

Esperienza della paura e classi dirigenti

Alberto Abruzzese

Né infatti peraltro fu scritto tutto ciò che leggiamo nelle sacre Scritture prima dell'avvento del Signore, se non per annunciare il suo avvento e prefigurare la Chiesa a venire, cioè il popolo di Dio attraverso tutte le genti che è il suo corpo. (...) le cose che sono state scritte prima, sono state scritte per il nostro insegnamento e sono state una nostra figura (...).
(Sant'Agostino)

Quando leggiamo, qualcun altro pensa per noi: noi ripetiamo solamente il suo processo mentale. È come quando lo scolaro impara a scrivere ripassando con la penna i tratti a matita del maestro. Dunque quando si legge ci è sottratta la maggior parte dell'attività di pensare. Da ciò deriva il sollievo palpabile quando smettiamo di occuparci dei nostri pensieri e passiamo alla lettura. Durante la lettura la nostra testa è proprio un'arena di pensieri sconosciuti. Ma se togliamo questi pensieri, cosa rimane? Quindi accade che chi legge molto e per quasi tutto il giorno, rilassandosi nel frattempo con uno spensierato passatempo, piano piano perde egli stesso la facoltà di pensare - come uno che cavalca sempre e alla fine dimentica come si fa a camminare. Questo è il caso di molti dotti: hanno letto fino a diventare sciocchi. (Arthur Schopenhauer)

L'immagine è forse l'unico legame che ci resta con il sacro: con lo spavento provocato dalla morte e dal sacrificio, con la serenità che scaturisce dal patto d'identificazione tra sacrificato e sacrificanti e con la gioia della rappresentazione indissociabile dal sacrificio, il suo solo guado possibile. (...) Tra la vigilanza del giudizio e l'immersione nelle cellule, con la nera presenza del piacere, esiste una transizione, che paragonerei al pensiero: non al ragionamento-calcolo che combina, argomenta e decide, ma all'irruzione del sensibile nei segni, all'impressione dei segni nel sensibile. (...) Non è precisamente quel passaggio del pensiero nella sofferenza e nell'erotismo, che fu sentito in ogni epoca, di là dal dominio delle religioni, in quanto essenza del sacro? (Julia Kristeva)

1.

Le tre citazioni¹ in esergo forniscono la traccia di un ragionamento: poiché la formazione intellettuale e professionale dei ceti dirigenti è ancora legata alla *scrittura* come medium e come metafora², il salto epocale da cogliere, così da spezzare le sue tradizioni religiose e sociali, consiste

¹ Cfr. S. Agostino, *De catechizandis rudibus*, III, 6; IV, 7; Schopenhauer A., *Sulla lettura e sui libri*, La vita felice, Milano, 2008; Kristeva J., *La testa senza il corpo. Il viso e l'invisibile nell'immaginario dell'Occidente*, Donzelli, Roma, 2009, pp. 3,.

² Cfr. Abruzzese A., *Analfabeti di tutto il mondo uniamoci*, Costa & Nolan, Genova, 1996; Bolter J.D., Grusin R., *Remediation. Competizione e integrazione tra media vecchi e nuovi*, Guerini e Associati, Milano, 2002; De Kerckhove D., *Dall'alfabeto a Internet. L'homme «littéré»: alfabetizzazione, cultura, tecnologia*, Mimesis, Milano, 2008; Eisenstein E., *La rivoluzione inavvertita. La stampa come fattore di mutamento*, Il Mulino, Bologna, 1985; Frasca G., *La lettera che muore. La «letteratura» nel reticolo mediale*, Meltemi, Roma, 2005; Harris R., *L'origine della scrittura*, Stampa alternativa e graffiti, Roma, 1998; Havelock E.A., *Cultura orale e civiltà della scrittura. Da Omero a Platone*, Laterza, Bari, 1973; Havelock E.A., *La musa impara a scrivere. Riflessioni sull'oralità e l'alfabetismo dall'antichità al giorno d'oggi*, Laterza, Roma-Bari, 1987; Illich I., 1994, *Nella vigna del testo. Per una etologia della lettura*, Raffaello Cortina, Milano, 1994; Innis H., *Le tendenze della comunicazione*, SugarCo, Milano, 1982; Innis H., *Impero e*

nel decidere cosa vi possa essere di altrettanto intenso, potente, in cui tornare a immergere il pensiero di ciascuno di noi³. Cosa, se non la sfera segreta, senza linguaggio, del *sacro*? Della sofferenza e del piacere dei sensi? Dunque della persona: il luogo in cui la condizione umana si mostra come *paura* del sé e dell'altro, necessità di sopravvivenza e quindi volontà di potenza, violenza. Luogo senza *grazia* e senza *speranza*⁴.

Semplificando e schematizzando⁵. Si vuole qui sostenere che, nel passaggio epocale dai mass-media tradizionali ai personal-media digitali, i contenuti storici della formazione professionale si mostrano definitivamente inadeguati alla pratica di qualsiasi effettiva innovazione sociale (ammesso e non concesso, come si dirà in ultimo, che davvero questo sia il salto di qualità di cui l'umano ha bisogno). Pur a fronte di un mondo tecnologico in sempre più rapida evoluzione, sono decenni che le istituzioni del sapere – l'insieme di dispositivi che governano la scuola e l'università – hanno tentato di adeguarsi alla complessità dei sistemi contemporanei ricorrendo a espedienti di fortuna e a miseri opportunismi, comunque dettati dai metodi del riformismo politico: ri-formare e cioè dare nuova forma ad un medesimo contenuto. Riformare per restaurare e conservare. Una teoria del *monumento storico* e un protocollo di beni culturali *intangibili*. Protetti per legge. Così inteso, il riformismo è trasversale a più ideologie e più poteri. Frutto dei processi di democratizzazione attivati dalle dinamiche di mercato su scala mondiale, esso riguarda l'ambivalenza della natura umana – divisa tra desiderio e paura dell'inatteso – e delle istituzioni, i cui addetti al comando traggono proprio dalla sostanza abitudinaria dell'abitare, dai suoi limiti emotivi, dalle sue paure buon alimento per sopravvivere.

La visione che anima il riformismo consiste nell'esercizio di una *doppia verità*⁶. Per un verso, si esprime in una valutazione, una ideologizzazione, sostanzialmente *negativa* della *tecnica*, in particolare dei media tecnologici, tanto più ora che essi saturano dall'alto e dal basso la vita umana e ogni sua forma di riproduzione materiale e immateriale. Per l'altro verso, si esprime in una valutazione strumentale del *mercato*, delle sue dinamiche economico-politiche in quanto essenziali tanto per lo sviluppo tecnologico quanto per la società civile. Nel primo caso, prevale la necessità istituzionale di distinguersi dall'inarrestabile invadenza di tecnologie che i modelli educativi del

comunicazioni, Meltemi, Roma, 2001; Landow G. P., 1993, *L'ipertesto. Tecnologie digitali e il futuro della scrittura*, Baskerville, Bologna, 1993; McLuhan M., *La Galassia Gutenberg. Nascita dell'uomo tipografico*, Armando, Roma, 1976; Moretti F., *Opere mondo. Saggio sulla forma epica dal Faust a Cent'anni di solitudine*, Einaudi, Torino, 2003; Ong W.J., *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, Il Mulino, Bologna, 1986.

³ Riguardo all'ambiguità del noi, cfr. Abruzzese A., *Il crepuscolo dei barbari*, Bevivino, Milano, 2011.

⁴ Per la definizione di *persona* ci si riferisce, pur con qualche divergenza, al contributo fondamentale di Roberto Esposito (*Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino, 2007): per l'analogia tra l'idea di *grazia* e l'idea laica di *speranza* si veda *Il principio speranza* di Ernst Bloch (Garzanti, Milano, 2005).

⁵ Scusarsi di un procedimento di semplificazione e schematizzazione è una formula d'uso, quando – come in questa nota – venga a mancare lo spazio necessario ad articolare il discorso nella completezza di passaggi argomentativi, citazioni e riferimenti bibliografici tradizionalmente richiesti dal proprio campo disciplinare. Tuttavia, sia qui detto per inciso, a me pare che, rispetto ad altri approcci "accademici" – e dunque, come nel mio caso, rispetto alla sociologia (discorso sulla società, su forme di territorialità verticale e centralizzata) – la *mediologia* (discorso sulla comunicazione rielaborato a partire dai media post-industriali, quindi da forme di territorialità orizzontali e decentrate) dovrebbe riuscire a tenere conto dei processi di personalizzazione e rallentamento/velocizzazione (di spaesamento spazio-temporale) del sapere tradizionale così come tali processi vanno determinandosi nelle pratiche di rete. In queste interazioni quotidiane, *accade* una frattura irreparabile dei valori incarnati nella istruzione e nella divulgazione: dal collasso dei contenuti trasmessi dall'alto vero il basso deriva la forza di contenuti che ne rovesciano progressivamente le originarie intenzioni. L'alfabetizzazione si ribalta così in de-alfabetizzazione (transito verso altri linguaggi espressivi) e la divulgazione in de-vulgazione (transito verso altre forme di *volgare*, altri dialetti emergenti). Queste inversioni della comunicazione, queste emergenze critiche, vanno dunque lette *anche* al di fuori delle abituali interdizioni sociali che si fondano sulla rivelazione puramente statistica di fenomeni di descolarizzazione e neo-alfabetismo comunque analizzati in base a paradigmi fondati *ancora* sull'alfabeto e sulla scuola.

⁶ I regimi di doppia verità si radicano nell'abbandono dei regimi del *sacro*, di una verità che si cela nell'inspiegabile e si nega alla conoscenza umana, e nel formarsi dello spirito religioso che ha inaugurato lo sdoppiamento tra natura terrena e natura celeste dell'individuo. Il cristianesimo costituisce l'elaborazione più alta di questa doppia natura, già sanzionata nel Vecchio Testamento con l'invenzione di un racconto straordinario: assaggiato il frutto proibito della conoscenza e, come molta iconografia ci ha suggerito, del piacere, l'essere umano è cacciato dal paradiso terrestre, un mondo che, ad immagine di dio, è privo di necessità, per venire gettato nei dolori del parto e del lavoro, della morte e del desiderio. Già in quel primo esodo è segnata la dialettica tra città degli uomini e città di dio, tra terra e cielo, il *principio speranza* che si inaugura nel sacrificio di un dio che si fa uomo perché questi, da quel rito in poi, sempre si riconosca verità divina e insieme verità mondana.

soggetto moderno rappresentano come aliene e quindi disumane. Nel secondo caso, prevale lo stato di necessità dell'individuo, la volontà di potenza dell'essere umano; dunque la violenza originaria, naturale, che i modelli societari della storia hanno incanalato e strutturato – razionalmente e insieme irrazionalmente⁷ – lungo la linea progressista di un presente compromissorio e di una salvezza a venire. Le dialettiche della civilizzazione hanno marciato lungo l'asse di questo doppio gioco tra ideologie positive e ideologie negative.

2.

Il percorso tracciato da Jürgen Habermas al principiare degli anni Sessanta è sostanzialmente progressista⁸: va dall'immaginario pseudo-collettivo (virtualmente rappresentativo, parlamentare) elaborato dalle élites di lettori della stampa settecentesca, al formarsi dell'opinione pubblica, alla sua nascita in quanto coscienza civile. Un insieme di diritti e interessi *idealmente* universali. Al contrario, il percorso al quale il mondo occidentale si è infine dovuto adeguare è consistito e sempre più consiste nel rientrare dell'ordine dei media istituzionali dell'opinione pubblica *dentro* la sfera tendenzialmente caotica dell'immaginario dei media di mercato e della molteplicità centrifuga dei suoi oggetti di consumo. La spinta civilizzatrice del primo percorso (dal lettore all'elettore) e la spinta barbarica del secondo percorso (dalla persona al consumatore) si scontrano e al tempo stesso si contaminano tra loro nel punto di incrocio tra due diverse forme di consapevolezza: una conscia e l'altra inconscia, per quanto ambedue attraversate da forti perturbazioni emotive.

C'è stata dunque una fase *costruttiva* in cui il medium egemone sulla formazione delle identità sociali è stata la *lettura*, ma da questa, per gradi progressivi, si è passati ad una fase, *distruttiva*, oggi giunta al suo apice estremo, in cui le forme di rappresentazione stanno appunto de-strutturando il rapporto tra pubblico come cittadinanza e pubblico come territorio dei consumi individuali, come regimi tribali del desiderio. Si tratta di un doppio movimento tra opposti valori (ciò che *vale* e quindi conta, ha da essere; dunque le *cose* mediante le quali vedere e sentire il mondo). Valori espressi su scala planetaria mediante il modello di sviluppo occidentale. Due tensioni opposte, spesso confuse tra loro, tra umano e disumano, bisogno e desiderio, ordine e disordine: un campo di forze, tuttavia, in cui sta sempre più emergendo la particolare virulenza di pratiche e processi di segno profondamente anti-moderno (spesso adottate in chiave puramente reazionaria, "realista", e dunque vincolate comunque alle antinomie della modernità). L'arena di questo incrocio tra valori di segno diverso, ma di una stessa, unica, storia dei processi di modernizzazione, è ora costituita dal

⁷Dal nostro punto di vista mediologico, il processo intentato dalla regia commissione per giudicare la reale consistenza scientifica delle pratiche mediche adottate da Mesmer - processo che si concluse con la sanzione di non-scientificità del metodo e dei suoi risultati, ma di clamoroso riconoscimento dei poteri dell'immaginazione - costituisce l'esempio più calzante del fatto che proprio nel tempo del pensiero illuminista le linee del razionalismo e quelle del non-razionalismo sono andate intrecciandosi in una sola forma di sviluppo, in uno stesso copione drammaturgico.

⁸ Cfr. *Storia e critica dell'opinione pubblica* (Laterza, Roma-Bari, 2005), un saggio che in qualche modo segue di pochi anni – sono gli stessi che fruttarono le prime elaborazioni sui media di McLuhan – la pubblicazione della *Dialettica dell'illuminismo*, lasciando tuttavia in ombra, di quel fondamentale contributo alla critica dell'industria culturale (così prossimo e insieme così distante dalle pagine di Walter Benjamin) un passaggio, appena accennato ma di straordinaria importanza, in cui, dopo avere sostenuto la tesi di una radicale e inconciliabile contrapposizione tra cultura di massa e grande cultura borghese (una tesi che ha fatto scuola sino ad oggi nel ceto intellettuale politicamente più impegnato), Adorno e Horkheimer marcano una differenza ben più significativa, per quanto assai meno fortunata. Il loro discorso li porta infatti a cogliere l'incompatibilità tra i contenuti della civilizzazione – in cui essi fanno rientrare la cultura dei media quanto quella delle più alte tradizioni estetiche e intellettuali – e l'esperienza espressiva delle avanguardie storiche: le sole a riconoscere il sostanziale *non senso* della società moderna. Da allora in poi, il dibattito sulla tecnologia si è continuamente intrattenuto – comprese le diverse posizioni critiche, ora tendenzialmente positive, ora tendenzialmente negative – sul nesso tra la tecnica e l'emancipazione dell'individuo e della società civile da una vita ingiusta, asservita. Un dibattito, questo, che molto spesso elabora due diverse forme di progresso a seconda di quali scelte tecnologiche vengono praticate, quale distinzione tra tecnologie buone e tecnologie cattive, piuttosto che, come sarebbe solo un poco più corretto, tra un uso buono e un uso cattivo della tecnica in quanto tale. Cfr. Benkler Y., *La ricchezza della rete. La produzione sociale trasforma il mercato e aumenta le libertà*, Milano, Università Bocconi editore, 2007; Carr N., *Internet ci rende stupidi? Come la rete sta cambiando il nostro cervello*, Raffaello Cortina, Milano, 2011; Kelly K., *Quello che vuole la tecnologia*, Codice, Torino, 2011; Lanier J., *Tu non sei un gadget. Perché dobbiamo impedire che la cultura digitale si impadronisca delle nostre vite*, Milano, Mondadori, 2010; Prensky M.H., «Digital Natives, Digital Immigrants», *On the Horizon*, Vol. 9 No. 5, October 2001, MCB University Press; Shirky C., *Uno per uno, tutti per tutti. Il potere di organizzare senza organizzare*, Torino, Codice, 2009; Weinberger D., *Elogio del disordine. Le regole del nuovo mondo digitale*, BUR, Milano, 2009; Rodotà S., *Tecnopolitica. La democrazia e le nuove tecnologie della comunicazione*, Laterza, Roma-Bari, 2004.

territorio delle reti digitali: dalla fluidità di relazioni interpersonali in cui i destini umani, *animali*, ora sempre più votati all'iperconsumo⁹, e i destini economico-politici degli apparati di potere – votati invece all'iper-controllo della vita sociale, al suo assoggettamento – possono essere parimenti avvantaggiati in virtù di una prestanza dei media tecnologicamente assai più duttile delle precedenti¹⁰.

Sempre semplificando: i rapporti tra scrittura e immagine, opinione pubblica e *spettacolo*¹¹, si sono andati modificando nel progredire del tempo moderno, riuscendo a conservare per quasi due secoli un certo equilibrio tra funzioni civili, razionali e strumentali, funzioni proprie dei media conformati allo spirito normativo e educativo della scrittura, e le funzioni emotive, irrazionali e socialmente evasive, trasgressive, dei media di mercato, cioè i media fondati sull'*arcano delle merci*, sulla densità simbolica dei consumi, su forme di religiosità e di culto premoderne. L'industria culturale, dalle Grandi Esposizioni Universali al cinema classico di Hollywood hanno trasformato la scrittura da un dispositivo di potere fondato sulla lettura a un dispositivo di controllo sulla produzione di immagini sceneggiate secondo i suoi canoni e le sue grandi e piccole narrazioni.

Nella fase terminale della televisione e infine nella vita fluttuante della rete, si è passati dalla religiosità dell'immaginario collettivo, dalle sue eccezionali capacità di mitologizzazione della vita quotidiana¹², a un rapporto tra scrittura e immagini infinitamente più complesso: la proliferazione delle immagini in quanto dispositivo egemone sul piano dei consumi ha assoggettato la scrittura, ha emarginato le sue funzioni storiche potenziandone invece le funzioni di mercato: le narrazioni della fiction televisiva di ultima generazione sono ora il frutto di immagini che si sceneggiano da sole, scrivono le sceneggiature di se stesse. La radice originaria del rapporto tra scrittura e lettura così a lungo egemone sulla società – con forme di potere e figure intellettuali demandate a realizzarle sul piano tecnico e estetico – si è disgregata. Il mito rigenerato dalla cultura di massa declina e fa declinare – pur esaltandola quanto più può – la propria potenza in una sfera che riguarda sempre meno un ordine simbolico compatibile con quello sociale, e che si fa sempre meno diretto strumento

⁹ È alla luce di questo passaggio che si spiega il divaricarsi dello sviluppo tecnologico tra interesse pubblico e interesse privato, di cui uno dei segni più eloquenti è la crisi politica che si sta esprimendo nel forte incremento di derive populiste – prima ritenute tipiche di sistemi di potere arretrati, premoderni – anche da parte di sistemi democratici storicamente consolidati sui principi della rappresentanza parlamentare. Cfr. Albertazzi D., McDonnell D., *Twenty-First Century Populism: The Spectre of Western European Democracy*, London and New York, Palgrave Macmillan, 2008; Asor Rosa A., *Scrittori e popolo*, Torino, Einaudi, 1966; Capelli F., *Sinistra light. Populismo mediatico e silenzio delle idee*, Milano, Guerini e Associati, 2008; Eco U., *A passo di gambero. Guerre calde e populismo mediatico*, Bompiani Overlook, Milano, 2006; Flores d'Arcais P., *Il populismo italiano da Craxi a Berlusconi. Dieci anni di regime nelle analisi di MicroMega*, Donzelli, Roma, 1996; Taggart P., *Il populismo*, Città aperta, Troina, 2002; Taguieff P.A., *L'illusione populista. Dall'arcaico al mediatico*, Bruno Mondadori, Milano, 2003; Tarchi M., *L'Italia populista. Dal qualunquismo ai girotondi*, Il Mulino, Bologna, 2003.

¹⁰ Rispetto alla comprovata funzionalità della fotografia, del cinema e della radiotelevisione, cioè all'alto grado di compatibilità con cui la qualità del mezzo ha corrisposto la qualità del sistema economico-politico che lo ha generato, i linguaggi della rete sembrano più *liberi* di assolvere compiti tra loro molto divergenti, ma forse solo per il fatto di essere ancora nella fase di negoziazione che ha caratterizzato anche la stabilizzazione delle funzioni assegnate ai media precedenti. La vastissima letteratura sulle reti proprio su questo sta dividendosi: se esse siano veicolo del nuovo o se invece siano espressione della sua negazione. Il dibattito andrebbe affrontato riflettendo soprattutto sulle sue contraddizioni. Ad esempio sul fatto che a fare da discriminante ideologica è proprio una categoria in tutto tipica della tradizione moderna come il *nuovo*, un insieme di valori che, pur contrapponendosi tra loro, hanno in comune una stessa visione: il progresso dell'individuo – in quanto emancipazione e liberazione o *speranza* di liberazione – dai vincoli sociali che ne limitano la libertà di pensiero.

¹¹ Il punto più alto della critica dei rapporti di produzione simbolica dei regimi di vita occidentale sono state le analisi dei situazionisti, che hanno radicalizzato in una direzione militante le tracce del pensiero francofortese, cfr. Debord,, In effetti il loro è stato un modo di agire intenzionalmente astratto, teso a raggiungere la stessa purezza delle astrazioni del capitale: paradossalmente è stato dunque il modo di produzione intellettuale più compatibile con le politiche pubbliche (propaganda) e private (pubblicità) dell'immaginario, politiche volte a subordinare integralmente lo spazio simbolico *occupando* l'intera sfera delle sue relazioni espressive: spettacolo (della società) e società (dello spettacolo). Un percorso che nel suo rigore doveva rinunciare alle gratificazioni estetiche delle stesse avanguardie storiche, legate al riconoscimento, seppure per negazione, ironia e dissoluzione, delle forme di interazioni sociali messe in scena dallo spettacolo e persino delle istituzioni (ad esempio, il museo).

¹² Cfr. De Certeau M., *L'invenzione del quotidiano*, Edizioni Lavoro, Roma, 2001; Durand G., *Strutture antropologiche dell'immaginario. Introduzione all'archetipologia generale*, Dedalo, Bari, 2009; Maffesoli M., *Il tempo delle tribù. Il declino dell'individualismo nelle società postmoderne*, Guerini, Milano, 2004; Morin E., *Lo spirito del tempo*, Meltemi, Roma, 2005.

di una realtà politicamente condivisa. Lo spirito religioso – anche il più mondanizzato, disincantato, laicizzato – si frantuma come uno specchio. Lo spettatore si autoconsuma, assorbito e sovrastato dal sentimento del *sacro* che si produce nello sbilanciamento sempre più netto tra corpi e carne¹³: tra l'ideologia dei bisogni, su cui le istituzioni pubbliche e private negoziano i loro contratti sociali, e le pulsioni inesauste del desiderio, che in quanto tale, nella sua dimensione *siderale*, non ha modo di trovare o ritrovare o inventare alcuna soddisfazione terrena o divina.

La lunghissima durata dei processi di mondanizzazione si sta compiendo nel rovescio dei processi di modernizzazione che ne hanno segnato la fase più estrema, più esasperata. Questi processi hanno avuto la loro genesi nello sviluppo lineare che ha legato insieme la tradizione classica e la tradizione giudaico-cristiana sino a sfociare nell'Umanesimo, forma di religiosità in grado di realizzare uguale efficacia sociale, uguale tenuta politica, anche dividendosi tra il cielo e la terra, tra la città di Dio e la città dell'Uomo. Ora, invece, è ogni genere di religiosità, persino fuori del mondo cristiano, a cedere – cedere territori – al *non senso* del sacro (paradossalmente, qui si toccano le forme del più cieco fondamentalismo, le forme del più deciso disincanto, e le forme più ibride, monoteiste e politeiste, di religioni inventate ai confini della fantascienza). Senza tenere conto di questo transito epocale è impossibile ripensare ogni contenuto e veicolo di formazione culturale e professionale.

3.

È nei passaggi post-storici appena ora enunciati, che va posto il problema delle classi dirigenti in una congiuntura italiana (ma anche globale) che le vede cadute in un massimo di discredito. Sono esse stesse – seppure in modo troppo spesso retorico e troppo raramente consapevole – a riconoscere la loro perdita di reputazione, e tuttavia gli strumenti analitici di cui si servono sembrano aggravare il problema invece che risolverlo. L'Italia costituisce comunque un campo di riflessione privilegiato proprio per la situazione di estrema gravità in cui versa. Le sue istituzioni culturali stanno vivendo in un contesto sociale che, pur occupando la fascia alta dello sviluppo moderno, è al contempo emblematico di una territorialità attraversata da profonde spinte antimoderne. Esse sono tanto estreme da anticipare scenari *realmente* post-moderni, scenari che al momento sistemi sociali più solidi, più avanzati dentro gli argini della propria storia, riescono invece a nascondere, rimuovere.

La necessità di ceti dirigenti che tornino a godere di reputazione ha quindi l'obbligo di domandarsi: questi ceti possono riconquistare una reputazione attraverso i loro tradizionali apparati e nodelli di formazione? Questi apparati e modelli – così poco propensi a dismettere le proprie ideologie identitarie, radicate come sono nella società moderna e nelle sue tradizioni di lunga durata – sono in grado di recuperare una qualche efficacia senza ricorrere a contenuti anti-religiosi? Al di fuori di istituzioni come la scuola e l'università, nonché l'impresa, l'immaginario mediatico può costituire una alternativa sul piano della rappresentazione del mondo contemporaneo e quindi della creazione dei contenuti critici necessari a formare classi dirigenti in grado di praticarlo?

Qui si può rispondere solo trasformando la complessità di queste domande in asserzioni (e materia su cui aprire una discussione): il pensiero delle attuali classi dirigenti soffre di uno substrato antropologico inemendabile (come chiedere a un pesce d'acqua dolce di vivere nel mare); l'introduzione di un pensiero anti-religioso in contesti istituzionali richiede tempi lunghissimi, comunque inattuabili se non attraverso processi di ricerca e formazione sino ad oggi senza precedenti (anche ricorrendo a dispositivi di genialità o d'avanguardia o virali); l'immaginario dei consumi mediatici è sostanzialmente schizoide. Esso mostra un mondo radicalmente post-umano, sempre meno religioso e sempre più primordiale, ferino, ma al contempo convive con le abitudini sociali e, per quanto con minore efficacia del passato, le tiene in vita. Questa affettività quotidiana, parte comunque del tessuto sociale e istituzionale che la sostiene, è chiamata, direttamente e indirettamente, a funzionare come placebo in grado di rendere compatibili tra loro gli spazi deliranti del desiderio con quelli obbligati del senso comune, del bisogno, della necessità. In altre parole: non offre alcun strumento diretto per affrontare la vita sociale, se non quello di sopportarla; e, forse, consente una buona inclinazione a simularne la totale catastrofe, ad assuefarsi alla fine. Si tratta di un esodo disperato (il piacere al posto della speranza) che trasforma le forme del divertimento in una lenta mutazione interiore. E come tale, se fatta propria dal pensiero strumentale, tale mutazione

¹³ Per questa fondamentale distinzione tra corpo come identità sociale e carne come sua estensione psicosomatica e emotiva si vedano i lavori di Marshall McLuhan (*Gutenberg Galaxy. The Making of Typographic Man*, University of Toronto Press, 1962; *Understanding media. The extensions of man*, McGraw Hill, NY, 1964) e Roberto Esposito (*Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino, 2002; *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino, 2004).

diventa semmai una sua più sofisticata protesi. Altrimenti è una esperienza che abita *altrove*. Entra a far parte del rimanente che “in principio” la civilizzazione non ha considerato se non come scena di un dio, umano o divino che fosse.

4.

Toccare il tema della reputazione in una situazione così drammatica – in Italia e nel mondo intero – obbliga il pensiero a guardare al tempo stesso al presente e al futuro. Obbliga chiunque si senta responsabile del proprio ambiente umano e sociale a continuare la propria professione, il proprio ruolo. A farlo *come può*, nell'immediato, ma anche a pensarsi con altrettanta immediatezza in modo radicalmente diverso da ciò che è e sempre sarà obbligato a fare in quanto identità sociale. In sostanza: lo stato di necessità si deve qui aprire alla coabitazione tra due forme di responsabilità: rese tanto inconciliabili da non consentire nessuna mediazione tra loro. L'una imprigionata nella religiosità moderna e l'altra partecipe invece della sua tragica impossibilità di realizzazione, del suo non senso: della sacralità del dolore di esistere che lo spirito religioso nega e insieme produce e traduce in speranza. Quanto cerco qui di sintetizzare in poche note prospetta tempi tanto lunghi da stridere con le urgenze pratiche che il mondo in cui viviamo ci impone. Vero. Tuttavia è ugualmente vera, ma ben più aberrante (e fallimentare), l'illusione di quanti credono di potere riavviare l'impiego di competenze adeguate al presente solo ritoccano da un giorno all'altro la qualità formativa delle istituzioni esistenti. Non si potrà mai recuperare in pochi anni – forse neppure in pochi decenni – ciò che è stato dissipato e soprattutto rimosso a partire dal tentativo di riedificazione post-atomica del Novecento. E' allora necessario sfuggire alla sindrome riformista che ha distrutto l'università nel tentativo di conformarla ai mutamenti della stessa parte di mondo per la quale essa è nata, e che così agendo l'ha privata della possibilità di produrre e quindi anticipare mutamenti di paradigma *altrove* dalla storia e dalle società dei moderni. *Altrove*: nell'interrogarsi tra sé e sé della persona e non nell'ascolto delle alterità che i dispositivi dell'individualismo gli hanno strumentalmente contrapposto mediante ogni sapienza dialettica (il pensiero “decadente” contemporaneo è pieno di retoriche dell'*altro* che funzionano da alibi per l'ostinata volontà di sopravvivenza del soggetto moderno).

Lo spazio della persona che si riconosce, riesce a ritrovarsi, al di là dell'antropocentrismo disintegra ogni legame storico e sociale: per questo motivo è operazione da tentare solo arrivando innanzi tutto a rivelare il fallimento dell'Umanesimo, dei contenuti che hanno fatto da pilastro del sapere occidentale. Che ancora fanno da pilastro all'idea stessa di *comunità scientifica*¹⁴. Per procedere lungo questa via, a meno di non avere, resi saggi dall'evidenza, il coraggio di fare tabula rasa del sapere sino ad oggi accumulato, bisogna affrontare un immane lavoro di rilettura del pensiero occidentale. Rivalutare in senso politico (il senso dell'abitare) anche quelle pagine solitarie e folgoranti che, tra ottocento e novecento, hanno raggiunto – seppure quasi sempre in virtù di una sorta di soggiacente, disperato iper-umanesimo¹⁵ – un altissimo grado di consapevolezza dei limiti dell'Umanesimo e delle menzogne di ogni religione. Così pure affrontare l'ambigua grandezza novecentesca della psicanalisi e delle sue pratiche: innovazione di pensiero che ha preso in cura il non senso dell'individuo ma, in ultima istanza, nella sua stessa divulgazione, al fine di adattare l'individuo al non senso della società¹⁶. E infine demistificare la svolta postindustriale di alcune

¹⁴ A partire dal superamento di ogni orizzonte etico di contenuto collettivo – solidale, universale – a rivelarsi impossibile non è solo l'idea di *comunità originaria* che a quell'orizzonte totalitario si riferisce e che viene sempre di nuovo messa in campo ad ogni crisi di sviluppo della società, ma è anche l'idea di *comunità scientifica*, in quanto, riportando il pensiero della dimensione etica dentro la persona salta, *deve saltare*, non solo l'uniformità di azione e intenti di un gruppo o ceto ma anche la sua uniformità di metodo e ogni suo condiviso contenuto. Cfr. Agamben G., *Lo Stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003; Bauman Z., *Voglia di comunità*, Laterza, Roma-Bari, 2003; Esposito R., *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino, 2006; Hardt M., Negri T., *Comune. Oltre il privato e il pubblico*, Rizzoli, Milano, 2010; Moroncini B., *La comunità e l'invenzione*, Cronopio, Napoli, 2002; Nancy J.L., *Essere singolare plurale*, Einaudi, Torino, 2001.

¹⁵ Cfr. per esempio Max Stirner, autore noto per *L'unico e la sua proprietà* (Adelphi, Milano, 1999), che ha scritto *I falsi principi della nostra educazione ovvero Umanesimo e Realismo (Das unwahre Prinzip unserer Erziehung oder der Humanismus und Realismus*, a cura di John Henry Mackay, Charlottenburg 1911).

¹⁶ Questa ambiguità spiega il versante più intellettuale e persino visionario – “americano” – della Scuola di Francoforte in cui Freud è stato utilizzato per interpretare la malattia della società capitalista e le pulsioni auto-liberatorie di quanti la contestavano sul piano individualista e generazionale, restando comunque dentro la logica revisionista degli stessi valori della civilizzazione; cfr. Spiega anche l'intreccio tra avanguardie artistiche e psicanalisi, in quanto questa ha fornito un vero e proprio repertorio su e per l'immaginario collettivo, valorizzando la differenza tra le emergenze

tradizioni marxiste che, ritrovando il soggetto del conflitto nella *nuda vita* delle persone invece che nel proletariato, mettono l'*amore* universale al posto dell'odio di classe¹⁷.

dell'“inconscio” e il realismo dei modelli tradizionali di controllo sociale sulle forme di rappresentazione, si veda il surrealismo di Breton ecc. Infine – per quanto alle relazioni tra cultura altoboghese e psicanalisi siano ora subentrate quelle tra ceti medi e assistenza terapeutica del disagio ordinario di una civiltà dei consumi – ecco venire allo scoperto l'ambiguità tra una analisi psicanalitica della persona e una clinica ideologica, sostanzialmente religiosa anche quando laica e civile, come ad esempio in Massimo Recalcati (*L'uomo senza inconscio. Figure della nuova clinica psicoanalitica*, Raffaello Cortina, Milano, 2010; *Elogio dell'inconscio. Dodici argomenti in difesa della psicoanalisi*, Bruno Mondadori, Milano, 2007).

¹⁷ Su questo riprendo alcuni miei interventi ai seminari annuali del CEAQ o pubblicati in *Les Cahiers Européens de l'Imaginaire*. Protagonista della deviazione dall'odio di classe verso l'*amore* come dimensione critica originaria è Toni Negri (cfr. il capitolo “Governare la rivoluzione” in Hardt, Negri 2010, cit.). Questo passaggio richiama l'ultimo Foucault delle conferenze tenute all'Università californiana di Berkeley nel 1983, un anno prima di morire, raccolte in *Discorso e verità nella Grecia antica* (Donzelli, 2005). Per *parresia* si intende l'obbligo di dire la verità a proprio rischio e pericolo. La tipica formula del diritto-dovere fondato sulla libertà umana (il gesto di Socrate). Tuttavia formulato dal canone politico della democrazia ateniese e ripreso dal cristianesimo e infine dalla “ragion di stato” democratica, questo concetto è stato via via adattato – religiosamente, socialmente – all'idea di *katechon* (San Paolo) come *tempo di attesa* di una verità ultima: tempo politicamente opportunistico, necessità progressista, rilancio di un “meglio” sempre a venire. L'attuale smarrimento delle politiche e delle istituzioni sociali e culturali di fronte alla potenza di una crisi che nessun attore pubblico riesce più a dominare, spinge ora a ritenere di potere revocare la sapienza utilitarista del *katechon* ritornando a virtù più radicali, meno attendiste e compromissorie. Ma spinge anche a interpretare – in modo puramente moralistico e ideologico – la *parresia* come urgenza di rivendicare la verità di valori che si contrappongano di nuovo (dopo l'ebbrezza dei miti collettivi) alle forme di potere dominanti. Alla loro crudeltà. Alla loro assenza di pietà. In sostanza, questo ritorno della militanza intellettuale ad una sorta di *sacerdozio* – proporsi come chi *cerca* la verità, e di questa ricerca si soddisfa e vuole soddisfare in nome di una nuova fede, di una più autentica e promettente liberazione dell'essere umano – sembra fare ricorso alla *parresia* come diritto di dire la propria verità anche quando, soprattutto quando, essa dica qualcosa di contrario al potere. Ma proprio queste sono state le libertà concesse dalla modernità, lo scopo delle democrazie che tuttavia non è andato a *buon fine*. E quindi a me pare che il *dire da dire* debba invece significare il socialmente inaudito, la cosa che fa “morire” ogni altra presunzione di vita. Ogni altra confessione, laica o religiosa che sia. Il significato etimologico di *episteme*, verità in greco, ci dice che quanto si mostra degno di *parresia* è “ciò che sta su, si regge, da solo”, senza dovere ricorrere ad alcuna autorità se non se stessa. Dunque senza ricorrere alla *doxa*, alla propaganda, alla religione, al potere. Se questo è il significato della *parresia* in quanto parola risolutiva, non vedo la possibilità di altra verità che non sia nella natura indubitabile, in tutto inemendabile, del patire umano: la sua volontà di potenza e insieme, ineliminabile da essa, il dolore, la sofferenza, che produce. Una irrevocabile “cognizione del dolore” è la *parresia* da tenere presente ogni qual volta la facoltà di linguaggio dell'essere umano presuppone di costruire su questa sua differenza rispetto al mondo non umano il senso della propria libertà. In altre parole, c'è da domandarsi se non sia necessario inaugurare un divorzio tra l'agire del pensiero e il fare della società. Revocare l'umanesimo in quanto scienza di base per l'educazione della persona e delle classi dirigenti. Separare quanto più possibile il dolore della carne dai ruoli affidati ai suoi corpi. Torcere il pensiero verso questa ipotesi di “lavoro interiore”, personale, significa riflettere su alcune questioni che la società moderna ha lasciate irrisolte. Innanzi tutto cosa sia il capitalismo: se ancora possa reggere l'idea che l'*impero del male* stia nel modo di produzione delle macchine e delle merci o non sia piuttosto la natura umana, anzi la volontà di potenza che la rende parte della natura non umana, prima e dopo la civiltà del capitalismo (su tale oltrepassamento del capitale economico in forme più profonde di sovranità, si veda, al di là del pensiero immaginativo su cui ha insistito Bataille, AA.VV., *Il capitalismo divino. Colloquio su denaro, consumo, arte e distruzione*, Mimesis, Roma, 2011).