

Francesco Aqueci

PER UNA CRITICA DEL MODO DI PRODUZIONE COMUNITARIO

ABSTRACT. L'autore mostra che è illusoria la proposta di un "modo di produzione comunitario" che, per non ripetere gli errori del passato, salvi del vecchio modo di produzione di merci organi quali la società civile e lo Stato. Tali organi, infatti, appaiono profondamente connessi con l'odierna forma di vita socialtelevisiva, di cui si fornisce l'anatomia, evidenziandone i presupposti meccanicistici ed economicistici, da superare con un rinnovato interesse per le questioni strutturali di giustizia.

PAROLE CHIAVE: Cognizione sociale, Categorie, Linguaggio, Lavoro, Globalizzazione, Privatizzazione, Televisione, Social networks.

Il dovere è pesante come una montagna, ma la morte di un soldato è leggera come una piuma. Così, nel Giappone di fine secolo XIX, il Proclama imperiale si rivolgeva ai soldati, parafrasando il verso *Pulchrum et decorum est pro patria mori* con cui, duemila anni prima, il poeta latino, alla ricerca del vero valore, celebrava l'onore di una morte coraggiosa. La guerra, il lavoro, il sesso, in generale ogni pratica umana, è sempre accompagnata dal discorso, ma questo rapporto non è arbitrario, poiché versi e sentenze come quelle sopracitate non avrebbero senso come prodotti privati di un singolo. Gli individui si riconoscono in essi, accettandoli o contestandoli, in quanto membri di una collettività, la cui storia, lingua, cultura, media i loro enunciati. I singoli atti discorsivi sono dunque il prodotto di una *langue*, e gli individui stanno in rapporto con essi in quanto membri di tale totalità storica, linguistica, culturale. Tuttavia, il

49

contenuto del verso *Pulchrum et decorum est pro patria mori* e della sua parafrasi giapponese, o di una sentenza come *Ora et labora*, suggerisce qualcosa di più circa questo rapporto di mediazione. In tali prodotti, appare l'immagine di operazioni (andare in guerra, accettare la disciplina delle ore lavorative) che gli individui compiono su un ambiente naturale e sociale dato, producendo delle trasformazioni (conquistare, valorizzare), al fine della loro riproduzione. Il discorso è quindi un discorso indiretto libero, in cui il pesante fardello della matrice produttiva è filtrato dalle immagini performative dell'onore, della dignità, del dovere.

D'altro canto, la presenza del discorso indica che si è già oltre la soglia della pura riproduzione biologica, dove la totalità sociale è ancora l'insieme non di individui, ma di singolarità dotate di un certo numero di abilità. È solo quando, in risposta all'accrescimento riproduttivo, la produzione si estende e approfondisce, a sua volta stimolando la riproduzione, che i singoli si differenziano in un polo opposto alla società, costituendosi in individui isolati. Un processo di astrazione sociale, dunque, che dalla concreta totalità biologica conduce, da un lato, alla società quale organo astratto di mediazione dei rapporti sociali tra gli individui, e, dall'altro, agli individui astrattamente isolati gli uni dagli altri. La conseguenza fondamentale dell'apparizione della produzione è la

scissione della totalità sociale in una struttura e in una sovrastruttura. Gli uccelli con il loro canto, e tutte le altre specie animali con la loro voce, esprimono in modo perfettamente adattato le loro affezioni psichiche. Essi giocano, rispettano regole, e hanno aspettative comuni circa il comportamento dei conspecifici, al punto che si arriva a sostenere l'esistenza non solo di una morale, ma anche di una politica animale. Ma tutte queste manifestazioni restano sempre immediatamente prossime alla riproduzione biologica, senza costituire una sovrastruttura autonoma, in cui le condizioni dell'azione possano riflettersi, per essere ricostruite e variate secondo un piano logico.

Struttura e sovrastruttura non devono essere intese però genericamente, ma come determinazioni storiche, incorporate in una cultura. È fuorviante indagare in astratto nelle varie civiltà i modi di produzione, ad esempio, il modo di produzione antico o feudale. Ciò che importa non è tanto la loro classificazione, quanto la funzione di un modo di produzione in una cultura e in un processo storico. Il feudalesimo europeo, per quanto comparabile con quello giapponese, trae la sua peculiarità dal rapporto che lo lega con la formazione primitiva e con la formazione moderna della civiltà europea. Struttura e sovrastruttura non devono essere considerate dunque in maniera avulsa dai contesti storici e culturali, ma come articolazioni di una morfologia che, pur con

interferenze, attrazioni e conflitti reciproci che ne influenzano il corso, si sviluppa nelle differenti civiltà in modi di produzione unici e irriducibili gli uni agli altri. In quest'ottica, è un dato di fatto che la civiltà europeo-occidentale, con le sue radici greco-romane, è la base della cultura mondiale (Gramsci), nel senso che è il luogo dove per prima e più profondamente si è potuta sviluppare la dialettica di struttura e sovrastruttura, la cui unicità è attestata dal rapporto che, tanto nell'antichità greco-romana, quanto nella modernità europea, la cultura "alta" egemone istituisce nei confronti della cultura "bassa" popolare. In entrambi i casi, infatti, come rileva la più recente filologia classica che utilizza i metodi della demo-etno-antropologia, si ritrovano le stesse etichette critico-culturali, lo stesso lessico, lo stesso scetticismo razionalistico (Lelli, 2016, pp. 10-11). È ben vero che un simile rapporto tra cultura "alta" e cultura "bassa" caratterizza anche altre civiltà, dove è riscontrabile una certa separazione tra città e campagna. Ma il sorgere del modo di produzione di merci, benché ancora solo nella forma limitata del modo di produzione schiavistico-mercantile, è un picco improvviso, la "novità categoriale" che genera non solo l'immensa "campagna" dei "subalterni" (Gramsci), le cui vestigia si rinvengono ancora ai nostri giorni, ma anche e soprattutto le classi economicamente sfruttate, che rilevano dei modi di

produzione veri e propri (schiavi, servi della gleba, salariati). Se i subalterni rilevano dunque dell'unità che precede la scissione produttiva, i modi di produzione e le loro classi sono l'articolazione storica di un corpo che ancora oggi si ricompone in vita. Infatti, la scissione produttiva, nell'ininterrotto procedere con cui, dalla formazione antica a quella secondaria a quella moderna, disgrega le sue stesse basi (Marx), non solo dissolve la forma di vita "residuale" dei subalterni, fissatasi in un equilibrio la cui secolare permanenza ne mascherava l'intima precarietà, ma, con cicli storici che progressivamente si succedono (Arrighi), si libra, sia intensivamente che estensivamente, in un progetto globale di omogeneizzazione produttiva, in cui ogni punto è un centro che genera periferia, e in cui la sovrastruttura, risplendente dell'immagine multiculturale, diviene il luogo di un sincretismo funzionale alla totalizzante struttura onnicentrica. Di qui, una doppia reazione: da un lato, coloro che, assecondando questo progetto, visto come una tendenza oggettiva irresistibile, chiedono alla comunità, alla tradizione, al dire "originari", di sottomettersi senza residui al razionalismo moderno universale, o per portarne a termine la missione illuministica (Habermas), o all'opposto per superarlo dialetticamente in un integrale individualismo comunitario (Negri); dall'altro, coloro che si oppongono a tale progetto, o per salvaguardare la forma di vita comunitaria

“originaria” (Dugin), o per pervenire a una integrazione comunitaria immune dal germe individualistico (Preve). Gli schieramenti, dunque, sono chiari: da un lato, l’opzione liberale che spinge per il suo compimento integrale; dall’altro, la suggestione comunitaria, come recupero e salvaguardia o come progetto e rilancio. In ciò, se appare chiara la richiesta liberale, il cui intento normativo è però continuamente disatteso dalla logica strumentale della tendenza globalizzatrice (Aqueci, 2018), assai meno chiari appaiono i progetti comunitari. L’individualismo comunitario, concepito per rovesciare il totalizzante ordine imperiale, sembra essere inadatto come base di un nuovo potere costituente, preso com’è nella ricorsività infinita di una razionalità desiderante del tutto omologa alla vuota ricorsività dell’ordine imperiale che vuole sovvertire (Aqueci, 2004). E quanto alla salvaguardia della forma di vita tradizionale, la declinazione demotico-comunitaria di concetti privatistici quali quelli di proprietà, norma e obbligo, sembra essere solo la verniciatura ideologica di un sistema economico in cui l’arbitrio di Stato si sostituisce all’arbitrio dei singoli della società civile (Aqueci, 2015). Resta la proposta dell’integrazione comunitaria immune dal germe individualistico. Ma è realistico il progetto di un “modo di produzione comunitario” che, per non ripetere gli errori del passato, salvi del vecchio modo di produzione di merci organici quali la società civile e lo

Stato, in cui poter continuare a custodire i Lari della famiglia, della religione e della comunità nazionale? Stato e società civile sono elementi “neutri”, estrapolabili dalla totalità di merci di cui sono funzioni, oppure nell’epoca del capitalismo assoluto subiscono modificazioni tali, da renderli incompatibili con il nuovo, auspicato “modo di produzione comunitario”? In ciò che segue, si cercherà di rispondere a queste domande, partendo da un breve schizzo storico-genetico delle categorie della cognizione sociale, e analizzando poi le mutazioni da esse subite nell’odierna realtà sociale.

Categorie

La cognizione sociale si articola in categorie astratte di cui documenti, codici, istituzioni sono i prodotti concreti. Ciò significa che la realtà sociale esiste non perché ci sono i documenti, ma perché le categorie, sorte dalla pratica, nel senso più ampio, dalla motorietà rituale all’operare finalistico del lavoro, generano la realtà sociale di cui i documenti sono manifestazioni. Ad esempio, l’edificio teatrale, il palco, la platea, la biglietteria, la hall, ecc., sono prodotti concreti della realtà sociale “concerto”, senza i quali anche il più bravo dei flautisti non viene riconosciuto come tale, come si vide nell’esperimento fatto da Severino Gazzelloni, nel 1978, nel corso della trasmissione televisiva

“Gulliver”, dove egli suonava con il solito virtuosismo il suo strumento per le strade e le osterie della città di Alba, senza che nessuno lo riconoscesse o gli prestasse minimamente attenzione, come invece avvenne il giorno dopo, quando si esibì nel teatro della città. Ma il fatto importante è che la realtà sociale “concerto”, così perfettamente codificata, da rendere invisibile l’arte di Gazzelloni, qualora le sue tracce documentali siano assenti, è generata da sottostanti categorie astratte, ad esempio, un rapporto giuridico, per cui l’edificio è di proprietà pubblica, o un rapporto economico, per cui l’incasso del concerto va alla società che organizza il concerto, o un rapporto estetico, per cui il musicista deve condurre alla catarsi chi si predispone ad assistere alla sua esibizione, ecc. In questo senso si può parlare di *produttività* delle categorie in cui si articola la mente sociale: diritto, economia, arte, alle quali si possono aggiungere la lingua, la religione, la morale, la politica. In altri termini, la *produttività* è un criterio che si differenzia tanto dalla documentalità (Ferraris), quanto dall’intenzionalità (Searle): entrambi questi criteri presuppongono un’istanza esterna alla cognizione sociale, che crea i documenti o che decide che un documento ha una tale o tal altra funzione, ma la cognizione sociale procede da se stessa, secondo un meccanismo di regolazione e adattamento.

Tornando alle singole categorie, qui non potremo discutere analiticamente di ciascuna di esse. Accenneremo alle loro caratteristiche generali e, soprattutto, ai loro rapporti reciproci, in funzione dell'unità della cognizione di cui sono articolazioni. Esse sorgono e si differenziano da un nucleo comune (Pareto), la cui spinta genetica è assicurata dalle scelte alternative dei soggetti che agiscono in situazioni storiche date (Lukács). La genesi è dunque una meta-categoria che assicura l'unità e il movimento dell'insieme categoriale, in relazione ai singoli contesti storico-sociali. Vediamo un esempio.

La nascita della politica, a Roma, comportò un indebolimento dell'elemento religioso e un rafforzamento della categoria giuridica. La Roma arcaica era una comunità fondata sulle strutture di parentela (*patres*, patriziato), in cui i pontefici custodivano il *mos*, il costume religioso e sociale degli antenati, e in cui l'esercito era costituito dalle bande gentilizie. Con la riforma militare, operata nel VI secolo a. C., in epoca etrusca, da Servio Tullio, sesto re di Roma, questa struttura muta. Adesso l'unità sociale è la centuria, composta dagli opliti, figure in cui coincidono il guerriero che combatte, il cittadino che partecipa all'assemblea e il proprietario di terre che coltiva e produce. La dimensione pubblica, allora, non è più costituita dallo spazio religioso, dominato dal sacerdote, ma da quello politico-militare dell'esercito e dell'assemblea,

dominato dall'oplita, cioè dal cittadino-proprietario-produttore. Di concerto, anche la figura del sacerdote, la cui legittimità era assicurata dalla comunione con il divino, scema a favore di una nuova figura in cui conta la concentrazione di sapere relativo ai rapporti sociali familiari e patrimoniali. Sorge così il giurista, e la cognizione dello *ius* diventa il prodotto di un sapere civile, che si costruisce a partire da modelli embrionali di realismo empirico e di calcolo distributivo.

In questo esempio, la religione appare come la categoria più originaria rispetto al diritto e alla politica. Come attesta lo stesso significato del termine, *religio* significa metodico esercizio del culto, osservanza costante e rituale di alcuni precetti (Benveniste, 1969, II, p. 489). È degno di nota il fatto che, nella psicogenesi, l'infante manifesta una precocissima motorietà, su cui si instaurano i suoi rituali privati adattati agli oggetti che si trova a manipolare. Estrapolando questo dato, la religione, nella sua accezione basilare di rito e culto, è la categoria originaria della cognizione sociale, specificata dalle *affordances* mitologico-rituali dei particolari contesti storici. In questo senso, la religione, più che un bisogno dello spirito, è un bisogno del corpo. Un bisogno del corpo senziente e in movimento. Il che spiega la sua inestinguibilità.

Un'analoga influenza dei contesti storici è all'origine della diversa specificazione del diritto e della morale. Nell'antica Roma, lo *ius* è ciò che è conforme alla prescrizione del rito religioso. Ma questa sindrome ritualistico-prescrittiva è propria anche dell'antico Israele. Nei due contesti, però, ha esiti evolutivi differenti. Nell'antico Israele, grazie alle trasformazioni linguistiche della tradizione profetica, di cui è emblematica la predicazione del Cristo (la parola "tempio" che, da luogo del culto, passa a significare il corpo divino del figlio di Dio), la sindrome ritualistico-prescrittiva evolverà verso l'elaborazione etica, dando luogo alla distinzione tra morale farisaica dell'esteriorità e nuova morale cristiana dell'interiorità. Nell'antica Roma, invece, accanto alle sopravvivenze di una religione repubblicana sempre più fossilizzata, si svilupperà lo *ius*, da un primo stadio concreto di tipo classificatorio (la legge isonomica delle XII Tavole), a un secondo stadio astratto di tipo implicativo (enti giuridici rispecchianti relazioni sociali), che richiederà il ceto specialistico dei giuristi, quale apparato burocratico dell'autorità imperiale, fondata su una legge di cui lo *ius* è la dottrina che ne assicura il legame con l'equità naturale.

In questa biforcazione della morale e del diritto da una comune base ritualistico-motoria, svolge un ruolo essenziale la categoria della lingua, intesa non come *ergon*, ma come *energeia*. È il caso dell'esplosione simbolica dei

termini del linguaggio religioso a opera di Cristo nell'antica Israele. Ma è il caso anche della funzione della scrittura nel diritto romano. Con l'introduzione della legge delle XII Tavole, incise su legno o su bronzo, si passa infatti dallo *ius* arcano, in cui ogni precetto è soggetto alla manipolazione di remote consuetudini, affidate alla memoria di una cerchia inaccessibile di sacerdoti, alla *lex* ufficialmente fissata in un testo scritto in grado di rivolgersi a tutti, sempre, con una sola e identica voce (Cicerone). La lingua scritta opera dunque come la forbice cellulare di certi processi biologici, che dal complesso organico genera la categoria giuridica, favorendo il passaggio a un'ontologia sociale basata sul documento, quale garanzia di eguaglianza.

Linguaggio

Nel caso appena visto, appare evidente che la documentalità non è un *prius* ontologico, ma un posteriore stadio genetico che richiede la differenziazione delle categorie. Come abbiamo visto infatti a proposito del diritto romano, esso sorge da una doppia scissione. La prima ha luogo dentro la sindrome ritualistica dell'epoca arcaica, in cui, grazie alla generalizzazione insita nella parola e nel gesto rituale, il lato verbale e gestuale prevale sui contenuti materiali di volta in volta immediatamente implicati. La seconda ha

luogo grazie alla scrittura, che fa passare dallo *ius* arcano tramandato oralmente, allo *ius* pubblico della legge scritta. Rispetto alle altre categorie, allora, se la genesi assicura l'unità e il movimento, la lingua come *energeia*, o linguaggio, è il mediatore morfogenetico dell'insieme categoriale.

Lavoro

L'automovimento delle categorie, che costituisce la realtà sociale, può sembrare un cattivo idealismo in cui scompare la vita concreta degli individui. Ma che le categorie si muovano sui circuiti sensorio-motori e le *affordances* appetitive degli uomini, lo si è visto osservando nell'antica Roma il passaggio dalle bande gentilizie all'esercito oplita, in cui il guerriero è anche il cittadino e il produttore. Ciò che, allora, sembra l'automovimento delle categorie nel "cielo" dello spirito, è sempre l'adattamento cognitivo in risposta a un movimento di assimilazione della realtà che avviene altrove, come ancora una volta la differenziazione categoriale romana mostra quando, all'avvio dell'Impero, il diritto, dalla ristretta società contadina delle origini, si modella sullo scambio di merci, formalizzando la realtà entro istituti quali la compravendita, la locazione, la società, il mandato (Schiavone, 2005, p. 219). L'esigenza è bensì sempre la stessa, cioè l'esatta definizione di una pratica

sociale, ma qui lo *ius* non è più la parola magico-rituale da riprodurre fedelmente per suggellare un rapporto sociale, ma con i suoi concetti astratti di locazione, deposito, colpa, responsabilità contrattuale, è lo strumento che promana dallo scambio stesso, per essere messo a regime, quale effettivo scambio di merci. La cognizione si è dunque adattata a domande nuove provenienti dalla mutata assimilazione della realtà, nel passaggio dall'economia di sussistenza a un abbozzo di economia di mercato. Ma come avanza questa assimilazione? Nel mondo greco-romano, una grande mente sociale grava su un corpo gracile, l'economia schiavistica, che soffoca la cognizione sociale, cui a un certo punto non impone più scelte alternative, provocando il crollo di quel mondo. Ma l'economia è anche il corpo allargato della mente sociale, il suo livello sensorio-motorio, la sua parte appetitiva. Questo fa intravedere qualcosa di più del fatto che l'economia è la struttura materiale su cui si elevano le categorie più astratte del diritto e della morale. Evidenziando il livello sensorio-motorio, l'economia occupa, nel complesso della cognizione, lo stesso posto primario della religione. Non è un caso che l'economia, differenziandosi geneticamente, subentri alle religioni naturali, e produca il suo dio nascosto: la merce. Ma la motorietà dell'economia è differente, poiché comporta l'assimilazione appetitiva della realtà. Perciò, mentre la religione è una finalità

senza scopo, l'economia è un agire finalistico basato su quel comportamento intelligente che è il lavoro, vivo o morto che sia. L'economia, dunque, è cognizione inscritta negli schemi corporeo-motori del lavoro, il quale a sua volta è intelligenza sociale storicamente situata, anche quando l'intelligenza del lavoro è negata dalla distruzione di lavoro. In conclusione, se la genesi assicura l'unità e il movimento, e il linguaggio è il mediatore morfogenetico, il lavoro lega l'insieme categoriale all'ambiente socio-naturale, dando origine al mondo della produzione. Come le alienazioni e le oggettivazioni costituiscono le due grandi leve della mente individuale, così il linguaggio e il lavoro sono le due forze motrici della cognizione sociale.

Globalizzazione

Le categorie che abbiamo visto sorgere dalla storia, con un movimento inverso vanno ora verificate nella concretezza dell'odierna realtà sociale. Ripartiamo dall'economia. Si afferma che alla sua base c'è la tendenza naturale allo scambio (Smith). Ma cos'è questa tendenza? Abbiamo evocato l'appetito. E l'appetito, visto non impersonalmente, dal punto di vista della struttura categoriale, ma dal punto di vista del soggetto, altro non è che il desiderio. Il primo desiderio è il desiderio dell'altro in quanto fattore di identificazione. Ci si

autodefinisce specchiandosi nell'altro, che con la sua immagine oppone resistenza. L'altro quindi limita, rende scarsi gli oggetti attraverso cui soddisfare l'infinità dei propri desideri. Di qui, lo scambio. Il desiderio passa attraverso lo scambio, perché lo scambio è il mezzo per raccordare i desideri con la scarsità delle risorse prodotta dalla resistenza altrui. Ma scambio di cosa? Scambio di prodotti del lavoro, ovvero di merci, che sono valori di lavoro. Storicamente, nel suo sviluppo tecnico e sociale (dall'artigianato all'industria, dalla città alla campagna), il lavoro genera la società civile, il luogo in cui gli individui perseguono privatamente gli scopi del loro adattamento. *Privatamente* significa tramite lo scambio di merci. Lo scambio di merci quindi socializza i bisogni di individui privati, analogamente al linguaggio che con i suoi segni socializza la cognizione di individui privati. Lo scambio di merci può seguire un corso "naturale" o "innaturale" (Smith in Arrighi, 2007, p. 71). Il corso "naturale" è una successione di equilibri, dalla campagna/agricoltura alla città/manifatture al commercio interno e poi estero. Il corso "innaturale" è invece la subordinazione dell'embrionale sviluppo della campagna alla produzione industriale finalizzata al commercio estero. Il corso "naturale" è fondato sul "quieto" comportamento industrioso. Il corso "innaturale", invece, riducendo la campagna a un'appendice della città (Hegel in Arrighi, 2007, p. 248), è sin dal suo esordio "sfrenato

movimento” (Marx) che assoggetta il mondo alla peculiare morfogenesi della globalizzazione. La fase germinale di tale processo è il passaggio dalla sottomissione formale alla sottomissione reale del lavoro al capitale (Marx). Quando tale assoggettamento è compiuto, inizia il processo di globalizzazione vero e proprio, scandito da cicli storici la cui successione avviene secondo determinate regolarità strutturali: accumulazione all’interno di una struttura sociale data, distruzione di tale struttura, passaggio tramite mediatori morfogenetici quali il credito (Marx) o la banca-finanza (Schumpeter) a un nuovo processo di accumulazione in una struttura sociale più ampia. Questi corsi e strutture non sono cieche forze fisiche, ma processi storici e culturali unici e irripetibili. Il corso “innaturale” è all’origine della società civile cristiano-borghese, che dal Settecento sino ai nostri giorni si è imposta come norma universale. Essa, rifiorendo sul tronco antico del mondo greco-romano, all’inizio si è confrontata con il corso “naturale” dell’Oriente sino-asiatico che, sino a tutto il Settecento, la sopravanzava per prosperità e organizzazione sociale. Sotto la spinta del suo stesso funzionamento, ha poi preso il sopravvento, innescando quel processo di conquiste esterne (colonialismo e imperialismo) e di guerre intestine (rivoluzioni e guerre mondiali) che arriva sino ai nostri giorni. Sino a quando il corso “naturale”, con le sue proprie

caratteristiche culturali, non è stato attaccato e sopravanzato, il mondo è stato un contenitore stazionario riempito dalle diverse civiltà. Ma l'espansionismo insito nel corso "innaturale" ha dato luogo a un disequilibrio permanente in cui un'unica struttura ingloba progressivamente tutte le altre, producendo continuamente "scarti": i contadini, i paesi e le regioni sottosviluppate, il Sud del mondo, il locale. È questa la totalitaria globalizzazione capitalistica odierna.

Privatizzazione

Storicamente, nel corso "naturale" del modo di produzione di merci, la cognizione sociale si differenzia tra il "benevolo" comando imperiale e la "devota" sottomissione della campagna, con la burocrazia dei "mandarini" che surroga la società civile. Il carattere "gelatinoso" di tale assetto cognitivo si contrappone alla densità e alla frequenza degli scambi della società civile europeo-occidentale, vista come base dal cui rovesciamento può derivare lo sviluppo integrale della cognizione umana (Gramsci). Ma dopo l'Ottobre russo e il '29 americano, la società civile, dopo un periodo di "guerra di posizione", le cui opposte "trincee" erano il Welfare occidentale e la Russia sovietica, si slancia in una nuova fase di sfrenato movimento, la rivoluzione liberista di fine secolo XX, che non solo travolge, ma fa propri i meccanismi della "contro-

egemonia” concepiti per espugnare le sue “fortezze” e “casematte”. I produttori, che avrebbero dovuto essere gli artefici del rovesciamento, vengono trasformati in consumatori, cioè in elementi funzionali allo sfrenato movimento. In questa propagazione mondiale, sia estensiva che intensiva, della società civile, il carattere “gelatinoso”, la scarsa densità e frequenza degli scambi, la “distanza” tra governati e governanti del corso economico “naturale” sino-asiatico, se in un primo momento sembrano costituire un ostacolo allo sviluppo, nel lungo periodo appaiono come una risorsa per disciplinare lo sfrenato movimento. Il costo però è il carattere tutto politico della totalità sociale, nel senso che in essa la società civile, già di per sé embrionale, è assorbita da un “comando” che non proviene da una coordinazione interna, ma da una imposizione esterna: il privato non fa in tempo a esistere, che già si impone la socialità di un discorso monologico enunciato dall’alto, in cui gli individui sono ridotti a singoli “muti”, cioè “agiti” da contenuti eteronomi. Questa struttura, ovviamente, non è assolutamente pervasiva. L’impulso a “uscir fuori” dalla “privatezza” urge, poiché la “base umana” è la stessa tanto nell’individuo sino-orientale, quanto in quello europeo-occidentale. Ma nel corso “naturale” questo impulso evolutivo resta embrionale. Quando esso si manifesta con una certa energia, accadono contrasti tragici come la protesta di Tienanmen del maggio 1989. Il linguaggio dei diritti umani viene

infatti scambiato per l'annuncio minaccioso dello sfrenato movimento, che potrebbe insidiare il movimento appetitivo stimolato dall'alto (le modernizzazione di Deng). La repressione, abolendo il sintomo, riporta l'individuo alla dimensione pubblica, tipica del corso "naturale", ma di un pubblico il cui contenuto è deciso dall'alto. Nel livello appetitivo-motorio della cognizione sociale, c'è dunque una permanente antinomia. Se esso è stimolato dall'alto, soffoca la cognizione sociale. Se è lasciato allo sfrenato movimento del privato, la tiene in iscacco. La socialità che da esso deriva, è infatti solo un simulacro. La privatizzazione, allora, non è solo la veste fenomenica assunta dal capitalismo dal 1980 ai nostri giorni, ma è la convergenza tra lo stimolo dall'alto del corso "naturale" e lo sfrenato movimento del corso "innaturale", quale tentativo di soluzione di tale antinomia, che non comporti però la messa in discussione dei presupposti economicistici di entrambi i corsi di sviluppo. La potenza cognitivamente cieca che consegue da tale convergenza si concentra, allora, nello Stato privatizzato.

Televisione

Nello Stato privatizzato, o Stato che come istituzione pubblica promuove la privatizzazione, l'autorità centrale facilita lo sfrenato movimento a opera di

un network burocratico-finanziario, i vari ministeri del tesoro, le banche, le borse, le agenzie di ratings, le istituzioni internazionali, quali il Fondo monetario internazionale, la Banca mondiale degli investimenti, l'Organizzazione mondiale del commercio, tutti organismi concretamente legati fra loro dalla circolazione dello stesso personale amministrativo. Tali istituzioni, servendosi dell'unica funzione superstite dello Stato, il suo potere coercitivo, su mandato dello stato corporeo-economico, implementano misure "razionali", giustificandole con un sapere economico elaborato da università e accademie a loro volta legate al network burocratico-finanziario. Circostanze eccezionali, create ad arte (colpi di stato, guerre, crisi economiche), od offerte dal caso (catastrofi naturali), servono a introdurre repentinamente tali misure, anche in modo brutalmente coercitivo. Dietro l'uomo incappucciato di Abu Grahib, o i *desaparecidos* argentini, c'è non solo la violazione dei "diritti umani", ma anche la violenta regressione della cognizione sociale al livello corporeo-economico dello sfrenato movimento. Per lo Stato privatizzato, la cognizione sociale è un prodotto patologico, se lasciata al suo spontaneo dinamismo morfogenetico, poiché essa esiste in quanto esiste il capitalismo che la forgia in funzione di un determinato *habitat* umano (Arrighi, 2007, p. 250). Infatti, nella misura in cui il capitalismo va incontro a cicliche fasi di sovrapproduzione, la cognizione

sociale non può avere alcun autonomo sviluppo, ma deve essere periodicamente riallineata alle esigenze accumulative del capitale. Nel capitalismo, dunque, la cognizione sociale va incontro a inevitabili, cicliche distruzioni, di cui lo Stato privatizzato è l'artefice. Questa "distruzione creativa" comporta la neutralizzazione delle due grandi leve della cognizione sociale, il lavoro e il linguaggio. Il lavoro, viene fatto "sparire" in vari modi: accumulandolo negli automatismi informazionali; confinandolo nelle aree di "scarto" della globalizzazione, dove è ridotto a condizione servile, quando non schiavistica; sublimandolo nel cielo della finanza. Se il lavoro-valore è il significato, e la merce è il significante, la finanza, con le sue merci che sono valori di valori, è una fuga infinita di significanti. Nei *credits default swaps* la merce che si vende è la protezione dal rischio di perdere i propri investimenti finanziari. Ma tale rischio è creato dagli stessi operatori finanziari speculando al ribasso, favoriti in questo da governi che, ottemperando ai dettami dello Stato privatizzato, non coordinano la loro azione per difendere, ad esempio, la posizione debitoria di uno di essi. Viene creata così artificialmente l'incertezza in chi ha investito in quel debito, in modo poi da poter vendere la merce della protezione. Si creano così "bolle" speculative, destinate, prima o poi, a esplodere. In America, prima del grande *default* del 2008, si compravano quote di case ancora da costruire, di

cui poi si formava un mercato che li apprezzava vertiginosamente, sino a che la “bolla”, magari perché qualcuno pretendeva il controvalore di un credito ormai inesigibile, non è esplosa, distruggendo il valore di quelle quote, e lasciando invendute decine di case intanto costruite. Qui, il significato si è ripreso i suoi diritti sulla fuga vertiginosa del significante, ma ciò ha coinciso con la distruzione del suo valore. L’oggetto rimane dunque lì inerte, privato della sua veste di merce, che è l’unica che gli dà esistenza sociale.

Se il lavoro viene estratto e accumulato nei software e nei robots, oppure occultato “lontano” affinché la sua realtà risulti invisibile, o anche sublimato in valori che esplodono periodicamente nel cielo della finanza, il linguaggio, dal canto suo, viene manipolato in modo da rendere una pura finzione l’espressione pubblica di contenuti privati. E lo strumento essenziale di tale svuotamento è la televisione. I contenuti privati resi pubblici dal linguaggio non sono altro che immagini mediate dal segno, la cui funzione è di stabilizzarle per creare un ordine cognitivo che è lo specchio dell’ordine sociale (Aristotele). Ma, come si vede nell’arte, le immagini, prima di essere normalizzate dal segno, sono un principio di creazione, uno stampo interno su cui modelliamo il mondo esterno. Con le immagini creiamo la realtà. Ma la realtà, anche se spesso sembra “quattro passi nel delirio”, non è caos e disordine. Il problema dunque è come sorge

l'ordine, l'ordine della mente che crea l'ordine della realtà. Qui occorre uscire fuori dal puro meccanismo mentale individuale, e allargare la visuale alla totalità sociale. Abbiamo parlato di cognizione privata socializzata dal linguaggio. E abbiamo detto che il luogo della privatezza è la società civile. Da questo punto di vista, la società civile è muta, un caos di immagini individuali inesprese. Ma essa non proviene dal nulla, non è lì dall'eternità. Al contrario, gli individui privati che la compongono sono emersi da una prima forma di socialità in cui le immagini, poche, essenziali, appena abbozzate, erano comuni, e gli individui stessi neanche esistevano. Semplicemente, non c'era cognizione privata, ma un nugolo, uno stormo in cui ciascun singolo si rifletteva negli automatismi dell'altro. La società civile sorge dalla rottura in mille pezzi di questo specchio naturale primordiale, in cui il tutto rifletteva se stesso. Le immagini ora sono infinite, poiché ciascun frammento di specchio riflette in sé il tutto, ma senza che il tutto esista più. La mutezza della società civile dipende dunque dal venir meno di una regolazione naturale, cui essa fa fronte escogitando il linguaggio. È qui che entra in gioco ciò che i filosofi della politica chiamano il contratto, la società politica, lo Stato. In che modo? Se la società civile è lo specchio frantumato in una infinità di frammenti, il linguaggio è lo specchio ricomposto, che solo occultando la genesi, come fa l'ontologia

heideggeriana, può essere scambiato per il tutto primordiale. In realtà, il processo è già andato molto avanti, poiché i singoli individui emersi dall'esplosione dello stormo, ed estranei ormai gli uni agli altri, sono delle totalità in sé concluse. Lo stadio psicoanalitico dello specchio, lungi dall'essere uno stadio primario, nasce da questo avanzato bisogno di ricomposizione. Qui entra in gioco il linguaggio. Entrare nello specchio ricomposto del linguaggio, comporta il movimento di fuoriuscire da sé e di alienarsi nel segno. Il linguaggio è, allora, lo specchio dell'alienazione collettiva, che consente ai singoli divenuti individui estranei di superare la reciproca estraneità, ma al prezzo di divenir altri rispetto a se stessi. È questa l'ideazione pubblica di contenuti discorsivi individuali. Non una semplice contrattazione argomentativa, secondo un'idea semplicisticamente atemporale di dibattito pubblico, ma l'alienazione collettiva in una *langue*, in un *contratto*, in cui tramite il segno si possono scambiare immagini private, così come tramite la merce si possono scambiare prodotti di lavori privati. Ora, il luogo di questa alienazione collettiva, di questa *langue*, di questo *contratto*, non è la nazione né la comunità locale, ancora troppo vicine alla privatezza degli individui, ma è, appunto, la società politica, ovvero lo Stato come totalità logica. La totalità logica è la ricomposizione della totalità originaria, ma su un piano di infinita potenza e mobilità. La totalità logica è la

società politica o Stato che sottomette a sé l'intera natura con le infinite abilità degli individui dalla cui riunione essa sorge, trascendendoli in una unità superiore che li rende i punti di intersezione di infiniti scambi reciproci. Oggi, però, questo Leviatano non bisogna pensarlo secondo gli attardati canoni notarili della documentalità: carte, scrivanie, ministeri, gazzette ufficiali et similia. Bisogna invece cercarlo altrove, in particolare nelle forme scintillanti della televisione. Siamo così tornati al punto, la televisione come strumento per rendere una finzione l'espressione pubblica di contenuti privati. Fra gli apparati dello Stato, oggi la televisione è l'apparato fondamentale, quello che maggiormente crea consenso. E questo vale soprattutto per l'Italia dove, dopo l'invenzione del fascismo nel 1924, è stata formalizzata nel 1994 una nuova forma di governo, la videocrazia. Ma perché la televisione è questo fondamentale apparato dello Stato? Partiamo dal presupposto che la televisione non è tanto produzione di contenuti, trasmissione di segnale, tecnologia della ricezione e modello di business (descrittivismo di Negroponte), né news e traffico, sport e meteo (critica di costume di DeLillo), né serialità, sport, talk-show, reality, talent, informazione (compilazioni manualistiche), ma è intrinsecamente immagine. Certo, non è sempre stata immagine. C'è stata infatti tutta una fase in cui la televisione era parola illustrata, anche quando, facendo

sperimentazione, si è inventato il “flusso di immagini” senza commento. Ma lì c’era addirittura una sublimazione della televisione come parola, come discorso razionale, poiché il flusso non commentato, “casuale” delle immagini, era un invito allo spettatore a formulare, lui, il discorso intorno a quelle immagini. Ma oggi non è più così, e lo dimostra il rifiuto e la marginalizzazione della televisione “pedagogica” e di qualsiasi forma di sperimentazione televisiva del genere sopra richiamato. Dunque, oggi, la televisione è soprattutto immagine, nel senso di caos di immagini, quasi la privatezza della società civile squadernata in pubblico. Basti pensare alla possibilità e alle modalità a volte compulsive dello zapping, non più la ricerca del programma, ma il semplice scorrere tra programmi. Tuttavia, per quanto questa ricerca possa essere incessante e casuale, lo zapping è sempre il passaggio da un palinsesto all’altro. In realtà, la televisione si regge sul paradosso di un ordine ferreo, esemplificato dal palinsesto, che nei suoi contenuti deve offrire l’illusione di quel caos di immagini di cui è fatto il nostro mondo interno. Ecco perché la televisione che ancora ha più successo, è la televisione generalista, perché con un contenuto ridotto al minimo, agli stereotipi, a ciò che è maggiormente accettabile, offre la simulazione ininterrotta del caos interiore dell’individuo muto, sorto dalla frantumazione dello specchio originario. Il flusso di questo caos deve durare

sempre, di qui il panico in quei momenti in cui l'annunciatore non sa cosa dire, o quando tra una trasmissione e l'altra c'è per qualche istante lo schermo azzurro. Chi fa televisione, e ha formalmente trasformato la televisione in apparato di Stato, questo lo sa molto bene. Il problema è che, nel momento in cui, specchiandosi nella televisione, si crede di aver intravisto il meccanismo della propria privatezza, in realtà si è già stati inglobati nell'ordine occulto della televisione, che è quello di fornire l'illusione di un caos di immagini. La televisione realizza così un uscir fuori da se stessi, ma solo tramite la simulazione di questo uscir fuori. La televisione è alienazione simulata, ovvero un contratto sociale fittizio, l'illusione di uno Stato. Ecco perché, in Italia, una trasmissione "critica" come *Blob* da vent'anni non riesce a confutare la televisione, ma diventa essa stessa televisione. *Blob* frulla le immagini credendo di smascherare la "volgarità" televisiva, il *trash*, cioè il finto caos delle immagini televisive, ma siccome nella televisione non c'è contenuto, ma solo la simulazione del meccanismo dell'uscir fuori, in realtà *Blob* finisce senza volerlo per rappresentare alla seconda potenza il caos simulato che è proprio della televisione. In questo gioco infinito di specchi, la televisione è allora l'ordine fondato sul nulla, un motore che gira infinitamente a vuoto, un'infinita alienazione senza oggettivazione. Con la televisione, si arriva così allo stesso

punto del corso di sviluppo “naturale”. Lì si ha la socialità di un discorso monologico enunciato dall’alto, in cui gli individui sono dei singoli “muti”, “agiti” da un discorso concepito altrove. Qui si ha l’apparenza di un discorso plurivoco, ma gli individui sono stati preliminarmente resi “muti”, cioè svuotati e standardizzati, poiché il discorso che li “agisce” è il simulacro vuoto della plurivocità solo apparentemente prodotta da chi parla.

Social

Abbiamo detto che il linguaggio è lo specchio dell’alienazione collettiva, che oggi si incarna nel Leviatano televisivo, fatto non di carte, scrivanie, ministeri, gazzette ufficiali, ma di quel caos apparente di immagini, che si regge sull’ordine ferreo del palinsesto. In quest’ordine ferreo, però, sembra essersi aperta una profonda crepa, nel momento in cui Internet, grazie a dispositivi di connessione sempre più potenti, flessibili e individualizzati, ha incominciato a intaccare il monopolio televisivo dell’immagine. Agli inizi della comunicazione digitale, i primi strumenti dedicati alla comunicazione personale e alla creazione di community furono i blog, i cui post potevano avere una lunghezza variabile e comunque non paragonabile a quella prevista dagli odierni siti di microblog. Poi venne Facebook con i post ridotti rispetto ai blog e, successivamente, Twitter,

con il suo limite dei 140 caratteri. Ma si era sempre nel regno della scrittura. La svolta è avvenuta quando sono apparsi social network come Instagram, Flickr, Pinterest, basati sulla condivisione di scatti, grafici e prodotti di grafica facili da comprendere, condividere e rielaborare. Se a ciò si aggiunge il cedimento della televisione, che ha cercato di inseguire la mobilità della rete con un'offerta televisiva ad hoc, come le serie televisive proposte in streaming da vecchi (Sky, HBO) e nuovi network (Netflix, Amazon), si ha l'idea dei raggruppamenti di individui sempre più popolosi che, rifuggendo dai media tradizionali, si costruiscono un proprio palinsesto composto di miti, racconti, contenuti da seguire e aggiornare istante per istante. Se la televisione, allora, era l'immagine che imponeva un ordine imposto dall'alto, i social sono l'immagine che crea un ordine generato dai comportamenti e dalle relazioni spontanee e immediate tra gli individui. L'illusione, anche qui, è di una completa libertà, con cui potere tecnologicamente controllare la propria e altrui immagine. Ma, ancor più che nella televisione, l'infinito caos della rete è in effetti disciplinato da influencers – attivisti, sempreconnessi, persone di prestigio, celebrità, menti cosiddette attive, trendsetter, che quali nuovi “intellettuali organici” creano masse di followers, circa scelte di consumo, gusti artistici, opzioni politiche, che trovano un riscontro non solo nei milioni di like, ma anche nel passaggio

dall'alienazione virtuale a quella reale, come mostrano i casi, tanto diversi, quanto riconducibili a un'unica logica, dei meetup della Instagramers Italia, insiemini di associazioni nata nel 2011, con l'obiettivo di fare community, promuovere la mobile photography, raccontare l'Italia, e del M5S, sedicente movimento politico, nato nel 2007, che si candida *tout court* a governare l'Italia. I social portano dunque alle estreme conseguenze la trasformazione politica iniziata dall'immagine televisiva. Se con la televisione lo Stato rimane ancora separato dalla società civile, dettando a essa l'ordine cui conformarsi, con i social la società civile si fa Stato, nel momento stesso in cui pretende di abolirlo. Infatti, Internet è il luogo in cui ci si rifugia per sfuggire alla costrizione dell'ordine dettato dall'alto, ma le interazioni promosse dai social generano a loro volta un ordine tanto più costrittivo, quanto più spontaneo e irriflesso.

Prospettiva

La televisione, dunque, e ancor più i social network, mostrano che il progetto di un "modo di produzione comunitario" che recuperi del vecchio modo di produzione di merci organi quali la società civile e lo Stato, è impossibile, poiché Stato e società civile, ben lungi dall'essere elementi "neutri", in cui poter custodire i Lari della famiglia, della religione e

dell'identità nazionale, subiscono modificazioni tali, da renderli incompatibili con il nuovo, auspicato “modo di produzione comunitario”. Non solo non è possibile uno Stato e una società civile senza capitalismo, ma il capitalismo stesso modifica tali istituzioni, rendendole funzionali alla sua forma più estrema, il totalitarismo di merci o capitalismo assoluto, dalle ambizioni prometeiche smisurate. Infatti, c'è da chiedersi se la forma di vita socialtelevisiva centrata sull'immagine non sia solo il precursore, semplice e rozzo, di un'estraneazione che si annuncia in forme più evolute e sofisticate. Incombe infatti la prospettiva che, dagli algoritmi che governano i frenetici flussi finanziari globali e manipolano incessantemente le conoscenze in rete, agli automi robotici e cyberorganici, sino all'ancora futuristico download della mente biologica in un supporto informatico, la cognizione sociale nel suo insieme possa venire a trovarsi nella situazione delle effimere, insetti senza bocca, dall'apparato digerente rudimentale, che nel breve lasso di tempo della loro vita, appena un'ora, mostrano tuttavia di possedere abilità spaziali tali, da far loro evitare collisioni in volo con i conspecifici. Qui la natura appare quasi come puro pensiero, un'alienazione danzante che per distanziarsi da quel concentrato di significato che è il genoma ha bisogno solo di un abbozzo di corpo. Ebbene, la cognizione sociale che si profila appare come puro pensiero, che, all'opposto,

proprio perché ha emarginato il corpo, si propaga in un'eternità cognitiva estranea a se stessa, in cui gli individui sono gli angeli, muti e oziosi, di una condizione transumana finalmente non più religiosa perché definitivamente incorporea. Certo, la possibilità opposta di riparare, accrescere e potenziare il corpo con protesi cyberorganiche, sembra poter scongiurare questo esito idealistico dello scontro secolare tra il partito della *res cogitans* e quello della *res extensa*. Lo stallo che ne può derivare, però, se da un lato perpetuerebbe le venerande categorie della religione, del linguaggio e del lavoro, dall'altro renderebbe più acuto il disagio di questo estenuante contrasto, che non è solo teorico, ma investe, come abbiamo visto, i presupposti meccanicistici ed economicistici dello sviluppo delle categorie della cognizione sociale. Resta dunque il problema di un superamento pratico di tali presupposti, affidato non al volontarismo etico di un improbabile "modo di produzione comunitario", ma a referenti sociali e forze politiche di nuovo interessate alle questioni strutturali di giustizia, dalla cui soluzione può derivare una forma di vita alternativa a quella socialtelevisiva.

BIBLIOGRAFIA

Aqueci F., *Antonio Negri, ideologo berlusconiano? Accumulatori capitalistici, giudici, Impero*, «Politeia», anno XX, n. 73, 2004, pp. 173-185.

Aqueci F., *Lo spazio per un piede. Questioni di ontologia sociale*, «Illuminazioni», n. 18, ottobre-dicembre 2011, pp. 90-146, [<http://compu.unime.it/diciotto.html#>].

Aqueci F., *Tra Dugin e Huntington. Epistemologia dello scontro di civiltà*, «Politeia», n. 119, settembre 2015, pp. 10-23.

Aqueci F., *Dall'evocazione all'espressività. Teorie per ripensare il concetto di dibattito pubblico*, in corso di pubblicazione in «Politeia», 2018.

Aristotele, *Politica*, con testo greco a fronte, a cura di Carlo Augusto Viano, BUR, Milano 2002.

Arrighi G., *Adam Smith a Pechino* (2007), trad. it. Pietro Anelli, Feltrinelli, Milano 2008.

Benveniste É., *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, volume secondo (1969), Einaudi, Torino 2001.

Dugin A., de Benoist A., *Eurasia. Vladimir Putin e la grande politica*, Controcorrente, Napoli 2014.

Ferraris M., *Documentalità*, Laterza, Roma-Bari 2014.

Gramsci A., *Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino 2014.

Hardt M., Negri A., *Impero*, BUR, Milano 2003.

Hardt M., Negri A., *Moltitudine*, Rizzoli, Milano 2004.

Lelli E., *Sud antico*, Bompiani, Milano 2016.

Habermas J., *Teoria dell'agire comunicativo*, a cura di G. E. Rusconi, il Mulino, Bologna 2016.

Hobsbawm E. J., *Introduzione a Marx, Forme economiche precapitalistiche*, Editori Riuniti, Roma 1972, pp. 7-65, poi in Id., *Come cambiare il mondo. Perché riscoprire l'eredità del marxismo*, Rizzoli, Milano 2011, pp. 133-179.

Lukács G., *Ontologia dell'essere sociale*, 4 voll., Edizioni Pgreco Servizi Editoriali 2012.

Marx K., *Gründrisse. Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, 2 voll., a cura di G. Backhaus, Edizioni Pgreco Servizi Editoriali 2012.

Marx K., *Lettera a Vera Zasulic* (1881), in Marx K., Engels F., Lenin V. I., *Sulle società precapitalistiche*, scelta e prefazione di M. Godelier, Feltrinelli, Milano 1970, pp. 255-278.

Marx K., *Il capitale: libro I, capitolo VI inedito. Risultato del processo di produzione immediato*, Etas, Milano 2002.

Pareto V., *Trattato di sociologia generale* (1916), Torino, UTET, 1988, voll. 4, edizione critica a cura di G. Busino.

Preve C., *Il modo di produzione comunitario. Il problema del comunismo rimesso sui piedi*, Torino 2009, testo reperibile on line [Modo-di-produzione-comunitario-corretto.pdf da: <http://www.comunismoecomunita.org>].

Searle J. R., *Mente, linguaggio, società* (1998), Cortina, Milano, 2001.

Schiavone, *Ius. L'invenzione del diritto in Occidente*, Einaudi, Torino, 2005.