

# **Riscoprire la storia per orientarsi nel presente**

## **Qualche nota su critica e totalità**

**Antonella Bisardi**

Tentare di riflettere oggi, nell'epoca in cui si è evidentemente compiuto il crollo di quelle visioni sistematiche e onnicomprensive della realtà che Lyotard definiva "grandi narrazioni" su concetti quali "totalità" o "dialettica" e sulle loro implicazioni nell'atto critico senza rischiare di rinchiudersi nella *turris eburnea* dello specialismo sterilmente autoreferenziale appare un compito tanto arduo quanto necessario. Arduo perché, appunto, si rischia di produrre discorsi che poco sembrano avere a che fare con la realtà presentandosi come anacronistici e nostalgici rispetto ad un passato che rischia l'idealizzazione; necessario, tuttavia, allo scopo di svegliarci dal sonnambulismo perenne cui l'affermarsi dell'egemonia postmoderna ci ha indotti.

Con la consapevolezza di non poter esaurire l'enormità di un dibattito aperto e smisurato ma con l'obiettivo di scomodare alcune questioni ritenute urgenti e pertinenti al tema qui dibattuto, la riflessione che mi propongo di portare avanti si basa su un movimento – che si potrebbe quasi definire dialettico – tra presente e passato e tra collettivo e individuale, allo scopo di focalizzare l'attenzione sulle principali implicazioni del tardo capitalismo sul singolo individuo, che diventa poi parte di una massa alienata nel consumo e nell'identità virtuale e gruppale.

Il primo punto sul quale vorrei soffermarmi è la questione temporale, e dunque lo stretto rapporto che lega il presente al passato, rap-

porto che il perenne galleggiamento nell'istante, nell'immediatezza priva di consequenzialità, a cui l'odierno modo di vivere ci ha abituati e indotti – sedotti sarebbe un termine più appropriato, forse – ha totalmente eclissato.

Una riflessione di questo tipo vuole insistere – e in qualche modo riesumalo – sul carattere processuale della storia e sulla conflittualità interna ad ogni epoca. A tal proposito, appare doveroso chiamare in causa un modello teorico che, prendendo spunto da Marx, rappresenta un imprescindibile punto di riferimento per gli studiosi della post-modernità: si tratta di Raymond Williams, figura intellettuale meglio nota in relazione ai Cultural Studies ma che è in realtà molto prolifica nel campo della sociologia della letteratura. In *Marxismo e Letteratura* (1977) Williams pone in essere importanti riflessioni metodologiche sullo studio delle epoche e, in particolar modo, dei trapassi epocali. Il punto di partenza della sua riflessione è l'assoluto rigetto di qualunque forma di essenzializzazione della cultura e della storia a favore di una concezione processuale ed estremamente dinamica dei fenomeni.

Secondo la teorizzazione di Williams, all'interno di una stessa società, sebbene in percentuali diverse e con conseguenti ruoli differenziati, convivono rappresentazioni del mondo eterogenee e spesso in conflitto fra di loro. Tali visioni possono rientrare in tre diverse categorie la cui conflittualità costituisce la totalità di un'epoca: si tratta di ciò che Williams definisce come elementi dominanti, residuali e emergenti. La prima categoria rappresenta il sentire maggioritario di un'epoca, l'apparato di valori e di idee secondo cui si orienta la maggior parte della popolazione e che la classe dirigente vuole rendere egemonia. I caratteri residuali, invece, sono elementi che, essendo stati dominanti in un'epoca precedente, sono in quella successiva, sebbene non del tutto scomparsi, minoritari: essi sono, appunto, un residuo del passato che sopravvive al trapasso, un passato che non passa completamente e assume forme diverse. Infine, la terza categoria è quella dei caratteri emergenti ossia i nuovi significati, i nuovi apparati valoriali che tentano di farsi strada all'interno di una società.

Dato che nessuna cultura riesce mai ad esaurirsi in se stessa, queste tre categorie sono perennemente in conflitto tra di loro e danno vita ad una totalità aperta; tale dinamismo è frutto di una costante lotta per l'egemonia: ogni gruppo è produttore di una certa ideologia che mira ad ottenere ampio consenso nella società, che mira ad essere la sola possibile. Gli elementi dominanti spingono per essere la totalità compiuta di un'epoca. Tale eventualità è scongiurata, appunto, grazie

alla presenza di produzioni ideologiche residuali ed emergenti – subalterne, direbbe Gramsci. Tuttavia, trattandosi di processi, può accadere che alcune pulsioni, pur essendo minoritarie in un dato momento, accrescano gradualmente il proprio grado di consenso fino a diventare il sentire maggioritario di un'epoca, di quella che va configurandosi come una nuova epoca.<sup>1</sup> Secondo Williams, è proprio nello studio di un trapasso epocale che si possono individuare con più chiarezza le tre categorie in questione.

Il trapasso tra moderno e postmoderno è segnato dall'entrata in gioco del consumismo e della cultura di massa, fenomeni strettamente conseguenti al capitalismo. Dunque, il postmodernismo è, prendendo in prestito una definizione di Fredric Jameson, «la logica culturale del tardo capitalismo», non semplicemente una sua espressione.<sup>2</sup>

L'elemento dominante, egemonico direbbe Gramsci, della odierna società è il capitalismo, un capitalismo che si presenta come un dato di fatto, un qualcosa di ineluttabile e inscalfibile, un capitalismo che si presenta come una totalità e che, avvalendosi anche di una industria culturale ancillare debitamente ammaestrata, rende impossibile l'emersione di una qualunque resistenza. L'estremizzazione di questo sistema di vita è stata resa possibile anche per mezzo della trasformazione che a partire dalla metà del secolo scorso ha investito il sistema culturale. La crisi della cultura umanistica è stata concomitante e intrinsecamente legata all'emersione delle cosiddette “industrie culturali”. L'onnipervasività dell'economia ha oltrepassato le barriere che proteggevano la cultura – mantenendone una sorta di aulicità – per trasformarla in una delle molteplici manifestazioni del capitale. Oggi «l'economia è sempre più nella cultura e la cultura nell'economia: all'economizzazione crescente della cultura risponde la culturalizzazione delle merci».<sup>3</sup> Si tratta di «una cultura che ha la caratteristica di costituirsi sotto il segno iperbolico della seduzione, dello spettacolo, del divertimento di massa».<sup>4</sup>

Un'importante consapevolezza che si può ricavare dalla lezione gramsciana è sicuramente quella sulla non innocenza della cultura: la consapevolezza cioè che qualunque produzione culturale sia frutto dei

<sup>1</sup> Cfr. R. Williams, *Marxismo e Letteratura* [1977], trad. it. di M. Stetrema, Bari, Laterza, 1979.

<sup>2</sup> Cfr. F. Jameson, *Postmodernismo ovvero la logica culturale del tardo capitalismo* [1991], trad. it. di M. Manganelli, Roma, Fazi, 2007.

<sup>3</sup> G. Lipovetsky, J. Serroy, *L'estetizzazione del mondo. Vivere nell'epoca del capitalismo artistico* [2013], trad. it. di A. Inzerillo, Palermo, Sellerio, 2017, p. 222.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

particolari interessi di un gruppo sociale, sia cioè mezzo di strumentalizzazione, di creazione di consenso finalizzato al dominio. Il fatto che vi sia la predominanza di una determinata forma di arte è conseguenza del successo socio-politico di un particolare gruppo sociale. Oggi, il termine cultura non corrisponde più né al patrimonio di conoscenze, di usi, di modi di vivere che viene tramandato e custodito nel tempo né alla formazione intellettuale dell'individuo: oggi la cultura è una forma di consumo, un mero settore della grande industria capitalista che è riuscita a farsi egemonia, ad ampliare tentacolarmente il proprio spazio di consensi, inglobando e in qualche modo assopendo quel settore che, fino a poco tempo prima, godeva di autorevolezza. Non esiste più, nella nostra società, la figura dell'intellettuale militante, dello scrittore che si inserisce attivamente nelle vicende pubbliche, siano esse politiche o cronachistiche, del Paese e che incarna la voce dissidente, la coscienza critica della società. Se un tempo i grandi intellettuali dibattevano, anche per mezzo di corrispondenze sulle pagine dei principali quotidiani nazionali, e scuotevano le coscienze dei cittadini, oggi tale mandato civile sembra del tutto inesistente – al massimo demandato alla pochezza superficializzante degli *influencer*. Siamo dunque oggi immersi nell'epoca in cui si è famosi per il solo fatto di essere famosi e, soprattutto, in cui «non esistono più grandi cause senza star, né musica; non esistono più idoli dello show business che non salgano sul palcoscenico a favore dell'umanità in pericolo».<sup>5</sup> E, allora, nell'epoca in cui viene ascoltata e idolatrata la parola, sebbene superficiale e sloganistica, di un *influencer* tuttofare, che passa disinvoltamente dal cantare al creare una linea di smalti fino ad improvvisare una propria dimensione sociale, il ruolo dell'intellettuale non può che essere ridotto a quello dello studioso accademico, sempre più relegato ad uno specialismo che genera frammentarietà e disorientamento.

L'insidia forse più grande dell'egemonia capitalistica è proprio il suo presentarsi come totalità, la sua scaltrezza nel generare uno stordimento che assopisce e rende inconsapevolmente schiavi e che impedisce di cogliere il vuoto che si cela dietro la superficie – una superficie di certo sfavillante e accattivante. Il sistema tardocapitalista è caratterizzato dalla sfrenata corsa al consumismo omologante a cui nell'ultimo decennio si è affiancata una virtualizzazione dell'apparire: gli individui sentono la necessità di investire le proprie risorse economiche in beni o servizi che li rendono parte di una collettività e generano un

<sup>5</sup> G. Lipovetsky, J. Serroy, *La cultura-mondo. Risposta a una società disorientata* [2008], trad. it. di L. Cortese, Milano, O barra O, 2010, p. 88.

qualche senso di appartenenza e, sempre più, fanno sfoggio del loro “essere parte di” attraverso la messa in esposizione nelle vetrine dei social network. La sfrenata corsa al consumismo da apparenza genera un asservimento dolce e inconsapevole che riduce l’individuo alla sola dimensione di consumatore, sempre insoddisfatto e per questo suscettibile alle nuove allettanti proposte del sistema. E, come sostenevano già diversi decenni fa Adorno e Horkheimer, «è in questo circolo di manipolazione e di bisogni [...] che l’unità del sistema si stringe sempre di più».<sup>6</sup>

Oggi il lavoratore non è più sfruttato per le sue capacità fisiche e manuali ma per una forza lavoro che è mentale e che interessa anche il suo tempo libero. Secondo Roberto Finelli, il postmoderno rappresenta la piena realizzazione del moderno, ossia la diffusione di un soggetto astratto e impersonale: il capitalismo.<sup>7</sup> Ciò che differenzia questo tipo di capitale da quello moderno è appunto il suo statuto ontologico di astrazione: «il postmoderno nasce quando oggetto del dominio del capitale sulla forza lavoro cessa di essere il “corpo” e comincia ad essere la “mente”. Quando cioè funzione fondamentale del processo produttivo per quanto concerne la forza-lavoro è la subordinazione e l’omologazione della coscienza».<sup>8</sup> Ad essere sussunto nella odierna società è lo spirito dell’individuo, il quale, sempre più, assume le sembianze del servo felice. In tali condizioni di lavoro, l’umano si riduce ad essere mera appendice della macchina. Quella postmoderna è «una soggettività che viene legata al capitale secondo il nuovo feticismo organizzativo sempre meno da rapporti di comando e sempre più da strategie di implicazione e partecipazione. Il suo nesso con i “padroni” è sempre meno di subordinazione-imposizione e sempre più di appartenenza e identificazione».<sup>9</sup> Come conseguenza a tale modificazione del lavoro – che diventa astratto, codificato e subordinato alla macchina informatica – è lecito parlare di un mutamento del sensorio umano e di un vero e proprio feticismo dell’occultamento: dunque, «la mente, il pensiero, la coscienza, non identific[a]no nessuna libertà originaria della persona, tanto da poter essere invece ambiti potentemente occupati ed agiti dalla colonizzazione e dalla scissione di fattori egemonici esterni».<sup>10</sup>

<sup>6</sup> M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialettica dell’illuminismo* [1947], trad. it. di R. Solmi, Torino, Einaudi, 1966, p. 131.

<sup>7</sup> Cfr. R. Finelli, *Tra moderno e postmoderno. Saggi di filosofia sociale e di etica del riconoscimento*, Lecce, Pensa Multimedia, 2015, pp. 213-215.

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 219.

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 223.

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 228.

Questi cambiamenti investono tanto il settore della produzione quanto quello del consumo: l'inaridimento del valore qualitativo delle merci nutre la loro apparenza superficiale, la loro immediata sostituibilità. La realtà appare «quale un caleidoscopio di individui e cose: figure di mera spazialità senza tempo, forme senza contenuto e radici, tutte concluse nella loro vivida e suggestiva esteriorità».<sup>11</sup> La realtà, assoggettata al capitalismo, è ormai basata sulla rappresentazione che dissimula i rapporti asimmetrici tra le diverse classi sociali per mezzo di apparenti relazioni simmetriche tra singoli. Tale rappresentazione è tuttavia una mera resa superficiale della realtà, in cui gli uomini vagano come *silhouettes*, privi cioè di profondità.

La tecnicizzazione onnipervasiva di tutte le attività, processo ormai irreversibile e al quale non si possono non riconoscere innumerevoli benefici, che si rendono ancora più palesi durante l'attuale pandemia, ha comportato, soprattutto nelle giovani generazioni, una sorta di *deficit* percettivo, una perdita di contatto con la concretezza del mondo e della realtà: all'aumentare delle informazioni di cui si dispone non corrisponde infatti una maggiore consapevolezza né una vera e propria cognizione; al contrario, l'incessante bombardamento mediatico cui siamo continuamente sottoposti genera confusione e rischia di far sprofondare ogni notizia nel baratro dell'indistinto e dell'insignificante. La minaccia è quella di una overdose informativa; «quello che manca è il metodo per orientarsi in questa sovrabbondanza indifferenziata, per arrivare a una distanza analitica e critica che è l'unica che può conferirle senso».<sup>12</sup>

L'uomo si trova oggi ad esperire un'esistenza frammentata, dispersiva; egli è, nel senso lacaniano del termine, schizofrenico: l'interruzione della catena del significante genera una frantumazione dei significanti che diventano tra loro irrelati. È per questo che il soggetto non riesce più a ricostruire in modo coerente il proprio vissuto né il mondo circostante, che gli si propina attraverso una serie di simulacri, di immagini reificate. A tal proposito così si esprimeva, agli albori di questo processo, Günther Anders: «Se tutte le regioni del mondo che si trovano a distanza diversa da noi vengono fatte apparire ugualmente vicine, il mondo con ciò viene fatto scomparire *in quanto* mondo»; e, ancora: «il passato proiettato su un unico piano, in cui tutti diventano comparati, è abolito in quanto storia».<sup>13</sup> Tutto si riduce alla sola superficie, tutto

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 231.

<sup>12</sup> G. Lipovetsky, J. Serroy, *La cultura-mondo* cit., p. 84.

<sup>13</sup> G. Anders, *L'uomo è antiquato* [1956-1980], trad. it. di L. Dallapiccola, Torino, Bollati Boringhieri, 2006, vol. 1, *Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda*

diventa simulacro. E

cultura del simulacro significa egemonia di una visione fondata sulla rappresentazione più superficiale dell'esperienza e sui dati più esteriori del senso comune e disposta perciò *ex ante* a interpretare il reale [...] come l'interagire di enti presuntivamente *semplici*, quali a una *cultura della mera visione* e rappresentazione non possono non apparire *individui e cose*, assunti nella loro presenza immediata e indipendentemente da ogni consapevolezza della loro genesi e fungibilità a orizzonti più complessi.<sup>14</sup>

La contemplazione del mondo attraverso la mediazione di uno schermo depotenzia la realtà e cancella la storia: ogni avvenimento perde concretezza e diventa solo una tra le molteplici possibilità di intrattenimento che si propongono alla nostra vista. Si genera così un cortocircuito per cui si fatica a scindere il vero dal falso e si perde interesse per la realtà, che diventa lontana, non familiare:

A un certo punto, più o meno quando la torre sud è collassata così perfettamente su sé stessa (ricordo di aver pensato che stava cadendo come sviene una signora elegante, ma è stato Duane, il figlio per lo più inutile e molesto della sig.ra Bracero, a far notare che in realtà sembrava il filmato di un lancio spaziale della Nasa che scorre al contrario, che in effetti adesso dopo averlo rivisto tante volte sembra assolutamente azzeccato), c'erano almeno una decina di persone in casa. [...] Il principale contributo di Duane Bracero è ripetere in continuazione quanto sembra un film.<sup>15</sup>

Queste sono le immediate impressioni, resocontate dalla penna di David Foster Wallace, che le immagini in diretta dell'11 settembre generano in una normale famiglia dell'Illinois, impressioni che appaiono rappresentative di una diffusa e generalizzata condizione di perdita del rapporto con il mondo e con la storia. Ci si sente allora quasi in dovere di domandarsi se, in uno stato così nebuloso della realtà percepita, abbia senso parlare di totalità e di dialettica e che ruolo possa avere la critica, una critica che sia militante e incisiva e non autoreferenziale.

L'unica risposta a mio parere plausibile è che sì, ha senso parlare di totalità, ammesso che la si intenda come processo dinamico e non come essenza cristallizzata e immutabile. Intendere la totalità come

---

*rivoluzione industriale*, p. 116.

<sup>14</sup> R. Finelli, *Tra moderno e postmoderno* cit., p. 235.

<sup>15</sup> D.F. Wallace, *Considera l'aragosta e altri saggi* [2005], trad. it. di A. Cioni e M. Colombo, Torino, Einaudi, 2014, pp. 149-150.

processo dinamico significa, a mio parere, concretamente, riflettere sul sistema oggi dominante, ossia sul capitalismo – il tardo capitalismo, direbbe Jameson – e sui modi attraverso cui esso predetermina e manipola il nostro modo di vivere. Prendere coscienza dell'assoggettamento cui siamo sottoposti, capire che non si tratta di una realtà immutabile e che ognuno di noi è, potenzialmente, un produttore di ideologia, che ognuno di noi può essere, nel senso gramsciano del termine, un intellettuale. Da qui l'urgenza di riesumare lo statuto dinamico, dialettico, del concetto di totalità – da intendere dunque come lotta tra diverse visioni del mondo e non come dato astratto e immutabile. Da qui l'urgenza di costruire una nuova classe intellettuale che si faccia portatrice di una ideologia alternativa rispetto a quella dominante, a quella cioè del sistema capitalista che, con scaltrezza e fine intelligenza, riesce ad addomesticare e a rendere a sé funzionali anche quelle figure intellettuali che dovrebbero incarnare il dissenso e che, pur presentandosi come residuali o emergenti, sono perfettamente ascrivibili nel giogo della dominazione. Ha senso ed è, anzi, necessario oggi reintegrare concetti quali "totalità", "critica" e "dialettica" per squarciare il velo dell'inganno capitalista.

Appare a tal scopo necessario riflettere attivamente sul pensiero gramsciano, a partire dal concetto di ideologia. È proprio ad Antonio Gramsci, infatti, che si deve la doppia accezione del termine che, in un'ottica primigenia, cioè in quella marxiana, ha il significato di falsa coscienza: l'ideologia è cioè un processo di naturalizzazione della storia, è il processo attraverso cui si essenzializzano, presentandoli come fissi e immutabili, degli elementi in realtà storici e dinamici. Essere schiavi di una ideologia significa accettare passivamente un ordine valoriale imposto, significa essere alienati. Secondo Gramsci il pericolo più grande che il vivere prigionieri delle false identificazioni comporta è quello di vivere tutta la propria esistenza alienati da sé, senza aver compreso la propria identità. L'unico strumento attraverso cui si può divenire coscienti di sé – e dunque emanciparsi – è la cultura, o meglio, l'uso che si fa di essa. Da qui la seconda accezione del termine che reca in sé, secondo Gramsci, una dimensione attiva: così come subiscono un certo apparato ideologico, gli uomini, possono a loro volta, crearne uno. Ogni individuo può produrre idee, può produrre una propria ideologia e affrancarsi dal giogo della dominazione. È indispensabile, dunque, una presa di coscienza della propria dimensione e funzione storica. Tuttavia, coloro che possono farsi promotori di una ideologia contrastiva che abbia margine di diffusione e di consenso e

che possa sperare di scalfire il sistema dominante sono gli intellettuali. Dato che è la cultura a produrre negli uomini degli orientamenti di senso, se in una data epoca il potere è in mano ad una determinata classe è perché vi è stata in precedenza una preparazione culturale in tal senso. La povertà intrapsichica oggi esperita dagli individui è conseguenza di tutto il lavoro che, a partire dalla seconda metà del secolo scorso, anche per mezzo delle industrie culturali, è stato finemente realizzato dal sistema capitalista.

A tal proposito Finelli parla di individui che si percepiscono come «singolarità assolutamente atomiche [...] obbligat[e] a recuperare una loro possibile identità comunitaria attraverso pratiche solo simboliche e compensative: simbolizzazioni e compensazioni che proiettano su figure e personaggi della politica una *sovradeterminazione* di senso che ne dilata in modo spettacolare personalità e funzione».<sup>16</sup> Dunque, ha senso parlare oggi di totalità, dialettica e critica, allo scopo di prendere coscienza della rappresentazione ottenebrante che ci viene propinata, anche e soprattutto da e per mezzo di una classe intellettuale che è funzionale al sistema dominante e che mira ad un particolarismo disciplinare claustrofobico e inutilmente divisionista. Ha senso parlare oggi di critica laddove si punti ad una dimensione umanistica e profonda che rigetti la frammentarietà cui si tende oggi.

Estremamente sintomatica e significativa è la coincidenza tra crisi della letteratura, e della cultura in generale, ed egemonia tardo capitalista: da quando la visione del mondo postmoderna ha preso il sopravvento e ha provveduto alla commercializzazione estetizzante, mediante la creazione di una apposita industria, della cultura, la dimensione umanistica ha subito un profondo declino. Mentre fino a diversi decenni fa la formazione di ogni professionista, afferente ai più disparati ambiti disciplinari, era costituita da una base classica e umanistica, oggi, questo sembra essere un requisito del tutto irrilevante per inserirsi nel consorzio civile: da ciò si può affermare, senza troppi dubbi, che l'umanesimo e la cultura letteraria siano oggi caratteri del tutto residuali. E, tuttavia, aspetto ancora più degno di nota è la quasi totale mancanza di percezione di tale fenomeno, che si presenta come un dato di fatto indiscutibile.

In Europa e negli Stati Uniti per la maggior parte delle persone sotto i vent'anni l'assenza di alternativa al capitalismo non è nemmeno più un problema: il capitalismo semplicemente occupa tutto l'orizzonte del pensabile. Jameson osservava con orrore il modo in cui il capitalismo si

<sup>16</sup> R. Finelli, *Tra moderno e postmoderno* cit., p. 236.

è sedimentato nel nostro inconscio: che il capitalismo abbia colonizzato i sogni delle persone è oggi un dato di fatto talmente accettato da non meritare più alcuna discussione.<sup>17</sup>

Si tratta di ciò che Mark Fisher definisce “realismo capitalista” ossia «la sensazione diffusa che non solo il capitalismo sia l’unico sistema politico ed economico oggi percorribile, ma che sia impossibile anche solo immaginarne un’alternativa coerente».<sup>18</sup> Ciò è reso possibile dalla sussunzione e consumazione del passato ad opera del capitalismo a cui si affianca, appunto, la desacralizzazione della cultura. L’inganno più grande del sistema nel quale viviamo e dal quale siamo agiti è il suo celarsi, il suo dissimularsi, il suo illuderci di vivere con una libertà che di fatto non abbiamo: «crediamo che i soldi siano soltanto dei simboli insensati e senza alcun valore intrinseco, ma *agiamo* come se avessero un valore sacro».<sup>19</sup>

E, veniamo ora al secondo punto sul quale mi propongo qui di riflettere – che, in parte, è già stato trattato nella precedenza argomentazione – cioè il rapporto tra individuo e massa. Fisher, a proposito della odierna condizione giovanile, parla di una forma di “edonia depressa”:

di solito la depressione è caratterizzata da uno stato di anedonia, ma la condizione alla quale mi riferisco descrive non tanto l’incapacità di provare piacere, quanto l’incapacità di non inseguire *altro* che il piacere. La sensazione è che «manchi qualcosa», ma questa non si traduce nella considerazione che tale misterioso e introvabile appagamento possa essere raggiunto solo *al di là* del principio di piacere: si tratta in buona misura di una conseguenza dell’ambigua situazione in cui versano gli studenti, stretti tra il vecchio ruolo di soggetti di un’istituzione disciplinare e il nuovo status di consumatori di servizi.<sup>20</sup>

Come già accennato sopra, uno dei garanti dell’egemonia tardo-capitalista è stato il processo di economizzazione della cultura a cui si deve la nascita di quello che Serroy e Lipovetsky definiscono come «l’impero dello spettacolo e del divertimento»:<sup>21</sup> si tratta della totale spettacolarizzazione della vita per mezzo della creazione di seducenti ed immediate forme di intrattenimento, che si susseguono incessantemente allo scopo di “riempire” le altrimenti vuote e noiose esistenze delle masse – giovanili, soprattutto. Il cosiddetto capitalismo di con-

<sup>17</sup> M. Fisher, *Realismo capitalista* [2009], trad. it. di V. Mattioli, Roma, Nero, p. 37.

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 26.

<sup>19</sup> *Ivi*, pp. 45-46.

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 59.

<sup>21</sup> Cfr. G. Lipovetsky, J. Serroy, *L’estetizzazione del mondo* cit.

sumo, attraverso molteplici e sempre nuove forme di divertimento e di distrazione di massa, ha colonizzato ogni aspetto della società – società in cui quella che un tempo era considerata “cultura alta” scompare o viene deformata in ossequio alle logiche del commercio e della distrazione fine a se stessa. Politica, cultura, informazione perdono la loro intrinsecità per diventare nient’altro che spettacolo, mero intrattenimento che, ovviamente, altro non è che fonte di business. Tutto si pone al servizio dell’economia.

La società transestetica si presenta come una catena ininterrotta di spettacoli e di prodotti all’insegna del divertimento, del ludico, del relax commercializzato. L’intrattenimento è diventato la retorica stessa del consumismo, il suo stile, il suo spirito dominante: è l’aura di cui si circonda il mondo del consumo estetizzato. Un’atmosfera generalizzata di svago che, diffondendo un’aria di leggerezza e di felicità, costruisce l’immagine di una specie di sogno ad occhi aperti permanente, di paradiso del consumo.<sup>22</sup>

Si viene così a creare una cultura-mondo, un sistema omologante e globalizzato in cui tutto dipende dal consumismo capitalista e in cui masse de-individualizzate di *silhouette* galleggiano in una completa astrazione dei rapporti. A tal proposito, Finelli<sup>23</sup> parla di una nuova forma di antropologia della penuria che si configura in una accezione immateriale; sebbene anche oggi perdurino forme di povertà economica e materiale, la peculiare caratteristica della nostra era è una forma di povertà psichica estremamente atipica: quella postmoderna è, infatti, una povertà psichica, manifesta in modo patologico, per mezzo di dissimulazione e superficialità, come socializzazione. La dissimulazione permette tuttavia di far apparire tale povertà «non condizione di miseria e di estinzione di soggettività, qual è in realtà, quanto invece momento di affermazione e di socializzazione di vita».<sup>24</sup> Il configurarsi di una forza lavoro la cui subalternità è sempre più mentale conduce ad un’atrofia dell’asse verticale, che è quello della comunicazione con il proprio io, e ad una dilatazione compensatoria di quello orizzontale, che è l’asse della socialità, della comunicazione con l’altro. L’onnipervasività dell’asse orizzontale impedisce all’individuo di comunicare con il proprio asse verticale, di accedere alle proprie emozioni, e lo fa sprofondare in un abisso la cui sola parvenza di senso può essere

<sup>22</sup> Ivi, p. 229.

<sup>23</sup> Cfr. R. Finelli, *Per un nuovo materialismo. Presupposti antropologici ed etico-politici*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2018.

<sup>24</sup> Ivi, p. 173.

l'identificazione in una illusoria collettività. Dunque, il mondo astratto del capitale opera uno svuotamento di concretezza del mondo, un asservimento – una vera e propria assimilazione – della vita alla logica economica. Gli individui, illusoriamente irretiti nella rete del consumo materiale e immateriale di beni, servizi ed esperienze virtuali, sono del tutto inconsapevoli del processo depredatorio del sé cui sono sottoposti. La superficializzazione del vivere impedisce la comunicazione con il proprio io e genera assenza di emotività, una vera e propria atonia.

Così si esprime, a tal proposito, Finelli:

è proprio in tale progressivo affievolirsi della verticalità dell'essere umano, è proprio in tale rimodellamento *virtuale* e *postumano* dell'umano, che si colloca, a mio avviso, oggi la radice di una condizione generalizzata di fragilità, esposta, nel corso dell'esistenza di ognuno, e in particolare delle giovani generazioni, ad assumere le configurazioni più varie della difficoltà e dell'angustia del vivere. È in tale svuotamento dell'interno e, per compenso, in tale sovradeterminazione dell'esteriore, imbellettato e vaniloquente, che si genera l'atonia, l'assenza di emozioni e passioni profonde, di un'umanità – ancora, soprattutto giovanile – disusa a trovare nell'intensità dell'affetto la guida ultima del più proprio, e incomparabile, progetto di vita.<sup>25</sup>

Quasi *ante litteram*, Anders parlava di schizofrenia artificialmente prodotta che «non solo non è un effetto concomitante degli strumenti di dispersione, ma un effetto ricercato di proposito e perfino richiesto».<sup>26</sup> La violenza dolce, dissimulata, di questo totale assoggettamento delle coscienze genera una sorta di allegria allucinatoria che illude l'individuo della propria libertà, di star compiendo delle scelte consapevoli e indipendenti. Si tratta in realtà dell'esito del processo di modernizzazione che, nella sua forma compiuta, ovvero la postmodernità, ha distrutto il senso della storia, del rapporto generazionale e ha dato vita ad un «narcisismo estenuato, mite, senza passione, estraneo all'idea stessa di lavoro psichico e volto, senza profondità, non a vivere ma a meramente registrare la datità del mondo».<sup>27</sup>

Dunque, tentando di tirare le somme, al fine di riappropriarsi della propria profondità e della propria storicità, appare necessaria la messa in discussione del sistema vigente: l'assenza di una dialettica tra egemonia e subalternità e la tacita assuefazione al sistema totalizzante del neocapitalismo impediscono la presa di coscienza della propria

<sup>25</sup> Ivi, p. 175.

<sup>26</sup> G. Anders, *L'uomo è antiquato* cit., pp. 132-133.

<sup>27</sup> Cfr. R. Finelli, *Per un nuovo materialismo* cit., p. 176.

condizione di subalterni e rendono possibile il perpetuarsi di tale stato di cose, veicolando l'attenzione o verso il consumo o verso una serie di lotte particolariste e settorializzanti che distraggono dalla causa principale che è, appunto, la messa in discussione del sistema stesso e la riappropriazione di una coscienza storica.

Per poter rimettere in gioco proficuamente termini quali totalità, dialettica e critica e per poter quindi allestire dei dibattiti concreti, che si pongano in qualche modo nella storia e che mirino a cambiarla, negli aspetti che non se ne condividono, bisogna primariamente insistere su una nuova figura di intellettuale, che abbracci una visione umanistica profonda e che rifiuti tanto lo sterile intrattenimento salottiero quanto l'arroccato specialismo accademico e che si faccia promotore di un ritorno alla storia, intesa come memoria del passato e coscienza della processualità dei fenomeni. E, per farlo, è necessario investire prioritariamente sull'educazione, sulla creazione di una percezione profonda del reale nelle nuove generazioni, che appaiono del tutto stordite da un euforico presente destoricizzato e destoricizzante.

Dunque, oggi più che mai, è viva la necessità di rimettere in campo una narrazione che sia contrastiva rispetto a quella egemonica. E, a mio avviso, il punto di partenza di tale processo deve essere l'educazione. Educare le giovani menti della nostra società significa, anzitutto, far prendere loro coscienza della storia, della processualità dei fenomeni e fare in modo che possano sviluppare un punto di vista critico, personale, che non sia sterilmente indotto dal "sistema". Rilanciare la funzione dell'intellettuale equivale a riconoscere il ruolo di mediatore civile e di formatore dell'insegnante e della scuola nel processo maturativo dell'individuo. Solo attraverso la costruzione di un legame generazionale, di una consapevolezza del legame tra passato, presente e futuro ci si può riappropriare del proprio «esserci».<sup>28</sup>

Per non lasciar cadere nel vuoto la preghiera che nei versi conclusivi di «*E questo è il sonno...*», Franco Fortini rivolge a «due ragazzi mesti che scalciano una bottiglia»,<sup>29</sup> ossia quella di proteggere le verità, è necessario un volontario atto di ricordo, uno slancio per fuoriuscire dal perenne sonnambulismo del nichilismo contemporaneo.

<sup>28</sup> Termine da intendere nell'accezione demartiniana ossia come capacità di dare risposte adattive alla vita, di essere presenti nel proprio tempo storico.

<sup>29</sup> F. Fortini, *Composita solvantur*, Torino, Einaudi, 1994, p. 63.