mondo delle mani divine, quelle capaci di quella seconda creazione – quella che gli indemoniati esteti tedeschi chiamavano *zweite Schöpfung* – in grado di dare una riproduzione della natura impossibile da distinguere dal suo oggetto ispiratore di provenienza: nel frattempo abbiamo inventato le proporzioni, la prospettiva, la lente di ingrandimento e quant'altro, nel tentativo di aiutare le mille umanissime mani di artisti nel loro difficile e appassionante compito *mimetico*. Queste mille mani del passato sono la preistoria artistica del virtuale, proprio e semplicemente

in quanto, come la virtualità e prima di essa, riproducevano il reale. La loro massima, potremmo dire parafrasando Hegel, era che tutto ciò che è reale è virtualizzabile.

A partire da ciò, possiamo riconoscere e ricostruire alcune fasi del progressivo potenziamento di questa volontà di realismo, partendo appunto da quelle grandi e connesse rivoluzioni tecnologiche che segnarono il passaggio dalla riproduzione realistica puramente umana al «naturalismo radicale» di quella macchinica: la fotografia e il cinema.

In questo viaggio, ci serviremo ovviamente di una guida d'eccezione.

La produzione degli anni '30 e '40 della Scuola di Francoforte è caratterizzata da una costante e per noi preziosissima attenzione alle linee d'evoluzione più tortuose e nascoste dell'arte contemporanea: Adorno sapeva osservare e maneggiare straordinariamente nella stessa pagina tutte le epoche dell'umano creare, da Omero a Walt Disney.

Nelle numerosissime pagine dedicate a questo tema, spicca un argomento un po' tortuoso ma molto importante, riguardante l'evolversi e il mutare dei meccanismi di narrazione a partire dall'introduzione di nuovi mezzi tecnici di riproduzione del reale, uno fra tutti – già "caro" al Benjamin dell'*Opera d'arte* – il montaggio cinematografico.

La possibilità del montaggio come atto creativo fu il motivo per il quale il parlare di naturalismo e di realismo – come se n'era parlato fino ad allora – non ebbe più un senso, il motivo per cui, ancora oggi, può esistere solo uno «*pseudorealismo*, che è lo stile dell'industria culturale».

Se il film, secondo le esigenze di Zola, si abbandonasse ciecamente alla rappresentazione della vita quotidiana, come – coi mezzi della fotografia mobile e della ripresa sonora – sarebbe certamente in grado di fare, ne risulterebbe un quadro insolito, estraneo alle abitudini visive del pubblico, diffuso e inarticolato verso l'esterno. Il naturalismo radicale che la tecnica cinematografica rende possibile, dissolverebbe alla superficie ogni contesto significativo ed entrerebbe in violento contrasto col realismo familiare. Il film trapasserebbe nella corrente associativa delle immagini, e la sua forma sarebbe solo la loro costruzione pura e immanente. Quando invece, in base a considerazioni commerciali, o anche in nome di un'intenzione oggettiva, seleziona le parole e i gesti in rapporto a un'idea destinata a conferir loro un senso, questo tentativo, forse inevitabile, entra in contraddizione altrettanto inevitabile con la premessa naturalistica. Nella letteratura naturalistica, la minor compattezza della riproduzione lasciava ancora un certo spazio alle intenzioni: ma la duplicazione della realtà, compatta e senza lacune, che è propria della tecnica cinematografica

ca, trasforma ogni intenzione – e fosse anche la verità – in menzogna. La parola, che deve imprimere nell'ascoltatore il carattere di chi parla o addirittura il significato del tutto, suona, rispetto alla fedeltà letterale dei fotogrammi, «innaturale»⁸.

Queste poche righe – solo la prima parte dell'impagabile aforisma 93 di *Minima Moralia*, scritto nel 1945 – ci illuminano sulla situazione storica da cui probabilmente partì la virtualità propriamente detta, ma allo stesso tempo ci testimoniano di un momento di sviluppo di essa in cui tutti i suoi problemi erano già non solo avvertibili, ma anche ampiamente delineabili. Uno fra tutti la trasformazione di «ogni intenzione – e fosse anche la verità – in menzogna».

La «duplicazione della realtà, compatta e senza lacune» è già quella della riproduzione video, quella che per noi è oggi ovvia, e che per Adorno era visibilmente un "salto" di importanza storica unica. Ma andiamo con calma. Dal '45 ad oggi, la compattezza delle riproduzioni ha fatto passi notevoli. Dalla riproduzione video passammo alla riproduzione video *live*, alla diretta audiovisiva ... dal cinema passammo alla televisione.

In questo stadio, l'industria tecnologica risolse molto rapidamente i paradossi davanti a cui fu messa dalle critiche sociali più intransigenti. Lo stesso Pasolini riconobbe in quell'imposizione generalizzata di immagini un meccanismo autoritario, nel quale il livello d'interazione del pubblico doveva limitarsi alla semplice fruizione passiva, o tutt'al più alla scelta tra alternative prestabilite.

Dalla diretta televisiva si passò dunque all'utilizzo delle linee telefoniche e il televoto generò nel grande pubblico l'illusione di poter interagire – e persino di contribuire alla creazione dei contenuti di cui avrebbe fruito.

Anche questo, però, uno "stratagemma" ampiamente prevedibile già al termine del secondo grande conflitto mondiale, e già insito, secondo Adorno, nei meccanismi stessi della cultura di massa.

L'industria culturale pretende ipocritamente di regolarsi sui consumatori e di fornire loro ciò che desiderano. Ma mentre si studia di respingere ogni idea di autonomia ed erige a giudici le sue vittime, la sua autarchia e sovranità effettiva – che essa cerca invano di nascondere – supera tutti gli eccessi dell'arte più «autonoma». L'industria culturale, anziché adattarsi alle reazioni dei clienti, le crea o le inventa. (...) «La musica ascolta per l'ascoltatore», e il film pratica sulla scala del *trust* l'odioso trucco degli adulti che, quando vogliono affibbiare qualcosa a un bambino, lo

stordiscono col linguaggio che vorrebbero che quello adoperasse, e gli presentano il regalo più discutibile con l'espressione di schioccante rapimento che intendono evocare in lui. L'industria culturale è modellata sulla regressione mimetica, sulla manipolazione degli istinti mimetici repressi: essa si serve del metodo di anticipare la propria imitazione da parte dello spettatore e di fare apparire come già esistente l'intesa che mira a creare. E ci riesce tanto meglio in quanto – in un sistema stabile – può effettivamente contare su quell'intesa: intesa che, perciò, non si tratta tanto di produrre, quanto di ripetere ritualmente. Il suo prodotto non è uno stimolo, ma un modello per reazioni e stimoli inesistenti⁹.

Regressione mimetica del vivaio umano. Falsa quanto tattica riverenza dell'unico adulto rimasto in vita, ovvero la grande macchina industriale delle immagini.

Questo è un punto delicato della nostra storia, perché in un certo senso essa smette di essere storia per diventare cronaca. Almeno un tentativo di cronaca.

L'industria culturale è mai come oggi un artista prepotente, autonomo e autarchico fino all'eccesso, un *artista autoritario* nascosto dietro una maschera di plasmabilità, di permeabilità, di affabile disponibilità alle interazioni e perfino alle personalizzazioni di ogni tipo.

Il suo segreto però, il segreto del suo autoritarismo ormai invisibile, è nel fatto che questa autorità non si applica davvero sulla selezione dei contenuti, delle immagini, quindi degli stimoli che fornisce – cosa che apparirebbe a chiunque come una censura diretta – ma si applica invece alle *modalità* di esposizione e quindi di ricezione di esse. Il problema *non è il cosa, ma il come* ... il mezzo *non è assolutamente neutrale*.

Non a caso, nella *Dialettica dell'Illuminismo* sarà tracciato un ardito e suggestivo parallelismo tra questo meccanismo e quello di sussunzione dei dati appercepiti da parte dell'intelletto nella (secondo il ragionamento dei francofortesi) autoritaria e logocentrica gnoseologia kantiana.

Kant ha anticipato intuitivamente ciò che è stato realizzato consapevolmente solo da Hollywood: le immagini sono censurate in anticipo, all'atto stesso della loro produzione, secondo i moduli dell'intelletto conforme al quale dovranno essere contemplate. La percezione, da cui il giudizio pubblico esce confermato, era già apprestata da esso prima ancora di sorgere¹⁰.

⁸ T. Adorno, *Minima moralia*, Einaudi, Torino 2005, pp. 166-167.

⁹ *Ibidem*, pp. 241-242.

¹⁰ T. Adorno, M. Horkheimer, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 90.

Come un gigantesco lo kantiano, l'industria culturale censura preventivamente tutto non censurando nulla, poiché imprime il suo marchio fondamentale sul *modo* di ricevere le immagini in generale più che sulle singole immagini. Allo stesso tempo, l'istinto mimetico viene represso perché viene reso innocuo tramite la ormai radicale uniformità delle sue modalità d'espressione. Mi piace, non mi piace, ti voto, non ti voto ... ti amo, non ti amo.

Dall'atto percettivo e mimetico preso singolarmente (ad esempio il singolo *feedback*, anche se autorevole, sulla singola immagine prodotta), l'industria delle immagini ne esce sistematicamente confermata. Dalla scelta della religione di riferimento a quella delle scarpe è tutto perfettamente equivalente.

Quando decidiamo di assorbire o non assorbire, di condividere o non condividere qualche contenuto specifico, il nostro giudizio sarà indifferente, perché ciò che conta è che, in un caso come nell'altro, il nostro modo di esprimerlo sarà perfettamente in linea con le intenzioni e le modalità di chi ce l'ha prodotto.

Quando e se la guardiamo, la grande maschera dell'artista autoritario ci sorriderà in ogni caso.

Il grande problema, da Adorno in poi, e da questo punto della nostra storia in poi, è però quello del progressivo perfezionamento ed arricchimento di questa maschera, perfezionamento che, ovviamente, è andato di pari passo e in perfetta sinergia con il perfezionamento della *mimesis* di cui ci stiamo occupando. Più la *mimesis* è fedele – più riesce a trasformare il suo montaggio, e quindi il suo ritmo, il suo *come* nel più normale e ovvio fluire delle immagini ... a trasformare il suo pseudo-realismo in canone di realismo – più ha gli strumenti per «anticipare la propria imitazione da parte dello spettatore», e così non importerà più *quale* immagine specifica egli sceglierà di imitare. L'istinto mimetico, una volta represso, può ubriacarsi ora dell'infinita varietà messaglieri a disposizione fino alla morte. La sua gabbia invisibile di fantasie indotte proteggerà il sistema da ogni anomalia.

Al nostro artista non interessa più di creare l'intesa, essa va piuttosto «ripetuta ritualmente» ... guarda un po', proprio come la chiacchiera cui abbiamo accennato all'inizio del nostro discorso.

A questo punto della nostra storia, mentre varchiamo le soglie di Internet e della virtualità vera e propria, devo chiedervi perdono per la leggerezza

con cui vi parlerò, per l'ambiguità con cui vi parlerò dell'ambiguità del virtuale.

Come ho avuto modo di scrivere ultimamente, non so quanto manchi ancora a che Matrix diventi un documento di denuncia, anche perché probabilmente allo stato attuale delle cose non m'interessa nemmeno più di tanto. Non so quanto manchi a che la lunga parabola del *graphein* che stiamo delineando trovi la sua fine, o meglio il suo *telos* (parola che indica allo stesso tempo la fine, la morte e la massima realizzazione di qualcosa). La stessa riproduzione artificiale di sensazioni fisiche sta facendo passi da gigante ... e quindi davvero non so quanto tempo ci separa ancora dal momento in cui, ri-parafasando Hegel, tutto ciò che è reale è virtuale.

Non ho alcun dubbio sul fatto che la *mimesis* dell'arte virtuale risulterà a un certo punto perfetta ma non mi interessa poiché, proseguendo nella lettura del già citato aforisma 93 di *Minima Moralia*, mi sono convinto del fatto che questa perfezione sarà tanto più illusoria e pericolosa quanto più risulterà tale agli occhi dei più. Anche e soprattutto perché, come abbiamo già letto, trasforma «ogni intenzione – e fosse anche la verità – in menzogna».

Mi sono convinto che «siamo in una trappola» perché

il conformismo è operato a priori dall'atto di significare in sé, indipendentemente dal significato concreto mentre, d'altra parte, solo lo sforzo di significare potrebbe scuotere il conformismo, la rispettosa ripetizione del fatto. (...) Che intenzione e realismo siano inconciliabili, e che la sintesi sia diventata menzogna, è implicito nel concetto di chiarezza o di univocità. Il concetto di univocità è equivoco, in quanto si riferisce contemporaneamente e simultaneamente all'organizzazione della cosa in se stessa e alla sua trasmissione al pubblico¹¹.

Il problema di questa maniacale ripetizione planetaria di schemi concettuali e di contenuti tramite la rete non è nella sua immoralità strutturale o nella sua inutilità per la rivoluzione proletaria o per il bene del genere umano. Qui non si fa del moralismo, né tanto meno del moralismo politico *démodé*.

L'attualissima lezione di Adorno è nel fatto che, in questo processo di progressiva linearizzazione e semplificazione dei contenuti al fine della loro trasmissione, i contenuti non restano intatti.

L'*intenzione* – che è in estrema sintesi il significato più genuino e più genuinamente umano di qualcosa – viene sacrificata nella sua esposizione ai ca-

¹¹ T. Adorno, *Minima moralia*, cit., p. 167.

noni di realismo (quindi di pseudorealismo!) che l'industria culturale (quindi l'industria virtuale) ha imposto a questa esposizione stessa. Questi canoni infatti, mentre sembrano riferirsi unicamente alla trasmissione al pubblico ed alle sue modalità ed esigenze, vanno ad operare anche e soprattutto nella «organizzazione della cosa in se stessa», mutilandola irreversibilmente della sua originalità, quindi della sua natura.

Ma questa ambiguità è tutt'altro che casuale. La chiarezza indica il punto di indifferenza di ragione obbiettiva e comunicazione¹².

Che è esattamente il punto in cui la presunta professione di verità ridotta dei prodotti virtuali, che volevamo indagare, diventa poco credibile ed estremamente pericolosa: la loro verità ridotta di oggi sarà probabilmente l'unico canone di verità domani, quindi bisogna stare attenti a quegli aspetti che, lasciati progressivamente indietro e abbandonati come non chiari e non fungibili, celano magari in sé la natura più intima di ciò che viene virtualizzato, natura che perciò non potrà mai comparire nella sua raffigurazione virtuale.

La formulazione chiara, la nettezza che, nelle quindici righe di un *link*, è in grado di fornirci le risposte ai nostri interrogativi di ogni tipo, non è veramente interessata a risponderci né all'integrità (che non è la fedeltà) di quello che sta trasmettendo.

La formulazione chiara indulge al consumo¹³.

E basta.

Un altro motivo per cui non mi interessa se riusciranno davvero a creare una *second life* perfettamente sostituibile alla vita vera (cosa che per altro con il dispositivo *Ingress* di Google giunge a una sua plausibilità), è che intanto è stato trovato un modo per invertire i termini della nostra questione. Attualmente, per continuare ancora nella nostra parafrasi hegeliana, tutto ciò che è virtuale è realizzabile.

Osservando il fenomeno dei *meme* mi sono reso conto che oggi siamo passati dalla *mimesis* alla *memesis*. Il problema non è più infatti quanto i *meme* siano fedeli e simili alle espressioni facciali umane, come era ad esempio per le *emoticons*, ma quanto queste riescano ad essere fedeli ai *meme*. I *meme* sono il discorso da «ripetere ritualmente» e l'enorme marasma della chiacchiera virtuale è il dispositivo finalizzato a questo scopo. Presto ciò che ha una provenienza virtuale sarà in-

distinguibile da ciò che non la ha, e, nel giro di qualche generazione, questo *equivoco* potrebbe assumere proporzioni per noi inimmaginabili. Incredibile... al termine della nostra parabola sembriamo proiettati verso un ritorno dell'*equivoco*, un ritorno che completerebbe la nostra deiezione virtuale realizzando il paradosso per cui, in un completo rovesciamento della nostra prospettiva di partenza, tutto ciò che è virtuale è reale.

5

La vera domanda è dunque questa, e con essa mi avvio a concludere ... quanta vita ha ancora davanti l'*inequivocabilità* della nostra distinzione tra reale e virtuale? Quanta importanza perde per il genere umano, anno dopo anno, questa distinzione?

Si è parlato della pornografia, un sistema che a mio avviso funziona già come un gigantesco sistema di *meme*: consulto in Internet l'archivio delle modalità di accoppiamento – dei *porno-meme* – ne scelgo una e provo a riprodurla nella mia vita nel modo più perfetto possibile. Se il mio approccio alla sessualità nasce in questo modo, perché ad esempio sono un bambino di sei anni che viene lasciato con un accesso ad Internet in mano nella totale solitudine per giornate intere, cosa sarà il mio primo bacio? Quanto potrà il mio piccolo partner dire che quel bacio non viene dalla virtualità? Sono davvero necessari solo due corpi affinché un bacio sia vero?

Io non ho davvero una risposta a tutte queste domande, come non ho davvero una soluzione a tutto ciò, e in questo posso tranquillamente riconoscere la mia notevole ambiguità nel narrarvi il mio punto di vista sull'ambiguità del virtuale. Solo, davvero non riesco a beararmi di letture ottimistiche di questo processo né d'altra parte a credere nell'oggettiva ed ineludibile necessità di esso, anche perché

i dominatori stessi non credono a nessuna necessità oggettiva, anche se danno talvolta questo nome alle loro macchinazioni. Essi si presentano come ingegneri della storia universale. Solo i dominati prendono come necessaria e intoccabile l'evoluzione che, ad ogni aumento decretato del loro tenore di vita, li rende di un grado più impotenti¹⁴.

GIUGNO 2014

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ T. Adorno, M. Horkheimer, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 45.

Da lavoratori a bloggers?

Benjamin, Lukács e il mito della Coscienza di Classe

Massimiliano Di Leva

Tutti cercano la felicità, nessuno eccettuato; per quanto siano diversi i mezzi che impiegano, tutti tendono a questo fine.... se gli uni vanno alla guerra, e gli altri non ci vanno, è per questo stesso desiderio, che agisce in entrambi ma accompagnato da vedute diverse. Ogni più piccolo moto della volontà tende a questo oggetto, questo è il motivo di tutte le azioni, di tutti, anche di quelli che si impiccano.
(Blaise Pascal)

Nella settima delle *Tesi di Filosofia della Storia*, Benjamin disegna chiaramente la linea di demarcazione tra storicismo e materialismo storico. Il punto di rottura è il concetto di *Einfühlung*. Un'analisi più approfondita di questo termine – spesso tradotto come “immedesimazione” – è essenziale per comprendere l'ottica in cui l'autore inserisce la propria critica dello storicismo. Benjamin afferma: «Non si potrebbe definire meglio il metodo con cui il materialismo storico ha rotto i ponti. È un processo di *immedesimazione* (*Einfühlung*)»¹. Ciò si attua con il «cacciarsi di mente tutto quello che egli [lo storico] sa del corso successivo della storia». Tale è il metodo dello storicista. La connotazione del termine risulta chiara nella frase successiva in cui Benjamin stabilisce che l'origine di questo processo è «l'indolenza del cuore (*die Trägheit des Herzens*), *acedia*»². Il termine greco ἀκηδία descrive uno stato di apatia o torpore, noncuranza o disinteresse nei confronti del mondo. Nella tradizione scolastica, il termine *acedia* viene riferito allo stato di malinconia o incapacità di lavorare o pregare che colpisce la vita contemplativa. Appare evidente che alla base del concetto di *Einfühlung*, dal punto di vista benjaminiano, vi sia una mancanza di *pathos* (nell'accezione greca di emozione vitale). L'intero processo rappresenta un esercizio puramente speculativo, relegato nello spazio della mera contemplatività. Dall'altro lato, la «genuina immagine storica» (*des echten historischen Bildes*) ricercata dal materialista storico è puro *pathos*, esplosione improvvisa che «balena fuggevolmente» (*das flüchtig aufblitzt*). È colma di densa individualità ed emozione intima. Tale interpretazione appare corroborata dal passaggio in cui Benjamin prende l'esperienza poetica di Flaubert come esempio di quella pe-

culiare forma di tristezza da cui si origina l'*acedia*. Benjamin riprende una frase in francese: «*Peu de gens devineront combien il a fallu être triste pour ressusciter Carthage*»³ [Poche persone immagineranno quanto è stato necessario essere tristi per resuscitare Cartagine]. Il riferimento risulta abbastanza criptico. Cosa mette in connessione la resuscitata tristezza flaubertiana alla base dell'allegoria poetica con l'indolenza medievale considerata progenitrice dell'ignavia? La citazione è presa da una lettera che Flaubert scrive a Ernest Feydeau (Croisset, 29-30 novembre 1859). Leggendola nel contesto, si può forse intendere cosa Benjamin avesse in mente: «*Quand on lira Salammbô, on ne pensera pas, j'espère [il corsivo è mio], à l'auteur ! Peu de gens devineront combien il a fallu être triste pour ressusciter Carthage!*» [Quando si leggerà Salammbô, spero che nessuno pensi all'autore! Poche persone immagineranno quanto è stato necessario essere tristi per resuscitare Cartagine]. Flaubert dichiara il proprio desiderio di sopprimere ogni forma di emozione personale e la volontà di raggiungere la pura idea universale che contenga ogni individualità. Egli mostra «come i passi compiuti per distanziarsi dal sentimento personalizzato lo abbiano condotto lontano dalla “tristezza” e verso il deserto» che è il luogo flaubertiano privilegiato del vuoto e della morte, origine dislocata del paradiso perduto⁴. *Einfühlung* s'identifica con questa vacuità, la completa assenza di emozione. Per gli storicisti, è l'apatia immedesimazione con il freddo istinto dominatore dei vincitori, con l'universale indifferenza delle leggi di natura. Il materialista storico “distanzia” (*abrücken*) se stesso dal processo della tradizione (*das Prozeß der Überlieferung*), dalla consolidazione del passato come eterno presente dei vincitori. Egli si pone al fianco di coloro «che giacciono prostrati» e contempla la falsificazione dell'ordine naturale con orrore. Il materialista storico non è un osservatore distaccato (*ein distanzierter Betrachter*) nel senso di freddo spettatore. Ciò lo porterebbe al vuoto flaubertiano. Egli sente l'orrore del dominio. Non è un apatico commentatore pronto a saltare sul carro del vincitore. Benjamin si oppone qui ad ogni tipo

¹ W. Benjamin, *Theses on the Philosophy of History*, in *Illuminations*, Schocken Books, New York 1968, p. 256.

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*.

⁴ B. Schlossman, *The Orient of Style: Modernist Allegories of Conversion*, Duke University Press, Durham 1991, p. 117.

di contemplatività, la classe di intellettuali indolenti, gli «uomini della mente» contro cui egli argomenta in *L'autore come produttore*. Egli contrappone alla loro intorpidita tristezza la "felicità" che è presentata come orientamento per «l'ordine del profano» nel *Frammento teologico-politico*⁵. Il «telos della dinamica storica» è qui rappresentato dalla venuta del Regno messianico. In questa dialettica di opposizioni Identico/Dinamico, Vita contemplativa/Ordine del Profano, in ultima analisi Teoria/Praxis, la venuta del Regno è annunciata dalla lotta di classe.

Nella IV delle *Tesi sulla Filosofia della Storia*, Benjamin afferma:

«La lotta di classe [...] è una lotta per le cose crude e materiali senza le quali non posso esistere quelle raffinate e spirituali»⁶.

Tale affermazione sembra andare contro uno dei concetti fondamentali della teoria marxista di classe, ovvero quello di *Klassenbewusstsein*, ovvero coscienza di classe. Cercherò di dimostrare come la questione posta da Benjamin rappresenti il nucleo essenziale del tema, vale a dire come il mito di coscienza di classe abbia distorto l'intera teoria.

Cos'è la coscienza di classe? Secondo la vulgata marxista, due furono le ragioni per cui agli albori della rivoluzione industriale il proletariato fu facilmente espropriabile: da un lato, i paleoproletari mantennero la stessa coscienza dei loro padri (agricoltori e artigiani); dall'altro, non avevano mai avuto la possibilità di esperire l'unione sindacale. In una parola, non avevano ancora raggiunto la propria coscienza di classe.

Secondo Lukács, uno degli elementi essenziali della coscienza di classe è l'oggettività, o negazione della soggettività dell'individuo all'interno del gruppo e di quella del gruppo stesso. Il concetto classico di coscienza – legato all'esperienza individuale – non ha nulla a che vedere con la coscienza di classe. Come egli scrive in *Storia e coscienza di classe* (1920): «La coscienza di classe non è la coscienza di singoli proletari oppure la coscienza (intesa in termini di psicologia di massa) della loro totalità, ma il *sensu divenuto cosciente della situazione storica della classe* (*der bewußt gewordene Sinn der geschichtlichen Lage der Klasse*)»⁷. Questo significa chiaramente che non vi è un soggetto reale della coscienza di classe. Quindi, chi detiene questa coscienza se non il singolo proletario o il proletariato come

tutto? La risposta è nella critica che Lukács muove allo storicismo. Nel rifiuto delle leggi naturali come forze predeterminate che guidano la Storia, egli afferma l'indipendenza di quest'ultima come soggetto indipendente. Quel "senso" è effettivamente incarnato dallo spirito della Storia che guida gli uomini ad agire in una specifica situazione come «*se* (i proletari) *fossero stati in grado di cogliere pienamente* questa situazione e gli interessi da essa emergenti, sia in rapporto all'agire immediato, sia in rapporto alla struttura – conforme a questi interessi – dell'intera società»⁸. Le azioni umane sembrano così essere guidate da forze che sono allo stesso tempo strettamente legate alle esistenze individuali e da esse indipendenti. L'uomo appare come un attore cieco in un'opera scritta da un autore chiamato a sostituire la Natura, ma che condivide con questa la medesima astrattezza. Lukács sottolinea, inoltre, la dimensione inconscia della coscienza di classe, affermando che essa è «allo stesso tempo un'*in-consapevolezza* (*Unbewußtheit*) classicamente determinata rispetto alla propria situazione economica storico-sociale»⁹. L'individuo è essenzialmente inconsapevole della propria condizione, ma ha una inconsapevole coscienza di questa.

Il problema è, a questo punto, capire per quale motivo il proletariato si organizzi e muova all'azione. Lukács afferma che è dall'interna contraddizione dialettica della coscienza borghese che la classe operaia esce dalla pura negatività e «riceve una propria figura storica cosciente ed attiva»¹⁰. Da quel momento tutto sembra mutare. Partendo da un confusamente identificato momento in cui «la teoria e la praxis del proletariato hanno elevato sino alla coscienza sociale questo principio inconsapevolmente rivoluzionario dello sviluppo capitalistico»¹¹, il proletariato cessa di essere un soggetto cieco e prende coscienza delle proprie azioni. Ma come accade tutto ciò? Il proletariato continua a non giocare alcun ruolo attivo. È forzato dalla «necessità storica (*geschichtlich Notwendige*)» ad agire. Se andiamo ad investigare il presunto percorso autoconoscitivo del proletariato che Lukács analizza nel saggio su *Reificazione e coscienza del proletariato*¹², il percorso da lui descritto appare non privo di contraddizioni. Atto di nascita della coscienza del proletariato è la presa consapevole da parte di

⁸ *Ibidem*, p.66.

⁹ *Ibidem*, p.67.

¹⁰ *Ibidem*, p. 85.

¹¹ *Ibidem*.

¹² G. Lukács, *La reificazione e la coscienza del proletariato*, in *Storia e Coscienza di Classe*, cit.

⁵ W. Benjamin, *Theologico-Political Fragment*, in *Reflections*, Schocken Press, New York 1986, pp. 312-313.

⁶ W. Benjamin, *Theses on the Philosophy of History*, cit., p. 254.

⁷ G. Lukács, *Coscienza di classe*, in *Storia e Coscienza di Classe*, Mondadori, Milano 1973, p.96.

questo del problema del tempo-lavoro. Come appena sottolineato, esso come soggetto-oggetto della Storia è «sospinto (*hinaustreiben*)»¹³ da una necessità deterministica. L'autore è molto chiaro a riguardo. Il proletario gioca un ruolo di per se stesso irrilevante in questa partita¹⁴. Egli è semplicemente il punto di forza che la Storia utilizza per far leva e scardinare la struttura sociale. Messo dinanzi all'annientamento della propria umanità in nome del mercato di scambio, egli dovrebbe prendere coscienza di se stesso come merce. È, tuttavia, difficile comprendere le dinamiche di questa improvvisa illuminazione. Perché il proletario, infatti, si possa percepire come merce è necessario che prenda coscienza innanzitutto della complessa architettura nella quale la società capitalistica ha fissato i rapporti di forza tra le parti. Non è qualcosa che può avvenire per una pura necessità endogena della concatenazione storica o della logica del capitale. In tali condizioni, quello che il proletario può effettivamente percepire è lo sfruttamento della sua persona fisica dovuto a condizioni di lavoro massacranti o eventualmente il proprio essere oggetto che vende se stesso. È questo sufficiente per parlare di autocoscienza? Inoltre, per percepirsi come oggetto è necessario che egli in primo luogo concepisca la dialettica soggetto-oggetto, struttura intellettuale che non può essere semplicemente intuita come la dialettica io-altro alla base della coscienza del Sé. Ma mettiamo l'ipotesi che l'educatore qui intervenga¹⁵ e ponga il proletario dinanzi alla sua condizione di oggetto nelle mani del capitalista. Questo già di per sé contraddice il principio della necessità storica e dell'immediatezza dell'autocoscienza, in quanto attraverso l'intervento esterno vi è una coscienza indotta e non autoriflessiva. Ma ancora più importante, è sufficiente questo intervento esterno per suscitare la comprensione profonda del fenomeno della reificazione che tante implicazioni intellettuali possiede? La risposta è no e lo stesso Lukács ne è consapevole, infatti, nel testo afferma che la classe operaia «si sente annientata nell'estraneazione, vede in essa la sua impotenza». La molla che fa uscire effettivamente il proletario dalla propria inconsapevolezza è la frustrazione, che esso vive nei confronti di un potere che lo schiaccia inesorabilmente e lo consuma fi-

sicamente. Ecco perché non può che degenerare in violenza. Quella che si vuole fa passare per autocoscienza non è altro che desiderio di riscossa da una prostrazione fisica, incisa nella carne. E cosa accadrebbe se l'operaio accettasse la propria condizione di merce pur di garantirsi la sussistenza? Il rifiuto del sistema può nascere solo dalla consapevolezza ideale della soggettività. L'operaio lotta per condizioni lavorative migliori, non per lo scopo ultimo indicato già da Marx quale fine della lotta di classe, ovvero l'abolizione del sistema salariale¹⁶. Egli non mette in discussione l'assetto sistemico capitalistico. Questo sembra essere confermato dalle modalità in cui le rivoluzioni si sono dispiegate. In nessun paese industrializzato, si è avuta una reale rivoluzione proletaria. Se si prendono in considerazione i moti rivoluzionari nei paesi industrializzati europei nei primi decenni del XIX secolo, leggiamo una dinamica ben diversa. Con la Rivoluzione di Luglio (1830) da cui poi la furia rivoluzionaria si propaga in Inghilterra e in vari altri paesi europei, assistiamo all'opposizione violenta della borghesia cittadina al tentativo restauratore da parte della monarchia. Nel 1848 saranno gli studenti, figli della borghesia parigina, ad innescare la rivolta. In tutti questi moti, il popolo o il proletariato è sempre e semplicemente trascinato da una furia che scaturisce altrove e che per frustrazione risuona empaticamente nella sua furia. La rivoluzione che dovrebbe essere l'esito ultimo ed inevitabile del processo di autocoscienza non avviene nei paesi industrializzati dove la lotta di classe (mediata dalle forme sindacali) diventa lotta per migliorare la condizione individuale del soggetto-merce e non per abbattere tale condizione. La rivoluzione proletaria, invece, si attua in quei paesi in cui il popolo vive una condizione personale ancora più disumana dell'operaio dei paesi industrializzati ed è spinto per fame o oppressione politica a ribellarsi. La stessa rivolta dei tessitori della Slesia, che tanto aveva colpito Marx e che Lukács richiama nel suo saggio viene provocata da un taglio improvviso dei salari da parte del costruttore Zwanziger nella intera regione, aggravato da una serie di pessimi raccolti¹⁷. Il proletariato sembra non essere disposto a rovesciare il sistema in cui la sua soggettività "riscoperta" è schiacciata. Ciò che sembra interessargli è mitigare quella condizione con un bilanciamento di tipo economico o delle condizioni lavorative. Siamo ben lontani dal fine ultimo che Marx sognava.

¹³ *Ibidem*, p. 217.

¹⁴ «Il proletario [...] si presenta come puro e semplice oggetto dell'accadere storico (*Es erscheint vorerst als reines und bloßes Objekt des gesellschaftlichen Geschehens*)», *Ibidem*, p.218.

¹⁵ È lo stesso Lukács alla fine del saggio a sostenere l'importanza dell'educazione in questo processo. Cfr. *Ibidem*, p.274.

¹⁶ K. Marx, *Salario, prezzo e profitto*. Editori Riuniti, Roma 2006.

¹⁷ *Silesian Weavers' Uprisings*, in *The Great Soviet Encyclopedia*, 1979.

Quello che appare preponderante è la prostrazione del singolo che lotta per la sopravvivenza dinanzi ad una struttura di potere che lo sovrasta.

Proseguendo nel testo, dopo il momento epifanico della presa di coscienza, si assiste secondo Lukács alla genesi del proletariato come classe. Nell'analisi di tale passaggio, è come se l'autore percepisse quello scollamento fondamentale tra individuo e totalità; sottolinea, infatti, che per il proletariato «il senso di classe [...] consiste nella *soppressione dell'isolamento* (*Aufhebung der Vereinzelung*) che così si realizza nella presa di coscienza del carattere sociale dell'uomo»¹⁸. Ma uscire dall'isolamento e riconoscere un gruppo di appartenenza non indica necessariamente una presa di coscienza del proprio essere in quanto gruppo, ma il riconoscere piuttosto negli altri membri del gruppo un mezzo per l'ottenimento di un vantaggio personale e paradossalmente trasformare l'altro in oggetto funzionale. Questo conflitto tra interessi particolari (immediati) e interesse di classe (mediato) è ammesso e rapidamente liquidato da Lukács con un troppo sbrigativo «è ovvio che in questo caso l'immediatezza debba essere abbandonata»¹⁹. Ma come? L'immediatezza delle necessità individuali può essere abbandonata nel momento in cui essa venga pienamente appagata e non sublimata come egli sembrerebbe intendere. Il richiamo a ciò che di "umano" si è perduto nel processo di reificazione è costante nel testo, ma quello che in esso s'intende per "umano" appare più come una pura categoria intellettuale svuotata di ogni principio di realtà. È il concetto dell'umano che l'intellettuale ha sviluppato nella propria teoria: un "umano" da laboratorio, costruito in provetta. Ancora una volta, sembra che persino l'intellettuale che si pone al fianco dei lavoratori pecchi di quell'apatia che Benjamin rimproverava allo storicismo. Lukács sembra gettare un occhio distratto sulle contraddizioni che la teoria instaura con la realtà senza risolverle. Sembra quasi che il materialista storico, una volta scoperta l'artificialità delle leggi storiche, non si preoccupi più di piegare la storia alla propria idea. Paradossalmente quello che manca nel saggio sulla reificazione è proprio l'uomo con il suo carico esistenziale e le sue necessità quotidiane. La pragmaticità alla quale Lukács ambisce è quella che trasforma in realtà la sua idea, come uno scienziato che dopo aver elaborato un'ipotesi cerca di dimostrarla attraverso esperimenti di laboratorio.

¹⁸ G. Lukács, *La reificazione e la coscienza del proletariato*, cit., p.226.

¹⁹ *Ibidem*, p. 228.

Il proletario nella sua realtà sparisce ed è sostituito da un prototipo ideale, a sua volta, disciolto nella generalità del gruppo. Nel processo descritto, egli assurge nel trionfo delle contraddizioni sottolineate ad una dimensione nuova astrattamente intellettualizzata. Nel saggio sulla coscienza di classe dopo aver introdotto il punto di svelamento della stessa, Lukács modifica il proprio approccio al proletariato e introduce nuove categorie per descrivere la sua comprensione della lotta di classe e tutte queste categorie sono categorie intellettuali. Se in un primo momento la violenza era la tattica della lotta di classe, dopo la trasformazione, la «verità» diventa «l'arma che porta alla vittoria»²⁰. Il proletariato è improvvisamente chiamato ad una dinamica attività di discernimento per «una giusta comprensione dell'essenza della società (*in das Wesen der Gesellschaft*)»²¹. Senza spiegare come la dimensione intellettuale del singolo proletario possa essere conquistata, Lukács – che rifiuta la dimensione psicologica della coscienza di classe – identifica la maturità ideologica (*ideologische Reife*) della classe come l'unica possibilità di una rivoluzione reale²².

Ci sono forti contraddizioni in questa concezione della coscienza di classe. In primo luogo, come è possibile per il proletariato raggiungere questa maturità ideologica? Chi ha il compito di portare i proletari a comprendere la natura della società e la rilevanza della loro presenza in essa? Inoltre, come Theodor Geiger ha rilevato, come può una coscienza non psicologica aspirare ad un obiettivo²³?

È ormai abbastanza evidente che queste contraddizioni riflettano uno scarto essenziale all'interno del marxismo tra classe operaia e intellettuali. Lukács ha creato il concetto di coscienza di classe ed ha dovuto spiegare come fosse possibile per le classi che non potevano raggiungere una consapevolezza di tipo intellettuale muovere verso la rivoluzione. Era necessario inserire questo fenomeno nel quadro del materialismo storico. A tale scopo, egli utilizza un termine talmente pregnante di significati e connesso con le radici stesse dell'individualismo che sarebbe stato impossibile non cadere in contraddizione. Il punto epifanico è confuso, imprecisato, carico di conseguenze contraddittorie. È questo il punto in cui non solo universale e particolare si incontrano, ma anche Storia e Natura.

²⁰ G. Lukács, *Storia e Coscienza di Classe*, cit., p.89.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*, p. 91.

²³ Cfr. T. Geiger, *Interesse di classe e coscienza di classe*, in *Saggi sulla società industriale*, UTET, Torino 1970.

Quel punto è in realtà l'istinto di sopravvivenza. La ragione fondamentale per cui il proletariato è spinto alla rivoluzione è il bisogno. Il proletario non lotta per la giustizia dell'ideale come fa l'intellettuale, bensì contro l'ingiustizia della fame. Per il lavoratore, non esiste alcuna opposizione tra l'interesse immediato e lo scopo ultimo della lotta. Questo è una pura intellettualizzazione alla quale il lavoratore può difficilmente arrivare a meno di una indottrinazione forzata che ha poco a che vedere con la coscienza e la maturità ideologica.

Tutto ciò che ha a che fare con la Struttura muove secondo l'istinto di sopravvivenza, mentre gli ideali sono relegati nel dominio della Sovrastruttura. Questo principio non appartiene esclusivamente al proletariato. Alla base dei movimenti borghesi, si può riconoscere un istinto di dominio che è la modalità secondo la quale l'istinto di sopravvivenza si attua all'interno delle classi superiori. Con quello di sopravvivenza vorrei individuare così un concetto più ampio. Tale sopravvivenza non è la semplice lotta per evitare l'annientamento fisico. È, piuttosto, il conflitto costante per preservare ciò che ogni individuo riconosce alla base della propria sussistenza. Questi fondamentali sono cibo per il paleoproletario, dominio per il borghese, una quantità minima di mezzi elettronici per il lavoratore/consumatore contemporaneo. Nella maggior parte dei casi, la Storia e il sistema economico capitalistico provvedono alla costante ridefinizione del concetto di sopravvivenza.

Qualunque lotta di classe (tra classi e all'interno della stessa classe) è una lotta per la sopravvivenza. Non c'è coscienza, non c'è consapevolezza, né maturità ideologica.

In ultim'analisi la ragione profonda per cui il concetto di coscienza di classe non funziona è perché il concetto stesso di classe non funziona.

Cosa è la Classe? Secondo Lenin: «Le classi sono larghi gruppi di individui che differiscono gli uni dagli altri in virtù del posto che occupano in un sistema di produzione sociale storicamente determinato, in virtù delle loro relazioni (nella maggior parte dei casi, fisse e stabilite per legge) con i mezzi di produzione, in virtù del proprio ruolo nell'organizzazione sociale del lavoro e, di conseguenza, in virtù della dimensione della condivisione di ricchezza sociale di cui essi dispongono e le modalità di acquisizione di quest'ultima»²⁴.

Tutto ciò si riassume in una definizione essenziale: 'classe' è quel gruppo di individui che condivi-

dono interessi comuni e comuni relazioni al lavoro e ai mezzi di produzione.

Quando Lionel Robbins nel suo *Saggio sulla Natura e il Significato della Scienza Economica* (1932, 2nd ed. 1935) ridefinisce il concetto di Economia come disciplina che studia «il comportamento umano come relazione tra fini e mezzi scarsi che possono essere usati in maniera alternativa»²⁵, non sta solo eliminando la lotta di classe dagli studi economici, egli sta bensì cancellando la rilevanza dell'individuo nel processo economico, che è esattamente cosa avviene nella teoria della coscienza di classe, dissolvendo l'individuo nella totalità della classe. Questa totalità non avrebbe potuto incorporare tutte le singole individualità se non attraverso una imprudente universalizzazione. Il concetto di classe è un paradigma vuoto che non considera la diversificazione degli interessi all'interno della stessa classe.

Adorno nelle sue *Riflessioni sulla Teoria della Classe* presenta la classe borghese come prototipo di tutte le classi, la cui unità è «uno strumento per proteggere il privilegio del settore dominante sui suoi sostenitori nascondendolo»²⁶. Vi è una essenziale non-unità della classe borghese che sottolinea «la sua non meno reale unità». La non-unità è collegata all'ineguaglianza di interessi all'interno della classe dei proprietari che per preservarsi tempera il conflitto interno costruendo l'idea di unità. Per la classe borghese, sembra essere più appropriato, quindi, parlare di una coscienza di classe costruita *ad hoc*. È la coscienza edificata sull'istinto di sopravvivenza che ho precedentemente menzionato.

Non è questo il caso della classe operaia che non è mai uscita dalla propria non-unità. Il concetto di una classe proletaria unita non considera che all'interno della classe lavoratrice vi è almeno una distinzione essenziale tra "classe operaia" impiegata e "classe operaia" disoccupata che produce una lotta interna legata agli interessi differenti all'interno dello stesso gruppo che rompe la sua unità. Questa non-unità non può raggiungere alcuna coscienza di classe perché è intrappolata in una lotta per le necessità materiali senza le quali nessuna attività superiore e spirituale è possibile.

La storia recente dei sindacati offre un esempio di ciò che sto cercando di dimostrare. Questi hanno svolto una funzione effettiva finché la società oc-

²⁵ L. Robbins, *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*, London 1932, p.16.

²⁶ T. W. Adorno, *Can One Live After Auschwitz?: A Philosophical Reader*, University Press, Stanford 2003, p.98.

²⁴ V. I. Lenin, *A Great Beginning*, in *Collected Works*, Vol. 29, Progress Publishers, Moscow 1965, p 421.

cidentale è stata in grado di provvedere alle classi più basse l'illusione del benessere, mantenendo un tasso di disoccupazione sufficientemente basso da evitare qualsiasi lotta significativa all'interno della classe lavoratrice tra quelle che possiamo chiamare le sue "sottoclassi" o "microclassi". L'ondata di neoliberismo inaugurato da Thatcherismo e Reaganomics e la crisi iniziata nel 2007 con la crisi dei *subprime* hanno messo sindacati e movimenti operai in ginocchio. L'ultimo passo di questo lungo processo è l'attacco sferrato dai colossi finanziari americani agli impianti socialisti delle Costituzioni europee impensabile fino a trent'anni fa. In una ricerca pubblicata nel 2013, la J P Morgan attacca i sistemi europei e la loro «protezione costituzionale dei diritti dei lavoratori»²⁷. La crisi ha dissolto le classi e condotto la lotta ad una nuova e più dura configurazione.

«La lotta di classe [...] è una lotta per le cose crude e materiali senza le quali non posso esistere quelle raffinate e spirituali». Benjamin cerca di liberare così la teoria marxista da ogni forma di sovra-intellettualizzazione, da ogni forma di universalizzazione che egli riconosce come base della contemplativa *acedia*. Non ci sono ideali finché non si provvede alla sopravvivenza essenziale dell'individuo. La sopravvivenza è primo motore immobile del cambiamento storico. Egli vuole dare una possibilità alle masse. Egli riconosce l'ambiguità di questo concetto che è un altro sottoprodotto del processo marxista di universalizzazione che taglia l'individuale dall'ideale. Benjamin si spoglia della presunta onniscienza dell'intellettuale e si colloca al fianco dell'uomo comune. Egli siede nel mezzo della folla e non al di sopra di essa, come è consuetudine per molti teorici. Per lui il proletariato non è una massa informe da indottrinare, ma la diversi-

²⁷ «At the start of the crisis, it was generally assumed that the national legacy problems were economic in nature. But, as the crisis has evolved, it has become apparent that there are deep seated political problems in the periphery, which, in our view, need to change if EMU is going to function properly in the long run. The political systems in the periphery were established in the aftermath of dictatorship, and were defined by that experience. Constitutions tend to show a strong socialist influence, reflecting the political strength that left wing parties gained after the defeat of fascism. Political systems around the periphery typically display several of the following features: weak executives; weak central states relative to regions; constitutional protection of labor rights; consensus building systems which foster political clientalism; and the right to protest if unwelcome changes are made to the political status quo. The shortcomings of this political legacy have been revealed by the crisis».

J. P. Morgan, *The Euro area adjustment: about halfway there*, «Europe Economic Research», 28 May 2013.

ficazione delle realtà umane che lo circondano con i loro profili e le loro specializzazioni. Egli non si lancia mai in astratte generalizzazioni. Per lui ogni esperienza umana è degna di attenzione per la sue peculiarità come contributo per l'edificazione della verità.

Ne *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproduzione meccanica*, egli guarda benevolmente al concetto di *expertise* che le tecnologie moderne hanno esteso. Come egli stesso afferma: «La tecnica del film, esattamente come la tecnica sportiva, implicano che chiunque assista alle prestazioni che esse rappresentano assume le vesti di un semispecialista. Basta aver sentito anche soltanto una volta un gruppo di giovani strilloni di giornali discutere, appoggiati alle loro biciclette, I risultati di una competizione ciclistica»²⁸.

Le nuove tecnologie hanno offerto ad un numero sempre maggiore di individui la possibilità di affermarsi secondo i loro propri talenti e competenze. Viene definitivamente mandata in pensione l'idea di qualsiasi verità. Con ciò Benjamin ridefinisce il ruolo dell'intera elite intellettuale, distruggendone il preteso possesso esclusivo o preferenziale di essa. Egli parte con il contraddire l'arroganza tipica dell'intellettuale con lo stesso processo di demistificazione che il materialista storico aveva attuato nei confronti dello storicismo e la sua apatica pietrificata idea di legge naturale. Scala così fino all'Empireo per demolire addirittura i paradigmi delle discipline più riverite, come la letteratura. Proseguendo ne *L'Opera d'Arte*, egli afferma: «Il fenomeno cominciò quando la stampa quotidiana aprì ai lettori la propria rubrica delle "lettere al direttore"; oggi è ben difficile che ci sia un europeo partecipe del processo di produzione che non abbia per principio l'occasione di pubblicare da qualche parte un'esperienza di lavoro, una denuncia, un reportage e simili. Con questo la distinzione tra autore e pubblico è in procinto di perdere il suo carattere sostanziale [...]. In quanto competente di qualcosa, poiché volente o nolente lo è nell'ambito di un processo lavorativo estremamente specializzato, se anche soltanto in quanto competente di una funzione irrisoria – ha accesso alla schiera degli autori»²⁹.

Benjamin colora in sfumato. Disegna un chiaro-scuro profondo della società. Non cade mai nella tentazione di generalizzare. Il concetto di classe, come quello di massa, è per lui un insoddisfacente contenitore vuoto in cui la complessità dell'esistenza umana non può essere contenuta. Da qui,

²⁸ W. Benjamin, *L'opera d'arte nell'era della sua riproducibilità tecnica*, Einaudi, Torino 1966.

²⁹ *Ibidem*.

ogni universalizzazione perde il *pathos* della realtà in nome dell'apatia *acedia* della teoria. Il proletariato per Benjamin è esattamente quel *pathos* (come rappresentazione delle possibilità delle classi inferiori della società) che manca a molti intellettuali. Le cose raffinate e spirituali, egli scrive, «si manifestano in questa lotta come coraggio, spirito, scaltrezza e forza d'animo»³⁰. Questo è il motivo per cui egli vuole mettersi al fianco dei proletari. È un materialista storico che lotta per coloro che sono sfruttati. È questo un principio che Benjamin afferma con estrema forza. Per lui, la battaglia è combattuta sul campo delle emozioni e del sentire fisico.

In *L'Autore come Produttore*, egli celebra il «processo di scioglimento» attraverso cui «l'autorità dello scrivere non è più fondata su uno specifico processo di formazione ma in uno di tipo politecnico ed in questo modo diventa di pubblico dominio»³¹. Questa evoluzione esprime la sconfitta della coscienza superiore degli «uomini della mente». L'intellettuale discende dall'Olimpo e diventa un produttore. Egli può sentire empatia per qualcuno che finalmente riconosce come compagno. Il concetto di classe cambia così completamente. È esteso ad una complessa varietà di individui che possono trovarsi in varia maniera coinvolti nel processo produttivo. Questa è la ragione per la quale «attraverso l'esperienza della solidarietà al proletariato, l'autore come produttore esperisce [...] la propria solidarietà con altri produttori che fino a quel momento avevano rappresentato ben poco per lui»³². Nella sua discesa, egli riavvalora l'individualità. Egli riconosce l'importanza di coloro che lo circondano. Se per molti intellettuali, la Teoria è sempre monodirezionale (solitamente, dall'alto verso il basso), per Benjamin è multidirezionale. Il suo è un criticismo esoterico. Non vi è proselitismo. La parola chiave della sua teoria è «disvelare» come sottolinea Susann Buck-Morss³³. Egli vuole che i proletari sviluppino talenti individuali e una coscienza positiva. Questa non può derivare da alcun processo di indottrinamento, ma emergere autonomamente dall'interno. Non cerca di trasformare i proletari in intellettuali, ma renderli consapevoli delle proprie possibilità individuali. Egli auspica che

sviluppano le loro competenze peculiari. L'esempio della letteratura indica il percorso. Con la sua estensione all'uomo comune, essa «guadagna in larghezza ciò che perde in profondità»³⁴. Quest'ultima non è più un valore supremo.

Questo universo di lettori-scrittori, in cui ognuno è chiamato a presentare la propria specializzazione, questo vuoto contenitore riempito con microcosmi differenziati in funzione di tendenze, questo spazio privo di regole in cui il concetto di verità si scioglie in una varietà di voci che parlano linguaggi profondamente differenti è oggi incarnato dall'universo del Blog. Discendente diretto di quell'apertura rappresentata dalla «lettera all'editore», il Blog è l'arena in cui l'Autorialità è stata definitivamente sconfitta.

La parola Blog nasce da due contrazioni successive. Nel 1997, Jorn Barger, un saggista americano che ha pubblicato numerosi scritti online su Joyce e l'intelligenza artificiale, tra gli altri temi, conia il termine Weblog per descrivere il processo di «logging the web». Successivamente nel 1999, un altro giornalista *online* Peter Merholz riduce Weblog in Blog al fine di farlo entrare meglio nella barra laterale del suo sito.

Il moderno fenomeno del «blogging» si evolve dai primi diari e *threads* online degli anni '90. I suoi precursori sono considerati una vasta gamma di comunità digitali come Usenet (un sistema di discussione in Internet diffuso a livello globale nel quale gli *users* potevano leggere e inviare messaggi inserendoli in una o più categorie, conosciuti come *newsgroups*), servizi commerciali online e *mailinglist*. Durante l'ultima decade del XX secolo, Internet forum software, come WebEx, crearono conversazioni aperte con «threads», vale a dire connessioni tra argomenti simili tra messaggi inviati su metaforiche lavagne.

Il primogenitore del fenomeno Blog è tuttavia considerato Justin Hall che nel 1994 mentre era ancora uno studente allo Swarthmore College, inizia il proprio diario *online* dal titolo *Justin's Links from the Underground*, che offriva uno dei primi tour guidati della storia del Web³⁵. Quelli che potremmo chiamare paleo-bloggers erano principalmente scrittori, saggisti e giornalisti che portavano avanti diari *online* mettendo insieme i propri lavori.

I primi *weblogs* erano semplicemente liste di componenti aggiornate manualmente in siti comunitari. L'evoluzione di strumenti per sempli-

³⁰ Walter Benjamin, *Theses on the Philosophy of History*, cit., p. 255.

³¹ W. Benjamin, *The Author as Producer*, in *Understanding Brecht*, Verso, London-New York, 1998, p.90.

³² *Ibidem*, p. 95.

³³ S. Buck-Morss, *The Origin of Negative Dialectics*. Theodor W. Adorno, *Walter Benjamin and the Frankfurt Institute*, The Free Press, New York 1977, p. 142.

³⁴ *Ibidem*, p. 90.

³⁵ R. Harmanci, *Time to get a life - pioneer blogger Justin Hall bows out at 31*, «San Francisco Chronicle», February 20, 2005.

ficare la produzione e la manutenzione degli articoli pubblicati in ordine cronologico invertito rese il processo di pubblicazione accessibile a un pubblico molto più ampio e meno tecnico.

Le forme originali di "paleo-blog" si moltiplicarono scindendosi in varie categorie come, ad esempio, gli *Angry bloggers* (vale a dire, bloggers arrabbiati che discutevano in maniera polemica un'ampia varietà di argomenti), gli *Emo bloggers* (principalmente adolescenti della classe media che si lamentavano delle loro vite piccolo-borghesi) o gli *Obsessive bloggers* (un sottoinsieme di bloggers appassionatamente interessati ad un singolo argomento o area di argomenti e si spingevano alla ricerca di altri bloggers con interessi simili). Da queste categorie, molte altre categorie si sono originate. Ad esempio, gli *Angry bloggers* si sono trasformati in *Political bloggers* che si sono a loro volta evoluti in *Activist bloggers*. O ancora più interessante: dagli *Obsessive bloggers* sono evoluti diversi tipi di giornalisti ossessivi come gli *High-tech bloggers*, i *Food bloggers*, i *Travel bloggers*, gli *Art&Design bloggers*, i *Fashion bloggers* o i *D.I.Y. Bloggers*. Questo è esattamente il mondo di lettori/autori di cui parlava Benjamin. Quello dei Blog è precisamente quello spazio dove chiunque, secondo la propria esperienza, prende coscienza di se stesso e si mette in contatto con altri membri della comunità internautica che condividono la sua stessa passione. La coscienza non è imposta dall'alto. La coscienza non è una prerogativa intellettuale e non deve svilupparsi necessariamente secondo percorsi intellettualizzati. È una coscienza di gruppo che si organizza autonomamente intorno ad una nuova idea di consapevolezza. È questa una maniera per le masse di uscire dall'indistinzione. A ciascuno secondo le proprie capacità, a ciascuno secondo la propria passione – potremmo dire. L'universo Blog apre nuove aree di conoscenza condivisa. Ciascuno può trovare il proprio posto in seno ad una comunità. La consapevolezza si differenzia e non è più appannaggio di un solo gruppo, inserita in un più ampio ambito di contestualizzazione. La differenza nella profondità dei contributi significa ben poco in confronto all'estensione della possibilità in quanto tale. In Internet, la supremazia della "mente" si scioglie. I pensieri sono condensati e diventano molto più prossimi alle emozioni. Si pensa che la prossima generazione di blogger sarà quella del *micro-blogging*: evoluto da Twitter, prende quello che un vecchio blogger avrebbe detto in 12.000 caratteri e lo condensa in 140 caratteri. È questa una più superficiale maniera di comunicare? Non necessariamente. È questa una nuova maniera di definire i parametri del sape-

re stesso? Definitivamente, sì. Gli "uomini della mente" sono costretti a riportare le loro conoscenze al livello delle conoscenze altrui. In questa nuova era, non esiste più alcuna superiorità della verità dal momento che questa è connessa con la sfera emotiva, con la concretezza della carne. *Pathos*, emozioni, irrazionalità – pur sotto la guida della ragione – riconquistano una nuova rilevanza. In questo concetto fluido di cultura e verità, la profezia benjaminiana sembra lentamente prendere forma: «la mente [...] deve scomparire. La mente che crede unicamente nella propria forza magica scomparirà»³⁶.

NOVEMBRE 2014



³⁶ W Benjamin, *The Author as Producer*, cit., p.103.

Geografie del potere – dal Nord al Sud e ritorno

Il Collettivo *Gerusija* intervista *Città Future*

L'intervista riportata di seguito, condotta dal «Collettivo *Gerusija* (<http://gerusija.com/>)» di Novi Sad (Serbia), è stata pubblicata sulla rivista «*Stvar/Thing-Journal for theoretical practices*», num. 6, 2014.

Collettivo Gerusija: Come potreste presentare il vostro gruppo, la vostra rivista e le linee generali in cui si articola il vostro lavoro?

Città future: Per rispondere a questa domanda sarebbe necessario dividere la breve storia della nostra rivista in diversi periodi. Quello originario, in cui ancora doveva formarsi un gruppo di collaboratori più o meno assidui, nel quale l'obiettivo era sostanzialmente quello di riuscire a dare una lettura politica della realtà e dei cambiamenti allora in corso senza adottare una prospettiva "politici-sta", senza cioè essere dentro la politica ufficiale. C'è stato poi un secondo periodo, in cui abbiamo individuato tre nuclei tematici o rubriche da sviluppare ("Esperienza e rappresentazione", "La città dell'uomo" e "Transizioni"), con l'ambizione di farli diventare anche gruppi di lavoro in grado di darsi obiettivi di studio più condivisi e a lungo termine e in cui la rivista era sostanzialmente il risultato dell'assemblaggio di articoli ruotanti attorno alle rubriche. Infine c'è il periodo attuale, in cui siamo, con difficoltà, alla ricerca di un nuovo equilibrio, forse impossibile, tra l'indole politica iniziale e la tendenza all'approfondimento focalizzato su singoli punti che, per altri versi, avvertiamo come necessaria in questo momento, in un'indagine problematica che affronti anche il senso del "fare politica" oggi.

Il nome della vostra rivista si riferisce direttamente all'opera di Antonio Gramsci, cioè a *Città futura*, il famoso numero unico pubblicato nel 1917 che includeva uno degli scritti più noti di Gramsci, quello sugli "Indifferenti". Innanzitutto, come considerate oggi l'importanza del pensiero gramsciano, giunti nello stadio attuale del capitalismo finanziario e dell'egemonia dell'ideologia neoliberista? A noi sembra che l'idea di una "città futura", di uno spazio della partecipazione militante dei cittadini, in cui, come scriveva Gramsci, "la catena sociale non pesa su pochi", non abbia perso la sua attualità.

Gramsci è un riferimento imprescindibile per epoche come la nostra, così confuse e poco lineari. Il suo contributo profondamente "culturale" e, allo

stesso tempo, "politico" (ma c'è davvero differenza tra questi due termini?), ci sembra un approccio molto indicato se si vuole tentare di comprendere davvero cosa accade attorno a noi. Il suo pensiero ci sembra del tutto "inattuale", cioè inteso nella sua doppia accezione di agente di trasformazioni tanto necessarie quanto più che mai lontane da una "percezione sociale media" di tale necessità. La città futura acquista, in questa situazione, delle sfaccettature "plurali" tra le quali si rischia di poter scorgere brandelli di spazi di partecipazione, accanto ad ambiti di "rivendicazione di oppressività" davvero inquietanti. Le prospettive future sono cioè ambigue, e per noi il riferimento all'ideale gramsciano può avere senso tanto in veste programmatica quanto in termini di "misurazione" dell'entità delle divergenze attuali da esso. In ambo i casi è implicita l'attualità del pensiero di Gramsci.

Nei suoi Quaderni dal Carcere, Gramsci introduce una metafora politica: "il mistero di Napoli", riferendosi al fatto che l'industrialità dei napoletani, in un sistema a dominanza capitalista, non si dimostra produttiva. È uno spunto che confluisce poi nella famosa questione meridionale e nell'analisi dello squilibrio tra Sud e Nord, che contrassegna la storia politica ed economica italiana sin dalla sua nascita. Oggi, però, sembra che tale asimmetria venga trasposta anche al livello europeo, con tutte le narrazioni ideologiche e propagandistiche che l'accompagnano (Nord europeo produttivo, laborioso e parsimonioso – Sud inefficace e parassita etc). Potremmo dire allora che oggi siamo testimoni di tanti "misteri di Napoli" contemporanei, dispersi sul territorio europeo e anche mondiale, per il fatto che il capitalismo genera un conflitto e una "periferizzazione" sociale lungo le linee geografiche Nord-Sud, nonché Est-Ovest. Quale è la voce del Sud all'interno di una tale geografia dei poteri?

Gramsci insegna che esistono delle "geografie storiche", se così possiamo dire, le quali rendono articolata la storia degli attecchimenti locali e specifici del capitalismo su scala globale. Inoltre non tutte le forme di operosità umane sono per forza produttive. Egli considerava però anche inevitabile il "progresso industriale" di stampo fordista. Non dimeno le realtà socialmente meno propense, per ragioni storiche, alla produttività di stampo capitalistico (ma sarebbe meglio parlare di strati sociali)

sono pienamente interne all'equilibrio capitalistico su scala complessiva ed altrettanto necessarie di quelle "centrali". Probabilmente un capitalismo non diseguale non potrebbe sussistere e se le differenze tra centro e periferia non esistessero storicamente esso dovrebbe introdurre di sana pianta, dal momento che il centro ha bisogno della periferia quale ambito di contrasto alla caduta tendenziale del saggio di profitto. È corretto sostenere che il capitalismo genera una "periferizzazione" economica lungo le linee geografiche (e sociali) storicamente meno inserite nella dinamica efficientista, senza dimenticare che esso può introdurre tale periferizzazione, in varie forme, anche all'interno dei centri attuali se necessario. Dal momento però che è stata la storia a definire queste geografie della produttività, si potrebbe interpretare lo statuto del sud del mondo oggettivamente quale "banca dei semi" (in progressivo depauperamento) delle diverse possibilità al dominio del mercato finanziario, senza però indulgere sul fatto che manca attualmente al sud del mondo la consapevolezza soggettiva della propria posizione negli equilibri generali e che sia necessario un certo "beneficio di inventario" rispetto alle eredità della storia. In altre parole, il sud porta con sé alcuni tratti socio-culturali che potrebbero ispirare una società non più mercantile, ma lo fa cercando ancora di liberarsene nel tentativo di inseguire il nord. Su queste premesse la sua voce non può che restare contraddittoria e, purtroppo, minoritaria.

Come oggi il capitalismo neoliberista struttura lo spazio urbano della vostra città, una città affascinante, ricca di storia e di paradossi? Ad esempio, in che modo Napoli affronta il fenomeno oggi noto come "gentrification" – intesa come imborghesimento e rivalutazione economica degli interi quartieri precedentemente popolari o poveri o mal messi? Un tema delicato, come del resto il problema dei rifiuti a Napoli, che sembra altrettanto pertinente all'idea di purezza che lo spazio capitalista impone. L'accumulazione della spazzatura al centro di una città pare una sorta del ritorno del rimosso, del soppresso, dello scarto che il capitalismo "sottoproduce" e vuole eliminare, in questa tendenza nominata "gentrification" che vorrebbe omogeneizzare e controllare lo spazio urbano.

Pier Paolo Pasolini, nei primi anni '70, scriveva che Napoli rappresenta una sorta di "sacca storica", sopravvissuta indenne, coi suoi vizi e le sue virtù, al vento impetuoso della modernità. Da allora, potremmo aggiungere che Napoli ha vissuto tutte le storture più evidenti del capitalismo post-bellico

(grandi industrie inquinanti, ghettizzazione delle periferie, edilizia selvaggia ovunque, corruzione, delinquenza organizzata e di strada), eppure quel carattere di eccezione pare ancora permeare il "ventre" vero e proprio della città, dove anche la *gentrification* (che pure esiste, ovviamente) assume il carattere di una mediazione necessaria tra le antiche abitudini dei residenti storici e popolari, e le nuove classi medio-borghesi. Lo spazio di Napoli è oggettivamente difficile da "normalizzare", almeno nei termini del capitalismo attuale, mentre sembra viverne tutte le contraddizioni più palesi in termini di degrado e di marginalità esistenziali, schiacciato com'è dal rapporto "necessario" tra centro e periferia cui si accennava in precedenza. La spazzatura che periodicamente invade le strade è perciò solo l'epifenomeno di una logica perversa che da anni martirizza le nostre terre, diventate oltretutto lo sversatoio per ogni tipo di rifiuti tossici da tutta Italia: la sua visibilità – ma ancor più la sua invisibilità, dato che invade i campi e le falde acquifere – segna senza dubbio il ritorno simbolico, e quasi sistemico potremmo dire, della mole infinita di "scarti" che la nostra società produce in modo ormai inesorabile. Per questi motivi la "questione ambientale" non può che diventare, per noi, una questione politica in senso assoluto.

È importante questa prospettiva della totalità sociale, in cui anche lo sguardo sui problemi "locali" o comunali, quale la gestione dei rifiuti, guadagna una luce più netta. Il problema dei rifiuti viene presentato di solito come causato dalla malagestione, dal "management" irresponsabile o dalla corruzione che impedisce lo svolgimento normale della vita civica, mentre il problema sta forse in questa stessa cosiddetta normalità della vita, in questa – appunto – logica perversa che penetra l'intera società, tra il visibile e l'invisibile. Diciamo che in Italia i confini tra il normale e l'abnormale sono assai labili. Ad esempio, alcuni parlano dell'Italia come di un'eccezione esemplare. Questa eccezione ed abnormalità (che spesso si attribuisce alle differenze culturali, allo spirito mediterraneo, alle specificità popolari etc.) è inserita in realtà in una normalità capitalista perversa, su scala globale, come dicevate. Ad esempio, anche la figura deviante di Berlusconi viene vista all'estero come un "fenomeno tipicamente italiano", una sorta della caricatura simpatica felliniana, con tutta la sua rete clientelare e corrotta composta da imprenditori, *escort*, giullari da corte e giornalisti pagati. Eppure perché "l'anomalia Berlusconi", se torniamo alla logica del sistema e alle differenze Nord-Sud, deve essere più indegna – ad esempio – di Helmut Kohl, cancelliere

tedesco per 16 anni, che accumulò 2 milioni di marchi dai fondi neri ed illegali, oppure di Gerhard Shroeder e dei suoi “affari” con Gasprom russo (della Merkel non sappiamo ancora niente, è ancora in carica), oppure di Jacques Chirac, il presidente francese per 12 anni, che è addirittura accusato per abuso d’ufficio e conflitto d’interesse? Tutti questi personaggi sono ancora considerati, nella “percezione collettiva”, i pilastri della storia politica europea, mentre Berlusconi è “lasciato andare”. Tornando alla logica visibile-invisibile: forse “il peccato” unico dell’Italia sta nel fatto che, lì da voi, è soltanto più visibile ciò che ormai funziona come logica immanente e silenziosa della politica capital-parlamentare in tutta l’Europa.

È vero, uno dei problemi maggiori è che oggi ingiustizie, disuguaglianze e disfunzioni vengono sempre imputate ad una cattiva gestione della macchina statale o dell’economia. Si divide il capitalismo in “buono”, virtuoso e presentabile da un lato (i vari Kohl e Chirac di cui parlavate), e “cattivo”, corrotto e irresponsabile dall’altro. Sembra non esserci più spazio per una voce che sostenga, al contrario, che il capitalismo, nella sua anormale normalità, nel suo diseguale equilibrio, produce in modo sistemico l’accentramento di potere nelle mani di pochi (la corruzione è perciò un effetto, non una causa), il delirio di onnipotenza delle élite mondiali, la paura del futuro e del cambiamento, l’alienazione e le disuguaglianze (compresa quella Nord-Sud). Berlusconi ha rappresentato uno dei vertici assoluti di un nuovo tipo di capitalismo, legato essenzialmente al controllo dei mass-media e di tutto ciò che vi ruota attorno; la sua ascesa in politica è stata anche l’ascesa diretta di questo tipo di capitalismo arrenbante all’interno della macchina statale. Per questo Berlusconi è stato, insieme al suo gruppo imprenditoriale, uno dei momenti fondamentali – non solo in Italia – dell’affermarsi di una destra di tipo neo-liberista, intenzionata a distruggere lo stato sociale e a trapiantare ad ogni livello la mentalità competitiva dell’azienda. Per anni Berlusconi ha ricevuto il sostegno incodizionato di industriali e grandi potentati economici. Quando la sua figura personale, i suoi guai giudiziari (e della sua azienda), la “corte dei miracoli” di cui parlavate (che, oltre al Fellini più sfrenato, ricorda la corte corrotta di un imperatore romano da *Basso Impero*) non è apparsa più in grado di garantire stabilità e affidabilità ai poteri forti, questi stessi poteri forti – italiani ed europei – lo hanno messo da parte. Forse il paragone è azzardato, ma somiglia un po’ alla fine di certi

imperatori diventati ormai ingestibili, fatti fuori dai loro stessi pretoriani. La logica attuale del dominio, infatti, ha bisogno di quella che voi chiamate *invisibilità*, e che Guy Debord chiamava la logica dello spettacolo integrato, ovvero disposto ad ogni livello della vita sociale; l’ultimo Berlusconi, quello delle *escort* e degli scandali, appartiene più alla forma dello spettacolo concentrato, e quindi ormai poco funzionale al sistema stesso.

La nostra rivista Stvar, in cui sarà pubblicata questa intervista, porta il sottotitolo: rivista per le prassi teoriche, proponendosi di indagare le diverse posizioni teoriche che possono servire alla critica dello sfruttamento sociale ed economico ed alla costruzione di una nuova politica di sinistra. Secondo voi quale ruolo può giocare la teoria nella battaglia anticapitalista e nell’articolazione delle politiche alternative d’emancipazione? Quali riferimenti teorici potete individuare come più importanti o pertinenti per voi?

L’estrema confusione ideologica cui assistiamo oggi è sicuramente un effetto dell’abbandono della teoria quale “guida dell’azione”. In un certo qual modo si tratta forse di un passaggio obbligato, dal momento che in passato teoria e ideologia finivano troppo spesso per coincidere e sfociare in niente di diverso da un’autorità indiscutibile delle dirigenze politiche che egemonizzavano la prassi partitica. Oggi la fase dei partiti, intesi tradizionalmente, sembra per molti versi conclusa, e come spesso accade nei passaggi storici, si finisce per buttare con l’acqua sporca anche il bambino. Certamente la gran parte della politica attuale non risponde più a visioni teoriche organiche e risulta essere un assemblaggio casuale di puri tatticismi elettoralistici. In questo contesto la teoria non ha più nessun ruolo pratico. Restiamo però convinti della sua utilità imprescindibile se il fine non è quello di partecipare alla rappresentazione parlamentare ma quello di comprendere la realtà e, insieme a questa, le sue possibilità di trasformazione. Da questo punto di vista procedere senza riferimenti teorici saldi equivale addirittura all’idiozia. Sembra anche chiaro però che la teoria non può più essere pensata come separata dall’azione politica o incapace di nascere e crescere nel vivo dei processi. Di conseguenza siamo interessati alla conoscenza di tutte le elaborazioni che partono da questo tipo di presupposti e convinti della necessità di tendere a spiegazioni organiche di quanto osserviamo cambiare intorno a noi. Non siamo in grado di fornire un elenco definito, ma possiamo citare un esempio, che alcuni di noi reputano originale e com-

plessivo, di un'elaborazione teorica incontrata ultimamente anche se maturata tra gli anni ottanta e novanta nell'ambiente politico napoletano: la *teoria della totalizzazione del rapporto di capitale*, secondo quanto sistematizzato e divulgato da Rino Malinconico nella sua opera in tre volumi dedicata al tema. Si tratta di un'efficacissima integrazione della teoria economica marxiana in grado di gettare una luce nuova sugli sviluppi attuali del capitalismo ed, allo stesso tempo, di un approccio teorico "aperto" che richiede ulteriori approfondimenti per apprezzare adeguatamente le implicazioni politiche che la teoria suggerisce.

Uno dei temi che il nostro collettivo affronta è l'EU e la cosiddetta transizione dei paesi post-socialisti. La Serbia è candidata ad entrare nell'EU, e quasi tutte le forze politiche da noi condividono "la necessità" di questa adesione. Sotto tale programma vengono fatte ormai tutte le riforme neoliberiste: privatizzazioni e smantellamento di quel poco che è rimasto dello stato sociale, con una precarizzazione di massa e disuguaglianze crescenti. Al contrario, l'euroscetticismo è appannaggio della destra, che pensa di isolarsi, di allearsi con la Russia oppure con altri paesi orientali, con l'idea che questo possa cambiare qualcosa. La domanda che ci siamo posti e che poniamo a voi: di chi è l'Unione Europea?

Non è una domanda semplice. Le contraddizioni latenti dell'EU, che provengono da un processo di unificazione deciso dall'alto e con finalità essenzialmente economiche, sono oggi sotto gli occhi di tutti, e stanno minando profondamente la fiducia dei cittadini europei nei confronti delle istituzioni comunitarie. Il meccanismo della crisi economica ha determinato di fatto un'Europa a guida tedesca e imprigionata in un modello tecnocratico, in cui il rigido assetto neo-liberista continua ad essere presentato come l'unica possibilità di riguadagnare un ruolo da leader nella competizione mondiale. O meglio: come l'unica possibilità *sic et simpliciter*. Il risultato è che intere fasce di popolazione (in Grecia, in Italia, in Spagna, ma anche in centro-Europa) sono sprofondate in una voragine di diritti negati, di impoverimento progressivo e di reale perdita di sovranità. Nel frattempo, l'Europa si compiace di auto-rappresentarsi attraverso un'ideologia e una retorica più o meno definite, fatte di diritti umani (sulla carta), di logica della competizione estesa ad ogni livello della vita sociale e di pensiero unico. Stando ad oggi, l'EU sembra perciò appartenere ai cosiddetti "tecnici" (esecutori anonimi della *governance* neoliberista), ai grandi potentati economici (che stanno conducendo una

battaglia furibonda con Cina e Stati emergenti) e ai suoi numerosi "ideologi". Ma non possiamo fermarci qui. Perché l'Europa può essere (ancora) uno spazio comune di lotta, per chi come noi propone una visione critica del capitalismo e si batte per le politiche di emancipazione: fuoriuscire dalle logiche strettamente nazionali significa infatti chiudere con le piccole identità difese a denti stretti contro l'Altro (immigrato, diverso, anormale), e scrollarsi di dosso quella gabbia identitaria così cara alle destre europee. Insomma, vi rigiriamo prudentemente la domanda: l'Europa può essere oggi una "posta in gioco" anche per noi, tolta finalmente dalle grinfie dei liberisti e dei nazionalisti? Ripetiamo: è una domanda difficile, ma è anche una domanda che individua forse la possibile prassi comune per il futuro.

Con il declino della figura di Berlusconi, che per 20 anni ha dominato la politica italiana, negli ultimi anni l'Italia ha prodotto due nuove facce nel campo politico: Beppe Grillo, il capo del Movimento 5 stelle, e Renzi, il giovane capo del Partito Democratico. Il primo canalizza l'insoddisfazione verso il sistema creando una contestazione ideologicamente confusa e controversa, il secondo rappresenta il sistema senza un minimo di contestazione. Quale sarebbe la risposta della sinistra italiana a queste "nuove" ed attuali riconfigurazioni politiche?

Il movimento di Grillo si è sempre caratterizzato, fin dall'inizio, come un agglomerato di istanze legalitarie e anti-partitiche, impostate sulla logica del "né di destra né di sinistra" e su una polarizzazione estrema tra buoni (loro) e cattivi (tutti gli altri, ovvero corrotti, mafiosi, massoni etc.). Il tutto inserito dentro un'apologia piuttosto ingenua dei nuovi mezzi virtuali (le loro votazioni le fanno su un blog di proprietà dello stesso Grillo), che sarebbero liberi e democratici di per sé – eludendo tutta una serie di questioni che noi poniamo da tempo sulla nostra rivista, e cioè se i nuovi media siano neutrali o meno, che rapporto hanno con la fase attuale del capitalismo, etc. Il collettivo «Wu Ming», tempo fa, aveva sostenuto che i 5 stelle, lungi dall'essere un gruppo anti-sistema, rappresentano in realtà un fattore di consolidamento del sistema stesso, perché impediscono che tutta una serie di istanze anche giuste sfocino in una chiara e consapevole politica anti-capitalista e anti-liberista; direi che su questo la nostra posizione è molto simile alla loro. Oltretutto, la scelta del M5S di allearsi in Europa con la destra inglese di Farage e con altri gruppuscoli xenofobi e nazionalisti, la dice lunga sulla loro reale collocazione poli-

tica, al di là degli slogan qualunquisti che utilizzano.

Il Partito Democratico, da anni il principale sostenitore della necessaria "normalizzazione" della politica italiana, di cui sia Berlusconi che Grillo rappresentano le tendenze singolari, ha finalmente trovato il suo interprete perfetto. Renzi è, più di Grillo, il presente della politica italiana e lo è indipendentemente dal suo destino di uomo politico. L'Italia sognata dal Partito Democratico è un paese semplificato, in cui le stratificazioni storico-sociali di cui parlava Gramsci sono eluse come per incanto e in cui se ognuno farà il suo dovere, responsabilmente, tutto potrà risolversi nel migliore dei mondi neoliberalisti. Per questo motivo non c'è ragione di opporsi alla normalizzazione, ovvero al pacifico e benevolo dispiegarsi di un liberismo illuminato, in cui il capitale privato potrà essere coinvolto virtuosamente, e perciò apertamente, nella co-gestione politica della cosa pubblica. Si tratta di una sorta di paternalismo politico dei più insidiosi perché condotto direttamente a partire da quella base sociale che in passato si è ritenuta la referente della potenziale rottura con il capitalismo. Al di là di Renzi, il Partito Democratico è il più convinto sostenitore, e per ora a ragione (visto il risultato elettorale), della completa americanizzazione della politica italiana.

La sinistra italiana, in questo quadro a-ideologico sempre più fluido e cangiante, sembra ancora più incapace che in passato di posizionarsi in un qualche modo chiaro, risultando per di più sempre più divisa tra istanze puramente nostalgiche da un lato ed istanze inguaribilmente opportuniste dall'altro, mentre le destre dichiaratamente xenofobe e fasciste avanzano, sgombre dall'imbarazzo ideologico che sembra invece irretire le sinistre.

Ed a favore di questo parlano anche i risultati delle ultime elezioni europee. L'avanzata dei partiti populistici di destra e conservatrici (Le Pen in Francia, Farage in Inghilterra) nuotano sull'onda euroscettica e sulla sfiducia nelle istituzioni europee. Però è interessante notare che Le Pen in Francia ha spostato il suo discorso politico verso i temi sociali e più economici, cosicché alcuni definiscono il suo programma elettorale addirittura "keynesiano" (a differenza del suo padre, Jean-Marie Le Pen, che era grande fautore della privatizzazione totale). E questo cosa ci dice? Non soltanto che c'è un senso subdolo del realismo da parte delle destre, ma che c'è uno spazio politico intero svuotato che aspetta ancora "presa egemonica" da parte delle forze veramente emancipatrice ed anticapitaliste, socialiste e comuniste. Le Pen si è spostata dal discorso esplicitamente

anti-immigrazionista ai temi sociali e la sinistra invece non sa nemmeno come rispondere alla domanda sull'immigrazione. La sinistra italiana mainstream adopera acriticamente il termine "integrazione" conformemente al liberalismo multiculturale dominante: bisogna far integrare gli immigrati, con rispetto e tolleranza. Ma si dimentica così che la logica d'integrazione, nel senso di consolidazione dei mercati e del bisogno di forza-lavoro esterna, ha già portato molta di questa gente nei paesi occidentali (come porta anche gli Italiani stessi in Germania). Allora chi parla dell'integrazione delle culture, senza entrare nella dinamica dell'economia politica, segue ancora la logica del corpo nazionale che deve pacificare gli elementi "esterni" ed "estranei", così che questi, non proprio grazie alle loro differenze culturali, partecipano ed alimentano la riproduzione sociale della quotidianità.

Sicuramente la paura dell'immigrazione e l'insoddisfazione verso le politiche europee sono stati i fattori decisivi dell'avanzata delle destre in queste ultime elezioni europee. Le Pen, Farage (aggiungeremmo in parte lo stesso Grillo, oltre alla Lega Nord in Italia) si sono presentati come i difensori dei popoli europei contro i tecnocrati e gli sporchi immigrati. Le Pen soprattutto, avete ragione, cerca di mettere insieme una vaga politica economica di tipo "sociale", ma che come avviene da sempre mantiene i caratteri, ormai a-storici, del protezionismo e della chiusura nazionale. Sull'immigrazione si gioca una partita criminale: da un lato, la xenofobia diffusa non riesce ad impedire che masse disperate di profughi – in fuga da guerre, dittature e disastri che di naturale hanno ben poco – giungano in Europa a fare da manodopera a basso costo, ma sta riuscendo ugualmente a mantenere il livello dei loro diritti sociali in uno stato miserabile, da XIX secolo; dall'altro quella che voi chiamate l'ideologia dell'integrazione, con le sue debolezze e i suoi compromessi, accettando tacitamente la funzione del migrante nella società del capitalismo di oggi (e cioè serbatoio a basso costo di lavoro dequalificato e sottopagato), non riesce che a fissare "sulla carta" dei piccoli passi in avanti sul tema dei diritti, che però nella realtà materiale valgono ben poco. Il tema delle migrazioni oggi è il grande riflesso globale dello squilibrio Nord-Sud cui accennavamo, ed è anche la testimonianza concreta dell'incapacità dei nostri dispositivi di cittadinanza di funzionare in maniera realmente estensiva. Ecco perché, tra la risposta semplice e brutale delle destre (via tutti, selezione alle frontiere etc.) e quella debole delle sinistre di governo (integriamo il più possibile nel

nostro sistema di vita e di lavoro), la possibilità di modulare una risposta di tipo diverso (quella presa egemonica di cui parlate) diventa sempre più difficile. Resta l'inesorabilità di una fenomeno che nessun razzista e nessun xenofobo, per ora, riesce a fermare, perché è sistemico, riguarda l'attuale sistema mondiale di disuguaglianze e di dominio. Guardiamo perciò con interesse e solidarietà alla capacità degli stessi migranti di auto-organizzarsi in forma politica, per rivendicare i diritti che le nostre costituzioni proclamano a gran voce; per questo abbiamo tentato, e cercheremo di farlo ancora di più in futuro, di dare spazio sulla nostra rivista, ad esempio, alle voci dei migranti organizzati della zona di Castel Volturno e di Caserta, dove il centro sociale Ex-Canapificio sta conducendo da anni una vera battaglia di "prassi teorica" sul tema dei diritti e della riflessione sulla soggettività migrante.

La crisi del sistema rappresentativo ormai è palese. Anche tenendo conto della non molto fortunata storia della sinistra extraparlamentare italiana negli anni '70, cosa si può dire oggi riguardo alle possibilità (extra)parlamentari di cambiare radicalmente la realtà sociale? Se la via parlamentare non è sufficiente, dall'altro lato l'assenza di una soluzione parlamentare di sinistra in Europa è la cosa più grave. Quali sono i movimenti, i gruppi o solo i personaggi in Italia in cui vedete una possibile strada per un futuro diverso?

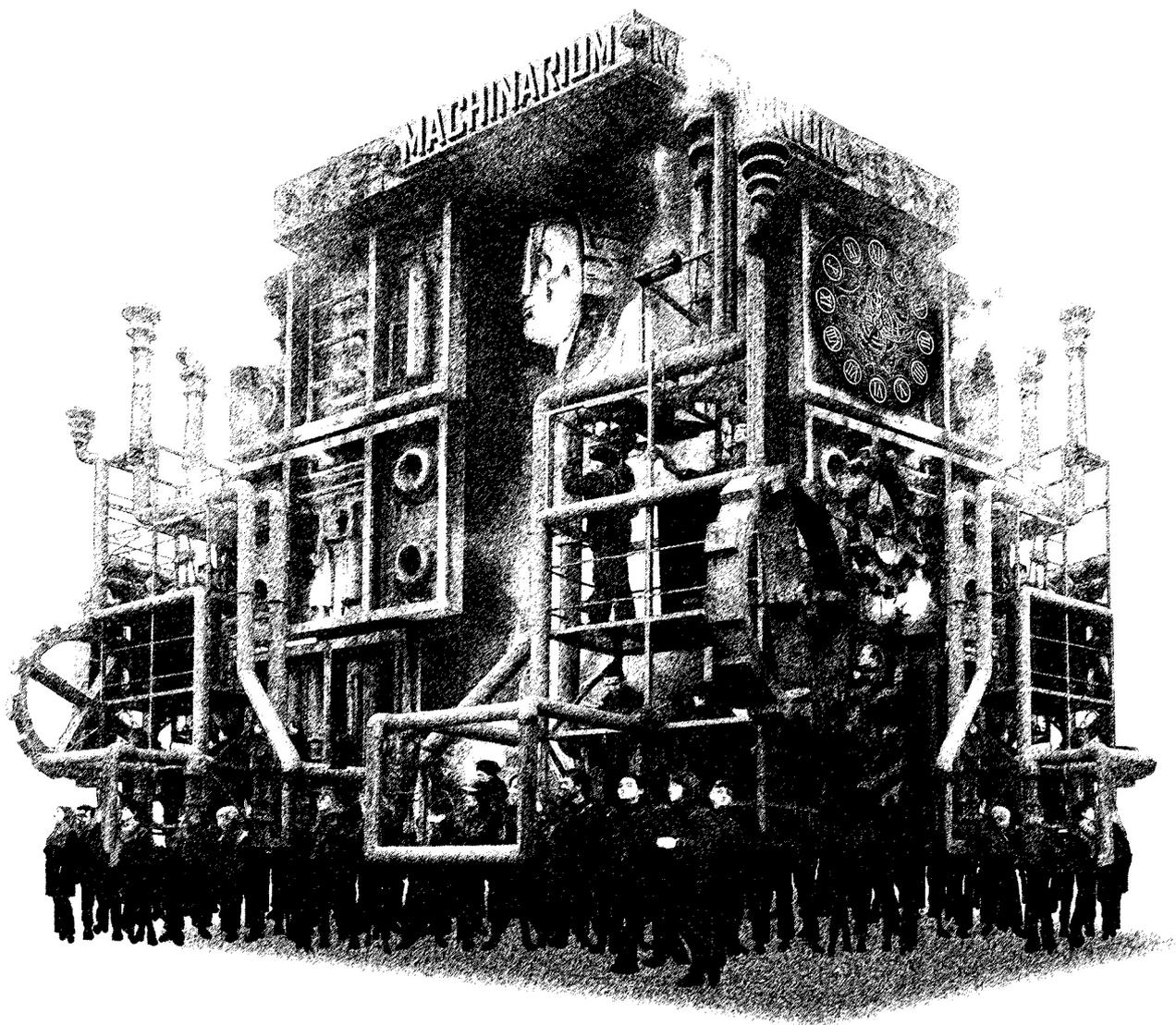
Quella della sinistra extra-parlamentare italiana è una storia complessa, per le dimensioni di consenso che assunse, per il ruolo sociale che giocò negli anni '70 e anche per la sua singolare durata temporale, che fu maggiore rispetto al resto d'Europa. Potremmo sintetizzarla così: si osò molto, si tentò "l'assalto al cielo", e forse per questo le ricadute di quella sconfitta (fatta di bombe, terrorismo e segreti di stato) furono così devastanti. Il lungo riflusso degli anni '80 e l'implosione del partito comunista all'inizio dei '90 segnarono uno spartiacque netto nella storia della sinistra italiana. Da allora, la via parlamentare non fu più considerata come una scelta strategica più o meno contingente, ma piuttosto come l'unico orizzonte di sopravvivenza possibile, perché nel frattempo mancava una reale presa sulla società e sui suoi conflitti. La *damnatio memoriae* degli anni '70, che sopravvivono annacquati e scialbi soltanto nella memoria televisiva condivisa, ha portato per molto tempo a considerare quasi impossibile una politica che si svolgesse interamente fuori dai palazzi del potere. Oggi questa scelta sta mostrando tutti i suoi limiti, con una presenza ormai residuale nel parlamento italiano, e in parte anche in quello eu-

ropeo. Più che da gruppi o da personaggi (in una politica che è diventata ormai intermante "personaggi" e "spettacolo"), forse oggi bisogna ripartire da quelle che voi definite sapientemente come "prassi teoriche", ovvero da pratiche concrete di opposizione che generino nuove teorie per comprendere il presente, e da teorie critiche della società che si misurino con i nuovi orizzonti di cambiamento antropologico del capitalismo attuale.

Quali sono i vostri prossimi progetti oppure i temi/problemi che volete affrontare?

L'unica cosa sicura è che i progetti sono eccessivi in relazione alle nostre possibilità concrete, per questo la priorità nel prossimo futuro sarà di tipo organizzativo, volta a capire in che modo ottimizzare gli sforzi e magari allargare il bacino delle collaborazioni. L'attuale modalità di costruzione dei numeri della rivista è tale da non darci idee sui prossimi temi da trattare prima di cominciare a farlo davvero. Resta aperto il lavoro che abbiamo condotto fin qui - attraverso seminari e incontri pubblici - sulle trasformazioni antropologiche della nuova società virtuale, collocata storicamente all'interno della fase attuale dello sviluppo capitalistico, intesa come fucina di nuovi modi di vita, nuove forme di alienazione e di razionalizzazione dei comportamenti umani. Così come resta aperta la dialettica che dicevamo all'inizio tra un'indole politica (che è locale ma anche globale, almeno così speriamo) e la necessità dell'approfondimento teorico - una dialettica a nostro parere necessaria, che non va ridotta né da un lato né dall'altro, anche se difficile da portare avanti concretamente. Ci sono però sicuramente ambiti del progetto iniziale che potrebbero essere più adeguatamente sviluppati. Il primo esempio è la pubblicazione di contributi monografici di approfondimento maggiore rispetto agli articoli della rivista e ai quali stiamo già lavorando. Il secondo esempio potrebbe essere il tentativo di maggior internazionalizzazione del nostro lavoro attraverso traduzioni mirate di alcuni materiali.

GIUGNO 2014



Città Future è una rivista on line che tratta politicamente della realtà quotidiana. Essa è mossa da una concezione della Politica come “scienza concreta della totalità”.

Perciò non c'è argomento che non attenga la sua natura.

Città Future è il contrario di una rivista specialistica e si propone di essere aperta al contributo di chiunque condivida la nostra visione della Politica e dei suoi fini: su tutti la liberazione dell'essere umano.

