

IPERTROFIE COMUNICATIVE E IPOTROFIA DEL *LOGOS*. LA PAROLA NELLA *RETE* TRA IL NULLA E IL SILENZIO.

DOI: 10.7413/18281567252

di Fiammetta Ricci

Università degli Studi di Teramo

**Communicative hypertrophies and hypotrophy of the logos.
The word in the net between nothingness and silence.**

Abstract

The global digital communication system, which is constantly expanding and enhancing, shapes a new order of logical procedures, ethical frameworks and cognitive modalities. We are in a hypertrophic acceleration of the relational fabric, of interconnectivity networks, of the “social” dimension of human life. I believe that analyzing the forms, tools and processes of today's social communication, increasingly characterized by the algorithmic hegemony of the digital world, is fundamental to understanding how the relationship between subject, word-action and communicative relationship is changing. We need to go back to asking questions about what freedom and autonomy we have today in the difficult balance between self-affirmation and respect for the other, between forms of subjugation and the need for recognition, between truth and post-truth, and, in the last instance, between democracies, post-democracies and infocracies.

Keywords: Political communication, democracy, digital citizenship, power, language.

Analizzare le forme, gli strumenti e i processi della odierna comunicazione sociale, sempre più caratterizzati dall’egemonia algoritmica del digitale, cercando di seguirne le continue modificazioni, credo sia fondamentale per capire come si stia trasformando il rapporto tra soggetto, parola-azione e

relazione comunicativa¹. Adottando una prospettiva metodologica che non accetta aprioristicamente né l'esaltazione, né la demonizzazione degli strumenti tecnologici, bisogna piuttosto tornare a porre domande, anche inquietanti purché feconde e coraggiose, su quale libertà e autonomia oggi disponiamo nel difficile equilibrio tra affermazione di sé e rispetto dell'altro, tra forme più o meno subdole di assoggettamento e bisogno di riconoscimento, tra verità e post-verità, e, in ultima istanza, tra democrazie e post-democrazie².

Il prevalere incontrastato della tecnica sulla scienza trascina lo sbiadirsi dello statuto epistemologico delle scienze, ormai dominate dalle metodologie e dai protocolli, da un lato, incatenati al dato sperimentale e, dall'altro, all'inquadramento in sistemi formalistici.

E se le grandi piattaforme *social* stanno progressivamente sostituendo i tradizionali corpi intermedi, espropriandoli del ruolo sociale e politico e innestando nei quadri della struttura democratica della partecipazione e della cittadinanza nuove forme di *sovranità*, la frattura tra il flusso di dati, ed il controllo e la loro gestione, determinano forme di aggressione non convenzionale ai sistemi democratici³. Ne è un effetto quel *populismo digitale* che sta dilagando ed operando una sorta di mutazione genetica della democrazia stessa⁴. Ma c'è di più. Ora la competizione asimmetrica tra sistemi, governi o grandi monopoli non è più solo una guerra di tecnologia, ma una strategia di controllo dei sistemi di formazione di bisogni, aspettative, emozioni e logiche di accettazione o rifiuto di modelli di comportamento, assumendo sempre di più i tratti di forme ideologiche di controllo autoritativo della vita, tanto soft quanto pervasive e dirompenti, fino a mostrare i caratteri di una

¹ Un approccio filosofico alla comunicazione politica disegna e interseca una antropologia politica, che parte dal *fatto* della comunicazione per trarne conclusioni di carattere etico e politico; interrogandosi sul senso e l'importanza dei fenomeni della comunicazione rispetto alla condizione umana e ricomprendendo la loro rilevanza pragmatico-prescrittiva alla luce della contingenza di una società multicontestuale e policentrica.

² Come sappiamo, è un termine [coniato](#) dal [sociologo](#) e [politologo britannico Colin Crouch](#). Pur non prediligendo personalmente tali neologismi, lo utilizzo qui con riferimento a quel [sistema politico](#) che, pur essendo regolato da istituzioni e norme [democratiche](#), viene in effetti governato e pilotato da grandi [lobby](#) e dai [mass media](#). Perciò l'applicazione delle regole democratiche nella prassi politica, sociale ed economica viene in realtà progressivamente svuotata. Cfr. C. Crouch, *Postdemocrazia*, Laterza, Roma-Bari, 2003.

³ Gli attacchi di ackeraggio informatico a livello globale sono in costante aumento, e le ostilità tra gli Stati si svolgono in strategie di guerra informatica e cognitiva su larga scala, per questo molti Paesi stanno mettendo a punto sempre più sofisticate strategie di difesa informatica per operare e difendere Stati, Aziende o capitali nel cyberspazio.

⁴ Cfr. A. Dal Lago, *Populismo digitale*, M. Barberis, *Come internet sta uccidendo la democrazia: populismo digitale*, Chiarelettere, Milano, 2020.

*architettura di tecnologia condizionante del comportamento o ingegneria del comportamento*⁵. Ciò significa che le strutture tecnologiche da protesiche diventano mimetiche, nel senso che sono capaci di replicare fino a sostituire gli aspetti più qualificanti della dimensione umana nei processi non solo comunicativi e interattivi, ma anche decisionali, valoriali e comportamentali in genere.

In questo orizzonte, si afferma ormai sempre più diffusamente il concetto di post verità, che non è ancora chiaro cosa significhi realmente. Forse allude alla fine della verità, “non solo a causa di un rifiuto della verità perché essa ci impedirebbe la libertà, bensì a causa del riconoscimento della sua inutilità, a causa della dinamicità e plasticità della realtà stessa, a causa della imprevedibilità della realtà umana che tende a rendere inutile - in un ambito in cui l’utile resta il solo parametro peraltro astratto per la mancanza del riferimento specifico a chi o a che cosa - la persistenza del mondo e della realtà della sua identità fisica”⁶. O quel “post”, non indice di una valenza cronologicamente connotata, allude ad uno svuotamento della categoria classica e al configurarsi di nuove istanze veritative⁷? Il problema, - che a me sembra uno pseudoproblema -, è aperto. E suggerisce comunque alcune considerazioni.

Il sistema di comunicazione digitale globale, in continua espansione e potenziamento, con sempre più pervasive ramificazioni operative e computazionali, plasma un nuovo ordine di procedure logiche, di inquadramenti etici e di modalità cognitive. Siamo dinnanzi ad una accelerazione ipertrofica del tessuto relazionale, delle reti di interconnettività, della dimensione “social” della vita umana.

Ipertrofia significa appunto aumento delle dimensioni delle cellule che compongono un tessuto, e che presenta conseguenze per l’intero organo di cui quelle cellule fanno parte. E sappiamo che esistono

⁵ Si intende fare riferimento al contributo degli studi skinneriani che ha sviluppato un arsenale di ricerche sulle forme e i processi atti a condizionare il comportamento umano, controllabile e prevedibile grazie alla capacità di gestire gli stimoli provenienti dall’ambiente, nello specifico quelli che precedono il comportamento (“stimoli antecedenti”) e quelli che lo seguono (“stimoli conseguenti”). Per una più ampia analisi, B. F. Skinner, *The Behavior of Organisms: an Experimental Analysis*, New York 1931, Appleton-Century-Crofts; *Science and human behavior*, New York: The MacMillan Co., 1953; Holland J., Skinner B. F., *The analysis of behaviour*, New York, 1961, Mc Graw Hill; Id., *Contingencies of reinforcement: a theoretical analysis*, New York: Appleton-Century-Crofts Skinner 1969; Id., *Il Comportamento verbale*, Roma, 1975, Armando; Id., *Difesa del comportamentismo: saggi recenti su istruzione e personalità*, Armando Editore, Roma, 1992; Id., *La tecnologia dell’insegnamento*, La Scuola, Brescia, 1972; Id., *Walden Due: utopia per una nuova società*, Firenze: La Nuova Italia 1975; Id., *Il Comportamento verbale*, Armando, Roma, 1975; Id., *Beyond freedom and dignity*, Alfred A. Knopf, New York, 1984; Id., *Pensare e apprendere*, Armando Editore, Roma, 1992.

⁶ T. Serra, *La democrazia redenta*. Giappichelli, Torino, 2001, p. 46.

⁷ Si veda tra gli altri, M. Ferraris, *Postverità e altri enigmi*, il Mulino, Bologna, 2017; G. Gardini, *Le regole dell’informazione. L’era della post-verità*, Giappichelli, Torino, 2017; L. MacIntyre, *Post-verità*, UTET, Milano, 2019.

ipertrofie fisiologiche e patologiche. Mi pare interessante aggiungere che quelle patologiche sono indotte da un incremento delle richieste di un organismo, o di un sistema organico (come, ad esempio, l'eccessivo incremento di richieste di ormoni). E dal momento che l'aumento metastatico di forme, linguaggi, dispositivi e tecnologie comunicative nel nostro tempo è un fenomeno direi pervasivo e inarrestabile, occorre capire, seguendo il dire metaforico, quale delle due forme di ipertrofia sopra descritte possa essere riconducibile alla società attuale.

Nell'*ipertrofia* dei flussi di messaggi e informazioni, riappropriarsi di una parola che si sappia sottrarre all'egemonia del segno e del codice, e che sappia anche tacere o dispensarsi con parsimonia, può implicare isolamento, o, quantomeno, il restare fuori da circuiti di riconoscimento collettivo.

Dunque, l'ipertrofia comunicativa si presenta anche come una forma di ideologia e di mistificazione della vita? In cui tutto deve poter essere comunicabile, cioè tracciabile, circolabile, riconducibile a flussi di informazioni in tempo reale, all'esposizione e alla fruibilità globale⁸?

Ma le nostre esperienze umane nel mondo e del mondo non sono riconducibili ad una icona sul desktop. L'essere al mondo ha le sue zone d'ombra, d'indicibilità, i suoi limiti di traducibilità: la distanza, l'attesa, i silenzi.

Richiamare qui la dimensione del silenzio apre quasi una distonia, una cesura, uno spaesamento. E mi chiedo se nell'ipertrofia dell'interconnettività, nel flusso incessante di dati, messaggi, e interazioni digitali, ha ancora senso pensare al silenzio. È ancora possibile pensare che un'etica dell'ascolto implichi e sottenda un'etica del silenzio⁹?

Eppure, solo nelle radure del silenzio l'altro può trovare ascolto e ospitalità, e il linguaggio può riscattarsi dal ruolo di medio strumentale, di codice strutturato in un apparato multisistemico.

L'uomo contemporaneo è sommerso dal fluire rumoroso di fiumi di parole, e quanto più sfugge al silenzio, tanto più vive in un deserto affollatissimo di immagini, di suoni e di richiami sensoriali. La proliferazione linguistica cinge quasi un assedio attorno al soggetto, che non può più prendere la distanza dalle parole dell'altro, ma è come violentato e istigato a *prender la parola* quasi prima che *ne diventi preda*.

⁸ Lo scopo di una tale problematizzazione è, in sintesi, mettere in questione una tendenza alla riduzione della complessità del linguaggio e del suo poter comunicare; e dunque perdere anche quel differire della parola tra dia-logica ed ideo-logica.

⁹ Su questo punto, M. Baldini, *Elogio del silenzio e della parola*, Rubbettino, 2005.

In tal senso il silenzio, inteso come il fare spazio alla parola d'Altri, è un poter incontrare gli altri nell'ospitalità linguistica. È l'accoglienza dell'alterità come limitazione del proprio espandersi linguistico. Ma è una possibilità. E il possibile è sempre uno squarcio, un salto a cui, però, non ci si può sottrarre.

Per questo, sostenere che il linguaggio, nella sua porosità semantica, è intramato di silenzio significa anche riconoscere che esso esprime una distanza costitutiva nella prossimità, quella che è "costitutiva di ogni segno, in quanto ogni segno è originariamente un gesto, una risposta che corrisponde"¹⁰, una chiamata dell'altro all'ascolto, ad *essere-parola* solidale.

Non a caso all'ipertrofia comunicativa contemporanea corrisponde un'atrofia del silenzio, negazione del ritorno del linguaggio al suo momento sorgivo e aurorale, e dunque inibizione della parola autentica che rinvia alla natura ontologica della comunicazione come modo specifico dell'essere-al-mondo.

Gli studi psicosociali, relativi al mondo degli adolescenti ma non solo, registrano una società con sempre più alti indici di solitudine, di isolamento e depressione, di disturbi della personalità connessi all'alterazione della sfera intersoggettiva e affettiva. Nonostante la rete di connessioni e le molteplici forme di social media, l'uomo è solo. Le nuove solitudini parlano di persone intrappolate in una rete di interconnessioni in cui la moltiplicazione dei contatti demoltiplica la vera custodia amicale, il sentirsi riconosciuti e accolti¹¹.

Dunque, alcuni punti di problematizzazione credo siano di fondamentale utilità metodologica ed ermeneutica: siamo consapevoli di ciò che sta accadendo, nell'età dell' "infosfera", dell'intelligenza artificiale, dell'algoritmo e dei social media, a quel complesso, ed anche un po' misterioso, congegno che chiamiamo comunemente linguaggio? Dove prende respiro il dire perché non naufraghi nel mercato del comunicare? Quale parola ci appartiene davvero nella misura in cui non si situa in nessun

¹⁰ C. Sini, *Il silenzio e la parola*, Marietti, Milano, 2000, pp. 12-13. Si veda anche di M. PICARD, *Il mondo del silenzio*, Ed. di Comunità, Milano, 1951.

¹¹ Il rapporto del CENSIS sulla comunicazione 2023, *I media delle crisi*, registra che "nella nuova età dei rischi, riecheggiata da una comunicazione mediatica ansiogena, i più cercano una profilassi per l'immunizzazione dai pericoli correnti.(...) Il sentimento corrispondente alla coscienza del dominio onnipotente dell' "io" sugli eventi e sul mondo. Un io che continua a trovare una piena espressione di se attraverso i dispositivi personali digitali, ma che malinconicamente è costretto a confrontarsi con i propri limiti quando si tratta di governare il destino" (Diciottesimo rapporto sulla comunicazione, *I media delle crisi*, CENSIS, Franco Angeli, Milano, 2023).

modulo algoritmico, né si lascia controllare attraverso un *clic*, e non raggiunge il suo segreto manifestarsi all'altro se non nel silenzio di un "viaggio" da un qui ad altrove? E tra il nulla e il nonsenso, forse il vero deserto di dispersione del logos non è piuttosto quel rapporto, quello spazio semantico vitale tra *plenum e vacuum*, che oggi appare saltato?

Il problema di fondo, dunque, diventa la difficoltà di comprendere in quale misura ci appartenga veramente ciò che pensiamo, che sentiamo e che desideriamo. E dunque chi decide cosa possiamo sapere, e su cosa possiamo davvero decidere¹². Ci siamo liberati da vecchie forme di autorità ma siamo esposti al giogo, forse meno palese ma più pesante, di sentirci "automi" che si illudono di essere "autonomi"¹³: l'autorità anonima del senso comune e dell'opinione pubblica può costituire una subdola ma potente perdita di identità per l'individuo che non si accorge di stare perdendo il suo io ed io suo sé¹⁴.

Come direbbe Paul Ricoeur, "Dire *sé* non significa dire *io*. L'*io* si pone-o è deposto. Il *sé* è implicato come riflessivo in quelle operazioni la cui analisi precede il ritorno verso esso stesso." Cosicché all'"immediatezza" e alla "semplicità indecomponibile" dell'*io* come cogito, Ricoeur preferisce il carattere frammentario e polisemico di un'interrogazione a più livelli del *chi?*, che si analizza per via riflessiva nella "storicità del questionamento", che non pretende di arrivare a nessuna certezza, ma ad *attestare* il valore "alethico" di quella "triplice membratura" come tripla dialettica (della riflessione e dell'analisi, dell'ipseità e della medesimezza, del se stesso e dell'altro da sé) che caratterizza l'ermeneutica del sé¹⁵.

¹² Mi permetto di rinviare a F. Ricci, *Controllo e potere digitale: la guerra cognitiva nel cyberspazio Chi decide cosa decidere?*, in F. Sciacca (a cura di), *Buoni e cattivi. Etica, politica e potere al tempo di internet*, Atti Convegno di Catania, Mimesis, Milano, 2022.

¹³ Cfr. E. Fromm, *Fuga dalla libertà*, Mondadori, Milano, 1987, p. 199.

¹⁴ È interessante a tal proposito il percorso di Paul Ricoeur che, nell'opera dal titolo emblematico "*Sé come un altro*", viene a delineare tra il soggetto e l'altro un'implicanza ontologica profonda, che si alimenta di un movimento dialettico di prossimità e allontanamento, e non già di uno statico stare l'uno di fronte all'altro. In questa operazione fondativa¹⁴, seguire gli spunti offerti dal testo ricoeuriano consente di seguire un percorso analitico di autoriflessione del soggetto come "sé" (e non già come "io"), fecondamente orientato a far progredire il problema dell'identità sul terreno etico e morale attraverso quella che risulterà essere la "mediazione" dell'identità narrativa.
Cfr. P. Ricoeur, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano, 1993.

¹⁵ Cfr. *ivi*, pp. 94-95.

La tecnologia, divenuta tecnocrazia, modella profondamente la coscienza utilizzando linguaggi che trasformano radicalmente la parola ed i processi mentali che sono i coefficienti del discorso e dei quali il discorso è coefficiente. Pertanto è necessario chiederci *chi* è oggi, nel nostro secolo, il soggetto tecnologico che muove e dirige tali processi. Quale rapporto instaura tra pensiero e realtà, tra simbolo e referenza, sotto la crescente egemonia algoritmica?

Una domanda che coinvolge il costituirsi dell'io nel nuovo, e sempre continuo mutamento, dello sfondo antropologico epocale. Poiché, se l'atto comunicativo mette fra parentesi questo livello di riferimento assiologico, come osservò E. Lévinas, dimentica il valore dell'altro come ciò che non è semplice presenza o polarità di un sistema di procedure comunicative, ma la cui esistenza chiede accesso alla dimensione morale di uguaglianza nella relazione della parola¹⁶.

E se la relazione umana sembra avviata verso un progressivo slittamento sul piano inclinato dell'onnipotenza multimediale, delegando l'esercizio dialogico dell'intendersi, e dunque del comprendere/rsi, a modalità comunicative in cui l'artificialità dei mezzi corrisponde all'artificialità del contatto linguistico, G. Gadamer ci ricorda che “i sistemi artificiali che si possono costruire non sono perciò mai dei linguaggi”, poiché non hanno alla base una “comunità di vita, ma vengono escogitati e impiegati solo come mezzi e strumenti di comunicazione”¹⁷.

Il “dialogo che noi siamo” si presenta come intrascendibile per la tensione e l'impegno ad una verità comune; ma trova il suo limite proprio nella ricerca di un accordo veritativo che sia garantito da un autentico consenso¹⁸.

¹⁶ Secondo E. Lévinas attraverso il dialogo si istituisce un rapporto di indisponibilità dell'altro all'io, cioè la sua non riducibilità all'appropriazione conoscitiva. Piuttosto il volto, come cifra dell'alterità, invoca un'apertura, e quasi la forza nel suo tacito appello al riconoscimento dell'universalità dell'accogliere altri per ritrovare se stessi (E. Lévinas, *Difficile Liberté*, A. Michel, Parigi, 1963, pp. 19-22; cfr. anche Id., *Volto ed etica* in *Totalità e infinito*, Jaca Book, Milano, 1986, pp. 199-224).

¹⁷ H.G. Gadamer, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano, 2000, pp. 510-511. Gadamer sostiene che nel dialogo gli interlocutori “sono guidati”, sono presi, catturati da questo evento della parola che “*si* compie in noi”¹⁷, lasciando che in esso le parole facciano apparire ciò che chiamiamo *verità*. Ma la verità è proprio uno degli snodi più complessi e dei concetti oggi più sfuggenti. Ivi, p. 441.

¹⁸ Cfr. ivi, p. 443: “È proprio di ogni vero dialogo - scrive infatti Gadamer - il fatto che uno risponda all'altro, riconosca nel loro vero valore i suoi punti di vista e si trasponga in lui non nel senso di volerlo comprendere come individualità particolare, ma di intendere ciò che egli dice. Ciò che si tratta di cogliere sono le sue ragioni, in modo da potersi intendere con lui sull'oggetto del dialogo”.

La dialettica di domanda e risposta è un “mettere in questione” e un “mettere alla prova”, ricercando le ragioni del dialogo “nell’apertura della sua problematicità”. Se pensiamo alla maieutica del dialogo socratico, il venire alla luce della VERITÀ e il dispiegarsi del *logos* stesso è *qualcosa* che non appartiene a nessuno degli interlocutori, ma che consente di “guardare insieme all’unità di una certa prospettiva, cioè è l’arte di costruire i concetti elaborando insieme ciò che gli interlocutori pensano della cosa in questione”¹⁹.

Il concetto gadameriano di “*fusione di orizzonti*”²⁰ esprime proprio il fatto che gli interlocutori-interpreti non prendono parte ad un semplice processo di adattamento reciproco per convenire all’intesa: la linguisticità della comprensione, nella forma specifica del dialogo, fa sì che “l’oggetto” finale dell’intendersi è “qualcosa” che non appartiene ad uno solo di essi, ma è ciò che li unisce in virtù del loro coappartenersi linguistico²¹.

C’è sempre una zona oscura nell’essere dell’*altro* che si sottrae al rapporto dialogico: l’*altro* è in sé inafferrabile. Cerchiamo di raggiungere *qualcuno* che in realtà ci sfugge. Nel dialogo non siamo mai completamente *trasparenti* all’altro. Né l’altro traspare e si rivela. Ma si svela nel suo velamento²². E in questo tendere e mancare la presa, sta la libertà di *un logos* che riconosce un confine, e che dunque, al tempo stesso, afferma un’appartenenza.

Il dia-logo non è, infatti, un automatico momento di fusione interpersonale; anzi, presuppone accettare che l’*altro* resti in fondo *incontrollabile*, inattingibile e dunque sotto un certo aspetto sempre estraneo ad essere ricondotto in una casa comune, vale a dire interiormente libero. In Lévinas, l’*altro* è *trascendente*²³.

¹⁹ Ivi, p. 425.

²⁰ Ivi, p. 447.

²¹ Ivi, p. 443.

²² Penso ad Heidegger diede che nell’analisi etimologica della verità come *aletheia*, ne estrasse una comprensione dinamica del termine in quanto composta da alfa privativo (α), più $\lambda\acute{\epsilon}\theta\omicron\varsigma$, *léthos*, «oscuramento», che vuol dire quindi «eliminazione dell’oscuramento», o appunto «disvelamento». Cfr. M. Heidegger, *Sull’essenza della verità*, a cura di U. Galimberti, La Scuola, Brescia, 1973.

²³ Cfr. E. Lévinas, *Altrimenti che essere o al di là dell’essenza*, trad. it. di S. Petrosino e M. T. Aiello, Jaca Book, Milano 1986.

Tutto questo implica che se un'etica del dialogo è ancora percorribile e soprattutto se rimane una scelta libera di eticità, essa implica accettare il rischio della *distanza*, della *differenza*, del percorso complesso e lentamente mutuale di un incontro.

Dunque, come scrive M. Buber, riconoscendo la natura dialogale dell'essere umano, ci troviamo già a considerare la sua identità come intrinsecamente relazionale: chiamata al riconoscimento di sé in quanto anche altro da sé, e dunque al riconoscimento dell'altro di costituirsi parimenti come altro dall'io.

Ciò significa che risiede nell'uomo una dimensione dia-logica che lo costituisce nella sua identità e nella differenza con altre identità. Situazione discorsiva aperta, in una circolarità in cui è identificante proprio la consapevolezza della non riducibilità dell'altro alla propria identità, cioè il carattere infunzionale del soggetto nell'atto di parola.

Ma nella società della trasparenza totale, denunciata da Jean Baudrillard, la dissoluzione dell'ombra espressivo-simbolica dell'esistenza, e dunque dell'uomo che si es-pone nell'affioramento pellicolare, (cioè come una pellicola che tuttavia non copre o nasconde alcunché di altro se non la sua stessa trasparenza) vengono assorbiti dai codici della organizzazione e della codificazione formale digitale. Sul piano giuridico-politico ciò significa la riduzione compiuta della politica ad amministrazione digitale e l'affermazione incontrollabile della tecnocrazia che finisce per occultare l'arbitrio decisionale del detentore del potere dietro maschere procedurali²⁴.

Ne esce modificata la stessa razionalità del diritto: da una razionalità formale si passa ad una razionalità sostanziale. Da un diritto caratterizzato dalla sistematicità del *corpus* giuridico, dalla universalità e astrattezza della legge, dal rigore procedurale che limitava la discrezionalità dei giudici e dei funzionari amministrativi, da un diritto quindi essenzialmente ideale, si passa ad un diritto sostanzialmente materiale, orientato a riempire le lacune del sistema giuridico, a realizzare interessi contrastanti, a dare voce a tutti i cittadini, si passa in ultima analisi a quella che Weber considera la moralizzazione del diritto e la fine della sua razionalità formale: "La nostra è l'epoca del puro

²⁴ Gli studi di M. Foucault mostrano che il potere è la capacità di produrre verità e di farla valere attraverso una serie di dispositivi autoritativi che penetrano nel sistema sociale e culturale, e che si esprimono sia con pratiche punitive e repressive ma anche con produzione di un sapere e di una comunicazione del sapere che diventa potere di occultare o controllare la domanda e la risposta: chi esercita il potere? dove l'esercita? Cfr. M. Foucault, *Microfisica del potere*, tr. it. di A. Fontana, P. Pasquino, Einaudi, Torino, 1977, p. 114.

individualismo e della ricerca della vita buona condizionata esclusivamente dall'esigenza di tolleranza"²⁵.

Non so se abbia ragione Habermas quando osserva che, più che di disinteresse per i problemi morali, oggi si dovrebbe parlare di abbandono dei modi tipicamente moderni di affrontarli, modi che sono consistiti nella creazione di un ordinamento coercitivo e nella ricerca degli assoluti e degli universali, quindi nella netta distinzione tra giusto e sbagliato per quanto riguarda la condotta umana²⁶.

Vero è che il cambiamento nei modi di affrontare i problemi morali ha coinciso con la considerazione degli uomini come individui non più sottomessi al capriccio di potenze superiori quali Dio o il Re, ma dotati di libera scelta. La scelta però comporta la valutazione delle azioni e non esiste più un solo criterio per tale valutazione, ma ne esistono tanti quanti sono gli orizzonti e i mondi possibili; tra i quali domina quello economico e dei mercati globali.

In uno stato democratico, se il governo non può controllare con la forza il popolo, deve trovare il modo di controllare quello che pensa. Ed un modo per controllare ciò che la gente pensa "è quello di creare un dibattito tale da far credere che è in corso una libera discussione, ma assicurandosi preventivamente che il dibattito resti all'interno di confini stretti e prestabiliti. In sintesi, si tratta di assicurarsi che entrambe le parti che partecipano al dibattito accettino certi presupposti che poi sono quelli che rendono possibile l'esistenza del sistema di propaganda. Fino a quando ciascuno accetta il sistema di propaganda, ciascuno è libero di discutere, dissentire e dibattere"²⁷.

Insomma, o si accetta di giocare con le regole, per dirla con Wittgenstein, del "gioco linguistico" della propaganda, dell'algoritmo, dell'economia del segno, parafrasando Baudrillard²⁸, o si decostruisce quel gioco e se ne costruisce un altro con spazi e snodi argomentativi che siano davvero una dialettica delle parti.

Tra l'effimero e il perenne, il prevalere del primo sul secondo sembra l'unico modo possibile per cercare ancora di esercitare la libertà, sebbene fittizia, di credere di poter comunque scegliere

²⁵ Cfr. J. Habermas, *Morale, Diritto, Politica*, a cura di L. Ceppa, G. Einaudi, Torino, 1992, pp. 8-10.
Ibidem

²⁶ Cfr. *ivi*, pp. 9-11.

²⁷ N. Chomsky, *Il potere dei media*, Vallecchi, Firenze, 1994, p. 104.

²⁸ J. Baudrillard, *Per una critica dell'economia politica del segno*, a cura di P. Dalla Vigna, Mimesis, Milano, 2010.

qualcosa. Forse una volontà di potenza infranta che assume il nichilismo come sua ultima possibilità di riscatto? Ma da cosa? Dall'azzeramento di tutti i valori o dall'uomo come unico valore?²⁹

Lo svincolamento dal valore del fine dell'azione umana è visto infatti da Hannah Arendt come distacco dell'uomo da un finalismo che sembrerebbe irretire la sua libertà; ma tale distacco piuttosto neutralizza la tensione a cercare un senso all'eterno dualismo ordine/disordine, e a cercare una ragione per preferire la misura alla dismisura.

Ma forse è proprio questa "metretica assiologica", cioè questo "commisurarsi con valori ultimativi"³⁰, ad aver fatto il suo tempo.

L'assunto di base è che il pensiero nichilista pare attraversare come una lama d'ombra tutto l'arco del nostro secolo. Finendo per assumere il tono di un naufragio radicale e di uno scuotimento, per passare dalla perdita di ogni unità, verità, centralità, finalità, ad un guadagno critico nei confronti di ogni indagine rassicurante o ideologizzazione del pensiero e della ragione umana.

Al centro di questo mondo (politico, giuridico, morale, ecc.), si disegna un soggetto astratto. Il carattere di astrazione della soggettività diventa astrattezza del suo valore e ipostatizzazione del suo carattere di trascendenza e di contestualità storica³¹.

Astrazione e generalizzazione producono il massimo dell'efficienza funzionale sia di un sistema giuridico che di un sistema di mercato, ma l'individuo risolto in concetto, o la molteplicità degli individui risolta in classe, è anche separazione dei soggetti, divenuti concetti o oggetti da ordinare, dalle loro pratiche vitali come pratiche intersoggettive. L'individualismo, come atomizzazione del tessuto sociale se, da un lato, esalta e libera le forze autoproduttrici dell'uomo che produce lo Stato, il diritto, il libero mercato, ecc.; dall'altro, fa dell'agire individuale una tecnica di sopravvivenza.

Ecco quindi che una delle contraddizioni del nostro tempo è, da un lato il rafforzarsi di un individualismo che affida interamente all'uomo persino la possibilità di disfarsi della sua soggettività,

²⁹ La metafisica della volontà di potenza in fondo è sempre stata in Nietzsche il compimento del nichilismo, secondo cui il senso della vita non è nei fini ultimi (bene, verità, essere, ecc.) ma nel fatto di esistere ancorati alla terra dopo aver trasvalutato ogni (vecchio) valore e aver fatto del vitalismo l'unico dio²⁹.

³⁰ G. Reale, *Saggezza antica*, Cortina Editore, Milano, 1995, p. 230.

³¹ Cfr. P. Barcellona, *La parabola del soggetto giuridico*, in *Il declino dello stato*, cit., pp. 203-214; e cfr. Id., *Dallo stato sociale allo stato immaginario*, Bollati Boringhieri, Torino, 1994, pp. 68-70: "La libera soggettività dell'individuo è il progetto della modernità, ma la 'vuotezza' dell'astrazione giuridica a cui è affidato, lo consegna al condizionamento totale dei rapporti economici e lo condanna all'assorbimento progressivo nel 'meccanismo' di circolazione delle merci" (ivi, p. 69).

laddove essa risenta di un ingombro metafisico di qualsivoglia natura; dall'altro, il sancire appunto una forma di depotenziamento dell'uomo come centro di irradiazione per la sua opera di conoscenza. Inoltre, pur istituendosi una supremazia tecnologica di dominio e organizzazione del mondo, si acuisce al tempo stesso una frattura tra mondo della natura e mondo della coscienza, e dunque tra soggetto e realtà.

Questo sfondo, che definirei crepuscolare, della cultura e del pensiero, delegittima il soggetto, come categoria di conoscenza e di interpretazione, ricreando quel soggetto astratto, avulso dal proprio mondo come luogo dell'azione e del pensiero. Dunque, un soggetto incapace di pensare il politico come raccordo di pensiero e azione tra soggetti. La lezione arendtiana al riguardo è ineguagliabile. Sembra aprirsi uno iato, profondo tanto quanto silente, tra uomo e mondo. Siamo già oltre l'egemonia della contingenza. La realtà che da apparenza rimane solo parvenza, smarrendo il suo contrappunto ontologico, - giacché Apparire ed Essere, come nota Arendt, coincidono³²-, ha perso la sua ombra, allo stesso modo che il soggetto ha perso l'alterità. Ed anche se con la tecnologia abbiamo instaurato domini sempre più estesi ed efficienti, siamo forse diventati signori virtuali di questo mondo, giacché stiamo perdendo l'oggetto e le finalità di questo dominio³³.

“Il fine - commenta ancora Hannah Arendt - è ridurre l'uomo ad una serie di modalità dell'essere ostensibili fenomenologicamente”³⁴. In altri termini, il soggetto è i suoi modi d'essere, e la sua connotazione ontologica come essere-nel-mondo secondo Arendt dissolve “tutti quegli aspetti umani di cui Kant aveva dato uno schizzo provvisorio, quali la libertà, la dignità dell'uomo e la ragione”³⁵, che non possono essere fenomenologicamente ridotti a funzioni dell'essere³⁶.

³² H. Arendt, *La vita della mente*, il Mulino, Bologna, 20029, p. 99. La “teoria classica dei due mondi”, cioè dell'Essere e dell'Apparire, con subordinazione del secondo al primo, viene dalla Arendt rovesciata, riconoscendo il valore della “superficie” nell'apparenza che è ciò dal cui fondo qualcosa può venire alla luce, può appunto apparire. Non va confusa inoltre l'apparenza con la parvenza, poiché la seconda si pone rispetto alla prima come l'errore alla verità (cfr. *ivi*, p. 103, 107 e 119).

³³ Cfr. J. Baudrillard, *Il delitto perfetto*, Raffaello Cortina, Milano, 1996, p. 117.

³⁴ *Ivi*, p. 68

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Così, con la civiltà tecnologica si annulla la differenza ontologica, ma ancor più “l'essente non ha alcun essere al di fuori dell'attività rappresentativa o produttiva del soggetto, ed è questo il senso ultimo del venire in luce dell'essenza dell'essere come volontà di volontà”. G. Vattimo, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Marietti, Genova, 1989, p. 45.

Questo orizzonte si presenta con il carattere paradossale di una soggettività “trionfale” sotto l’aspetto produttivo e strumentale, ma anche con un’enfaticizzazione dell’oggettività degli oggetti, allo stesso modo che l’esaltazione dell’individuo vede parimenti crescere la massificazione e l’anonimato. In entrambe le situazioni il soggetto rimane all’interno del nichilismo³⁷.

“La trascendenza è esplosa in mille frammenti che sono come le schegge di uno specchio dove vediamo ancora riflettersi furtivamente la nostra immagine, appena prima di sparire. Come frammenti di un ologramma, ogni scheggia contiene l’universo intero. La caratteristica dell’oggetto frattale è che tutta l’informazione relativa all’oggetto è chiusa nel più piccolo dei suoi dettagli. Possiamo allo stesso titolo parlare oggi di un soggetto frattale che si diffrange in una moltitudine di ego miniaturizzati tutti simili gli uni agli altri, si demoltiplica secondo un modello embrionale come in una coltura biologica, e satura il suo ambiente per scissiparità all’infinito”³⁸.

Il prevalere dello spazio virtuale sullo spazio fisico determina anche una modificazione del concetto di frontiera e di orizzonte: il limite del conoscibile è limite dell’uomo che, in quanto de-terminato, può e vuole sporgersi verso l’infinito, cioè verso ciò che si colloca al di là dei suoi confini cognitivi ed esperienziali. L’esperienza del mondo, tra fattualità e simulazione, rimodella il rapporto con la realtà come luogo e contesto di esperienza cognitiva ed intersoggettiva legittimando l’artificializzazione dell’identità, che da individuale investe quella sociale, e il vuoto dell’appartenenza poiché quest’ultima è sempre incardinata al tempo come durata e non all’istantaneità delle connessioni e alla storicità dell’azione.

Se il soggetto *del virtuale* rischia di diventare *soggetto virtuale*, si profila un riduzionismo antropologico che passa attraverso un’opera di de-categorizzazione dell’uomo, il quale non agisce più sulla macchina e per mezzo di essa, ma finisce per assimilarsi ad essa e per riconoscerle requisiti antropomorfi³⁹.

³⁷ Ivi, p. 46.

³⁸ J. Baudrillard, *Videosfera e soggetto frattale*, in AA. VV., *Videoculture di fine secolo*, Liguori, Napoli, 1989, p. 29.

³⁹ Cfr. N. Postman, *Technopoly. La resa della cultura alla tecnologia*, Bollati Boringhieri, Torino, 1993, pp. 105-106.



Sesto San Giovanni (MI)
via Monfalcone, 17/19



**AlboVersorio
Edizioni**

& AlboVersorio Edizioni
di Ass. NonsoloSophia
nonsolosophia@gmail.com

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione-NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.