

Fabio Merlini

TECNOLOGIE, IDENTITÀ, TEMPO



1. DEFINIZIONI

Desidero precisare, innanzi tutto, il significato dei lemmi che compongono il titolo del presente contributo.

‘Tecnologie’ indica il paradigma tecnologico inaugurato dall’affermazione, e dalla conseguente diffusione, delle tecnologie dell’informazione. Vale a dire, di quegli artefatti di registrazione, elaborazione e trasmissione dell’informazione e della comunicazione che condividono il duplice processo di *digitalizzazione* dei loro linguaggi e di *reticolarizzazione* delle loro logiche interattive. E, per intenderci, il paradigma informazionale dei nostri attuali ambienti comunicativi, lavorativi e produttivi – quel paradigma che permette di definire le odierne società occidentali come realtà fondate su una forma di accumulazione in cui il capitale è costituito sempre più dalla gestione e dalla crescita della conoscenza. La forma plurale del termine (‘tecnologie’) intende, poi, sottolineare la prospettiva da cui guarderò a questo paradigma; non la tecnologia o la tecnica in generale come istanza all’origine di un modo di accadere epocale che predefinisce univocamente, nel suo senso obbligato, qualsiasi possibilità di essere (per l’individuo, l’ambiente, gli oggetti, ecc.), bensì come disegno plurale di effetti derivati da pratiche che sono, sì, omologabili, *ma solo per il fatto, e non oltre il fatto, di essere mediate tecnologicamente*. Il che significa evitare di chiudere il discorso, prima ancora di averne affrontato l’oggetto attraverso le diverse direzioni che gli sono proprie. Non c’è pensiero della tecnica in grado di saturare l’analisi puntuale delle tecnologie, perché le differenti logiche del loro funzionamento (che è lo spazio preciso in cui ci è dato di incontrarle – come utilizzo, fruizione, implementazione, integrazione di strumenti non necessariamente equivalenti), comportano una dispersione del campo di esperienza, tale da inibire qualsiasi concettualizzazione unitaria.

Con 'identità' intendo qui la forma di vita che prende corpo in questo campo di esperienza. La diffusione e la pervasività dei mezzi informatici e telematici inaugurano, in altre parole, un campo di esperienza plurale dove l'affermazione di nuove pratiche interviene a ridefinire i nostri vissuti quotidiani (lavorativi, produttivi, comunicativi, emozionali, evasivi) e, con loro, noi stessi: è il mondo in cui troviamo determinate possibilità di essere, mentre altre vengono meno. Da questo punto di vista possiamo affermare che il mondo, quale emerge dal tipo di relazioni, di oggetti, di conoscenze mediato dalle tecnologie di accesso alla rete, delinea una ontologia a cui corrisponde una particolare antropologia. Per come sarà affrontata in queste pagine, l'identità è quindi *quell'*identità che si definisce in ragione della propria adesione a pratiche che danno appunto corso, come detto, a particolari relazioni, oggetti, conoscenze, ridisegnando l'abitabilità stessa del mondo. L'insistenza sulla nozione di 'pratica', come insieme di gesti e di discorsi intersogettivi che permettono lo stabilizzarsi di un mondo comune, *quel* mondo comune interessato dal perimetro della loro azione (fattuale e simbolica), dovrebbe essere già sufficiente a mettere al riparo il discorso da qualsiasi prospettiva relativa al cosiddetto determinismo tecnologico. L'incidenza trasformativa delle tecnologie sulla società e sugli individui è innegabile, il che non significa però che tale incidenza sia di ordine causale. Il fatto è che tra tecnica, società e individui vi è un rapporto molto meno lineare di quanto risulti allorché li si pensa in base a una astratta relazione di autonomia generativa: come se lo sviluppo delle tecniche fosse ricostruibile indipendentemente dalle logiche (politiche, economiche, mercantili, ecc.) della società. Oppure, come se, ignorando la lezione di A. Gehlen, esse fossero concepibili in opposizione alla natura umana, o al contrario al suo servizio, e non invece quali condizioni imprescindibili della sua esistenza, insite «nell'essenza stessa dell'uomo»¹. Prima dunque di essere *per* o *contro* l'uomo, l'universo delle tecnologie è il *medium* delle sue possibilità storiche di essere. Non quindi: ciò che lo determina causalmente, ma ciò senza il quale non sarebbe nemmeno possibile parlare di 'uomo', in quanto specie distinta biologicamente dalle altre specie. In tal senso, non vi è alcun primato delle tecnologie sull'uomo, così come non si dà alcun primato dell'uomo sulle tecnologie. L'universo tecnico si presenta allora come la 'seconda natura' dell'uomo². L'unica causalità che è semmai possibile riconoscere nella costellazione tecnologie/società/individui è una causalità di tipo circolare³. Concludo su

¹ A. Gehlen, *L'uomo nell'era della tecnica*, Milano, Sugarco, 1984, p. 12.

² Cfr. A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Milano, Feltrinelli, 1983, p. 345.

³ Cfr. T. Maldonado, *Memoria e conoscenza. Sulle sorti del sapere nella prospettiva digitale*, Milano, Feltrinelli, 2005, pp. 227-238.

questo punto, dicendo che l'‘identità’ che c'interesserà qui è quella che emerge da una certa praticabilità del mondo, ossia dalle azioni attraverso cui si afferma il nostro orizzonte quotidiano, con le sue resistenze, le sue potenzialità, i suoi ritmi e i suoi spazi di percorrimiento. Si tratta di ‘azioni’ rese oggi possibili, in gran parte, dall'uso delle nuove tecnologie, e organizzate da questo stesso uso, secondo direttrici che riconfigurano forme di vita, ambienti comunicativi e saperi operazionali. La qualità di questa riconfigurazione, la sua ‘natura’, ha direttamente a che vedere con il terzo lemma che rimane ora da esplicitare.

‘Tempo’: in queste pagine, il termine alluderà a quel che rimane oggi dell'identificazione tra Storia e tempo umano, ossia a quel che rimane oggi di quell'esperienza del tempo che la cosiddetta Modernità ha individuato e promosso come articolazione processuale della realtà stessa⁴. Naturalmente, per come lo userò, si può anche intendere il termine al di fuori di questa ‘filiazione’, che senza volerlo sembra riferirsi alla cattiva amministrazione di un'eredità, quasi si trattasse di una modalità temporale derivata da una costruzione simbolica a cui non si è voluto o non si è stati in grado di assicurare un futuro. Vediamo allora di chiarire bene perché non è così. L'esperienza del tempo cui ci si riferirà qui, pensata indipendentemente dall'esperienza del tempo consustanziale alla Modernità, emerge, come vissuto temporale, dalla frequentazione di pratiche di relazione, di produzione e di consumo che introducono gli individui (di fatto, quel 10% della popolazione mondiale che ha accesso a Internet) in una nuova economia dell'informazione. È il tempo quale si dà in un regime informazionale, dove la comunicazione si fonda su di un dispositivo a rete che struttura le attività produttive in modo flessibile, decentralizzato e globalizzato⁵. È il tempo *accelerato* dei nostri compiti quotidiani; il tempo *puntiforme* del sistema mediatico-informativo; il tempo *discontinuo* dei contenuti d'esperienza; il tempo *indifferenziato*⁶ delle attività lavorative: sono tutte determinazioni di una figura del tempo attraverso cui viene ridisegnata la nostra tradizionale relazione di senso con il passato e con il futuro. Ma, domandiamoci, con ‘tradizionale’ che cosa bisogna intendere esattamente? Se vogliamo comprendere in che modo si presenti oggi, la relazione di senso con il passato e con il futuro, occorre tenere pre-

⁴ Cfr. in proposito F. Cassinari, *Tempo e identità. La dinamica di legittimazione nella storia e nel mito*, Milano, FrancoAngeli, 2005, *passim*.

⁵ Cfr. I. Domanin, *Prendere sul serio la tecnologia*, in F. Merlini (a cura di), *Nuove tecnologie e nuove sensibilità*, Milano, FrancoAngeli, 2005, p. 55.

⁶ L'aggettivo si riferisce alla confusione tra tempo professionale e tempo privato, in-dotta dall'attuale riorganizzazione delle fasce orarie lavorative, comprendenti il mezzogiorno, la sera, la notte, il fine settimana. Sulle implicazioni sociali del fenomeno, cfr. G. Gasparini, *Tempo e vita quotidiana*, Roma-Bari, Laterza, 2001, pp. 47-53.

sente la forma che essa ha assunto nell'epoca della Modernità. In questo caso ciò che appare come 'tradizionale' altro non è se non una possibilità collettiva di esperire il tempo umano, che ha appunto nella Modernità, cioè nel modo in cui l'epoca moderna ha storicizzato l'agire e le produzioni dell'uomo⁷, la sua data di nascita. Una parte considerevole delle determinazioni (e sicuramente tutte quelle utilizzate qui) in grado di definire l'esperienza odierna della temporalità intersoggettiva è trovata, infatti, in antitesi alle determinazioni (linearità, cumulatività, progressione, continuità, unità, ecc.) che qualifica il tempo-Storia della Modernità. Di fatto, guardiamo all'odierno vissuto temporale dal punto di vista dell'antropologia del soggetto della Storia: nella differenza tra una costruzione simbolica⁸ del tempo e l'altra, o più precisamente nella negazione dei caratteri dell'una, quella 'tradizionale', da parte dell'altra, quella attuale, si raccolgono le ragioni dei nostri timori riguardo alle forme di identità che ne conseguono (quando ciò è interpretato come una perdita) o, al contrario, del nostro compiacimento (quando l'interpretazione vi legge invece un guadagno). Non è dunque un caso se le due diverse interpretazioni alimentano il dibattito odierno sugli effetti sociali (regressivi o emancipativi) delle tecnologie di comunicazione, in ambito lavorativo, produttivo, espressivo e conoscitivo.

Sulla base di queste precisazioni, desidero ora affrontare il tema della relazione tra identità e tempo, chiedendomi quale profilo identitario definiscano i vissuti temporali istruiti, per così dire, dall'odierna prassi informazionale. Per affrontare questa questione, mi interrogherò dapprima sulle ragioni del declino dell'idea di rivoluzione in quanto fattore regolativo del corso della storia universale: una nozione, come vedremo, strettamente congiunta con l'autocomprensione stessa della Modernità.

Utilizzerò, poi, in seconda battuta i risultati di questa analisi per tematizzare quello che mi sembra essere un carattere precipuo della forma attuale della temporalità, vale a dire *la sua chiusura, nonostante il continuo appello all'innovazione, a qualsiasi orizzonte che non sia la conferma o la ripetizione o la radicalizzazione di ciò che già si è affermato nel presente, come ciò che solo ha diritto di essere, proprio in quanto 'esistente'*. L'innovazione definisce, in tal senso, una sequenza di cambiamenti continui che non mediano però alcuna trasformazione sostanziale. Paradossalmente, è proprio questo «ininterrotto scuotimento», come avrebbe detto il Marx del *Manifesto*⁹, a riprodurre ogni volta di nuovo il

⁷ Ho affrontato la questione della relazione tra Modernità e nascita della coscienza storica in *Incanti della Storia e patologie della memoria. Studi sulla trasformazione 1*, Milano, Guerini e Associati, 1997.

⁸ Sull'idea di tempo come modalità simbolica del vissuto, si veda F. Papi, *Figure del tempo*, Milano, Mimesis, 2002.

⁹ K. Marx - F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, Torino, Einaudi, 1998, p. 11.

medesimo quadro contestuale, quello appunto che legittima l'innovazione quale (presunta) misura decisiva del progresso sociale. Cambiano gli oggetti, le forme della relazionalità intersoggettiva, le modalità produttive, la logica delle mediazioni conoscitive. Rimangono invece invariati i rapporti di produzione. L'accelerazione e la frantumazione del tempo non mettono in gioco nessuna differenzialità: è un tempo che si accentra nella dimensione del presente, girando vertiginosamente su se stesso.

Come questa figura della temporalità si traduca nei nostri vissuti quotidiani, è una questione a cui cercherò di rispondere attraverso alcune pagine della grande opera di Kierkegaard. Il modello di vita estetico descritto dall'autore di *Enten–Eller*, illustra i caratteri di un'esistenza dominata dall'imperio dell'attimo. L'odierna riduzione del passato e del futuro all'attimo presente è, come vedremo, prodotta da meccanismi completamente diversi. Tuttavia, ciò che sarà possibile mettere a fuoco di questi meccanismi, lo devo in buona parte alla lettura kierkegaardiana, perché di qui provengono le nozioni e i concetti con i quali delinearò, *per differenza*, un profilo plausibile della questione.

L'idea invece di una figura del tempo che si annulla nella puntualità del presente, inibendo qualsiasi apertura differenziale rispetto alla trama ontologica di cui essa si compone, sarà sviluppata attraverso un confronto con alcune osservazioni di Walter Benjamin sul rapporto tra innovazione tecnologica e immobilismo sociale. Anche qui, non tanto per il piacere di commentare un classico, ma per guadagnare un punto di vista da cui guardare il fenomeno, cogliendone la specificità.

2. LEZIONI DAL PASSATO

La questione del rapporto tra rivoluzione e temporalità si pone non appena riconosciamo l'esistenza di una solidarietà profonda tra la trasformazione rivoluzionaria, nella sua possibilità e nella sua legittimità, e il processo storico; tra cambiamento radicale e Storia, quest'ultima intesa quale verità (poco importa se occultata, trascurata o contrariata) del mondo e del tempo umani. Vi è dunque (è la prima osservazione da fare) un senso molto generale in cui 'rivoluzione' significa affermazione della Storia, liberazione dal suo simulacro, partecipazione piena alla verità del processo di civilizzazione.

Il punto, allora, è quello di capire dapprima in che modo l'idea della rivoluzione lavori e rilavori il tempo, al fine di fare proprio questo significato 'affermativo', e secondariamente in quale misura essa risulti tributaria della Storia in quanto 'invenzione' stessa (il sostantivo è di Leo Strauss) della Modernità.

Il rapporto tra rivoluzione e temporalità solleva immediatamente la questione del singolare collettivo 'Storia'¹⁰, poiché l'esperienza che si vuole rivoluzionaria presuppone in linea di principio non solo una certa *comprensione* del mondo storico (teologica, idealista, materialista, dialettica ecc.), ma anche, e più radicalmente, la Storia stessa, il «mito della storia» (l'espressione è di Michel Foucault) quale costruzione simbolica di un orizzonte universale e trascendentale che accoglie, conserva e mette a frutto l'operare umano. Molto prima di appartenere a un medesimo movimento di emancipazione, rivoluzione e Storia appartengono a un medesimo movimento genealogico: nessuna azione rivoluzionaria, senza soggetto della storia. La rivoluzione «accompagna» la Storia, perché il dinamismo temporale in gioco in questo modello possiede una notevole capacità di autoregolazione; è in grado, in situazioni estreme, di produrre capovolgimenti radicali. La rivoluzione, allora, non è che un prodotto della Storia, che si afferma, come direbbe il Marx del primo libro del *Capitale*, con l'ineluttabilità di un processo naturale¹¹, in cui il ruolo del soggetto è tutt'al più determinato dalla sua facoltà di accelerare un cambiamento comunque già in atto.

Ma la rivoluzione accompagna la Storia anche in un altro senso, suggerito dal suo presentarsi come emendazione di un *dinamismo* corrotto (il divenire ottuso e irreversibile di Nietzsche o il *continuum* di Benjamin): qui, allora, è piuttosto il caso di una Storia che si vede costretta a riaffermare i suoi diritti attraverso un atto rivoluzionario; si tratta di qualcosa come un'assicurazione contro se stessa, cioè contro il rischio, mai definitivamente scongiurato, dell'affossamento di quella figura mobile, differenziale ed emancipativa del tempo che dovrebbe sempre esserle propria. In questa seconda declinazione dell'idea di rivoluzione, è possibile riconoscere l'espressione di un'ontologia del tempo che ha attraversato la Modernità come progetto politico, compito etico, impegno sociale.

Per concludere su questo aspetto, è possibile dire che il tempo pensato attraverso la figura della rivoluzione, non è che il tempo storico riguadagnato alla sua propria vocazione; ciò che dal punto di vista degli uomini (l'Umanità), significa assistere all'affermazione, qui e ora o progressivamente, di quel tempo (la Storia) che è loro dovuto: questione centrale della Modernità, se ve n'è una.

Non è dunque un caso, ricordiamolo tra parentesi, se ciò che abbiamo chiamato 'Modernità', per le pagine iniziali del *Manifesto* di Marx ed Engels, autori che sono qui convocati in ragione del valore paradigmatico dei loro

¹⁰ Cfr. R. Koselleck, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Genova, Marietti, 1986, *passim*.

¹¹ Cfr. K. Marx, *Il capitale*, Roma, Editori Riuniti, 1980, vol. I, p. 826.

scritti, è in primo luogo l'«epoca borghese», vale a dire l'età di quella classe in ascesa il cui ruolo nella Storia è giudicato come «estremamente rivoluzionario»: capovolgimento delle condizioni di vita feudali e dei suoi legami gerarchici; annientamento della devozione religiosa; trasformazione radicale dei rapporti sociali; spiegamento delle forze produttive¹². Allorquando i due autori si interrogano sull'identità del soggetto *storico*, non possono evidentemente che imbattersi nella borghesia. Non solo per il fatto che la borghesia è la classe che ha saputo imporre alla civiltà un nuovo ordine (modernizzazione) sociale, costruito attorno ai suoi interessi, ma soprattutto perché essa trova la sua condizione d'esistenza in un'incessante rivoluzione planetaria: quella dei mezzi e dei rapporti di produzione. La borghesia attribuisce, così, al tempo storico quel dinamismo che gli spetta, anche se, paradossalmente, il *telos* di questo dinamismo finirà con l'operare in direzione del suo superamento: rivoluzione della rivoluzione, negazione della negazione. La classe *storica* (borghesia) genera la classe *rivoluzionaria* (proletariato). In questo senso, l'irruzione della Modernità coincide precisamente con l'irruzione della Storia, poiché è la borghesia a temporalizzare la civiltà attraverso un movimento storico incessante che Marx e Engels riconoscono come 'eterno':

la borghesia non può esistere senza rivoluzionare continuamente gli strumenti di produzione, i rapporti di produzione, dunque tutti i rapporti sociali. Prima condizione di esistenza di tutte le classi industriali precedenti era invece l'immutato mantenimento del vecchio sistema di produzione. Il continuo rivoluzionamento della produzione, l'ininterrotto scuotimento di tutte le situazioni sociali, l'incertezza e il movimento *eterni* contraddistinguono l'epoca dei *borghesi* fra tutte le epoche precedenti. Si dissolvono tutti i rapporti stabili e irrigiditi, con il loro seguito di idee e di concetti antichi e venerandi, e tutte le idee e i concetti nuovi invecchiano prima di potersi fissare.¹³

Nell'*Ideologia tedesca*, un testo di qualche anno precedente, questo movimento eterno è presentato in tutta la sua discontinuità, come occasione della realizzazione di una conversione radicale che reagisce con un «movimento pratico» (la rivoluzione, appunto) all'inevitabile metamorfosi delle forze produttive in forze di distruzione della vita sociale e individuale¹⁴.

Se vi è storia propriamente umana, si tratta di una storia che si organizza attorno alla definizione di un nuovo orizzonte di attese, dove l'idea di rivoluzione (nel bene e nel male) si presenta come uno degli elementi tipici che hanno contribuito a informare l'immaginario moderno. Rivoluzione ed evoluzione storica sono due termini che la Modernità, con la sua insistenza sull'emancipazione *sociale* del genere umano (l'hegeliano «dominio del sog-

¹² Cfr. K. Marx, F. Engels, *Manifesto del partito comunista* cit., pp. 9-14.

¹³ Ivi, p. 10 (il secondo corsivo è nostro).

¹⁴ Cfr. K. Marx, F. Engels, *Ideologia Tedesca*, Roma, Editori Riuniti, 1956, pp. 67-68.

getto su se stesso)), concepisce, in diverse circostanze, come sinonimi: fare la storia è fare la rivoluzione.

È significativo, a questo riguardo, che allorché Kant dieci anni dopo la rivoluzione francese, s'interroga sull'evoluzione del genere umano («il continuo progresso verso il meglio») ¹⁵, comprova questa tendenza fondandola su un fenomeno che egli reputa indicativo della capacità dell'Uomo di presentarsi come la 'causa' e l'autore' del progresso ¹⁶. E quale migliore occasione della rivoluzione per il manifestarsi di questo fenomeno? Intendiamoci, il fenomeno interrogato da Kant non viene immediatamente assimilato alla Rivoluzione, concerne piuttosto la qualità assiologica della *sua* ricezione: la generale reazione d'entusiasmo disinteressato che essa ha saputo suscitare presso il pubblico non direttamente coinvolto:

si tratta del modo di pensare degli spettatori che in questo gioco di grandiose trasformazioni si palesa *pubblicamente* e manifesta a gran voce una disinteressata simpatia per i giocatori di una parte contro quelli dell'altra, [...] così questo atteggiamento mostra (per via della sua generale diffusione) un carattere dell'umanità nel complesso, e ad un tempo prospetta (per il suo disinteresse) un carattere morale del genere umano, almeno nella disposizione di base, che non solo fa sperare nel progresso verso il meglio, ma lo è già esso stesso, per quanto è ora possibile. ¹⁷

Tale partecipazione emotiva, che presuppone, osserva Kant, una disposizione morale intrinseca al genere umano, e che Hegel nelle sue lezioni sulla Storia chiamerà «sublime commozione» ¹⁸, da un punto di vista storico, ma anche antropologico, indica una tensione verso il meglio che supera qualsiasi possibile interpretazione degli eventi umani passati e presenti. Dal punto di vista di questa evoluzione progressiva, la rivoluzione secondo la lettura di Kant è l'epifenomeno di una disponibilità morale della natura umana al trascendimento dei meri interessi individuali. E questo, proprio nella misura in cui la rivoluzione è in grado di risvegliare un'approvazione *disinteressata*, una

¹⁵ I. Kant, *Si ripropone la questione se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio*, in *Il conflitto delle facoltà*, Brescia, Morcelliana, 1994, pp. 157-177.

La questione alla quale risponde Kant in questo saggio mette in gioco la possibilità di una storia morale dell'Uomo, dove per «storia morale» dobbiamo intendere quel divenire temporale storico-umano che nelle pagine precedenti, sulle orme di Koselleck, abbiamo identificato con il singolare collettivo 'Storia': «quando si domanda se il genere umano (nel complesso) progredisca costantemente verso il meglio, non è in questione la storia naturale dell'uomo (se per esempio potranno sorgere in futuro nuove razze umane), ma la *storia morale*, considerata non in base al concetto delle specie umane (*singolorum*), ma alla totalità degli uomini uniti in società sulla terra e divisi in popoli diversi (*universorum*)» (ivi, p.157).

¹⁶ Troviamo scritto: «il genere umano deve imbattersi in qualche esperienza che, come avvenimento, indichi una sua disposizione e capacità ad essere *causa* del progresso verso il meglio e suo *autore*» (ivi, p. 164).

¹⁷ Ivi, p. 164.

¹⁸ G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, Roma-Bari, Laterza, 2003, p. 362.

disposizione d'animo che in quanto *entusiasmo* («partecipazione emotiva al bene») non può che mettere in gioco qualcosa di ideale, in questo caso: la nozione di *diritto* del popolo, il diritto di darsi un'organizzazione civile (la costituzione repubblicana) conforme al diritto naturale. Qui, dunque, è vero che 'evoluzione' e 'rivoluzione' non sono termini interscambiabili. Se esiste una visibilità dell'evoluzione storica, essa non va ricercata nei fatti raccontati dalla storiografia. La visibilità è tutta dal lato dei sentimenti prodotti dalla rivoluzione, o meglio dal 'ricordo' di questi sentimenti e del loro significato antropologico: lo svelamento di una propensione della natura umana al progresso¹⁹. La visibilità è tutta dal lato dell'Uomo.

Se abbiamo affrontato da questa angolatura l'idea moderna di rivoluzione, è perché la questione che ci preme riguarda l'obsolescenza del termine nel contesto della cultura politica attuale. Tre sono le domande che si intratteranno nelle pagine seguenti. Come spiegare il declino della progettualità rivoluzionaria, senza arrestarsi al consueto argomento delle impietose «repliche della Storia»? Quale significato assegnare, dal punto di vista della rappresentazione sociale del tempo umano, al declino dei discorsi sul «diritto del popolo di fare la rivoluzione» (stando al titolo di un'opera del kantiano J.B. Erhard)²⁰? E infine: per quali motivi nelle nostre democrazie, oltre a essere venuta del tutto meno la verosimiglianza di tali discorsi, è venuta anche meno la loro persuasività?

Si tratta, diciamolo subito, di una svalutazione dietro la quale è possibile cogliere il fenomeno della destrutturazione del tempo della Modernità e, in una certa misura, anche il fenomeno del declino delle forme delle soggettività che le erano proprie.

L'ontologia del tempo mediata dalle nostre pratiche contemporanee (i discorsi che scambiamo, le azioni che compiamo, i gesti nei quali ci rappresentiamo, ecc.), si organizza oggi attraverso un'articolazione del rapporto tra passato, presente e futuro che fa saltare (con alcuni rilevanti effetti sull'identità) la dialettica tra continuità e discontinuità propria della Modernità.

Siamo tutti più o meno partecipi di una temporalità che sostituisce al dinamismo storico un '*pointillisme*' topologico. È come se non vi fosse più futuro, perché il nostro presente, con le sue incredibili risorse e potenzialità tecniche, concepisce se stesso nell'immobilità di un tempo che ha già superato, o meglio sopravanzato, le attese 'soteriologiche' del futuro. Ma è anche come se non vi fosse più passato, perché la memoria cessa di avere un ruolo decisivo in questa figura del presente, che pretende di occupare e di esaurire tutta quanta l'estensione del tempo.

¹⁹ Cfr. I. Kant, *Si ripropone la questione se il genere umano...cit.*, pp. 168-173.

²⁰ Cfr. J.B. Erhard, *Über das Recht des Volkes zu einer Revolution*, München, Carl Hanser Verlag, 1976.

Dietro la prospettiva rivoluzionaria (come discorso sull'esercizio di un diritto, e sovente anche sul compimento di un dovere) è possibile riconoscere l'idea che è proprio del tempo storico il fatto di svilupparsi secondo ritmi differenti. L'immagine moderna della rivoluzione è costruita, tra l'altro, a partire da una concezione della storia per la quale vi è la possibilità che l'evoluzione delle società umane, per ragioni di ordine politico, culturale o economico, venga meno alla scansione 'naturale' del suo corso. Il corso dell'evoluzione può così subire delle accelerazioni o, al contrario, essere rallentato, se non arrestato, da un processo improvviso di decelerazione: tempo precipitato degli eventi *versus* tempo sospeso della stagnazione. È a seconda del caso, la manifestazione di una docilità, di un opportunismo, di una intemperanza e, in ogni caso, di una malleabilità del tempo che giustifica l'irruzione sulla scena della Storia di un nuovo soggetto, capace di vegliare sulle conseguenze politiche e sociali che ne possono derivare. La trasformazione del soggetto in soggetto rivoluzionario si produce allorché, a livello del corso storico, la prevalenza della velocità *arbitraria* del tempo sulla velocità *legittima* è tale da generare effetti distruttivi sul corpo della società o su una sua parte rilevante. Da questo punto di vista, esiste dunque un tempo del compimento al quale viene a sovrapporsi un'altra temporalità, che può avere sia l'effetto di bloccare la realizzazione, sia al contrario di anticiparla.

Nel primo caso, la domanda è se, indipendentemente da qualsiasi riferimento alle condizioni date, è legittimo procedere alla liberazione del tempo, o se al contrario, il tempo non dispone esso stesso dei mezzi per sfuggire al suo «raddoppio negativo»: per esempio, lasciandolo crescere fino al punto dialettico in cui, come abbiamo visto, sarà la stessa intensità assunta dalle sue contraddizioni a sanzionarne la fine. Se la rivoluzione non può presentarsi come un gesto incondizionato, la ragione risiede nel fatto che la sua possibilità di successo dipende tanto dall'azione del popolo che da quella della Storia stessa.

In Tocqueville, per esempio, questa coimplicazione assume un significato che illustra perfettamente l'idea del carattere plastico del tempo; la possibilità di una stratificazione del tempo storico in rapporto a cui la rivoluzione è interpretata come un'ulteriore traduzione (con altri mezzi) della sua logica immanente. Nel celebre studio pubblicato a Parigi nel 1876²¹, Storia e Rivoluzione appartengono a uno stesso movimento di equiparazione delle condizioni sociali che consente di stabilire un legame sostanziale tra il tempo *apparentemente* continuo della prima e il tempo *apparentemente* discontinuo della seconda. L'«*Ancien régime*» appartiene già a una storia che la rivoluzione

²¹ A. de Tocqueville, *L' Antico Regime e la Rivoluzione*, Milano, BUR, 1996, p. 25.

non fa che rendere perfettamente visibile, o per meglio dire: esiste *un* livello degli eventi all'interno della storia dell'«*Ancien régime*» che si serve della rivoluzione per affermarne gli effetti a *tutti* i livelli della Storia. Tramite la concentrazione amministrativa del potere politico realizzato a discapito dell'aristocrazia (ciò che F. Furet chiama «corruzione del principio aristocratico») ²², lo stato monarchico centralizzato realizza una rivoluzione *storica* che la «*grande révolution*» del popolo non farà che proseguire e radicalizzare. La rivoluzione, a prescindere da qualsivoglia autointerpretazione, non dà luogo a nessun inizio radicalmente nuovo, a nessuna frattura del tempo.

Lo sguardo dello storico riproduce allora qui la prospettiva dell'ontologia della storia, per la quale non vi è alcuna cesura tra Storia e rivoluzione, poiché in quanto verità stessa della Storia, la rivoluzione, da questo punto di vista, non fa che realizzare bruscamente ciò che essa ha da essere *naturalmente*. Per questo, l'intera questione ruota attorno alla tesi secondo cui la rivoluzione (francese) sarebbe derivata quasi «spontaneamente [«*comme d'elle-même*»] dalla società che avrebbe distrutto» ²³. 'Spontaneamente', ossia come un fenomeno che deve la sua irruzione non tanto all'opera degli uomini, quanto alle leggi ('fondamentali' aggiunge Tocqueville) ²⁴ dello sviluppo storico. Se è vero che la rivoluzione imprime una direzione alla Storia *attraverso modalità operatorie inedite*, ciò non significa affatto *che anche la direzione in se stessa* debba automaticamente risultare inedita. Al contrario, se si considera la rivoluzione in se stessa, dal punto di vista della sua essenza (dunque facendo astrazione dagli «incidenti che ne mutarono per breve tempo la fisionomia nei diversi tempi e nei diversi paesi») ²⁵, è possibile riconoscere fino a che punto una tale direzione non faccia che proseguire quello stesso lavoro di trasformazione che caratterizza lo sviluppo della società occidentale, ciò che Tocqueville identifica al progresso della civiltà ²⁶.

I termini con i quali Tocqueville cerca di opporre una lettura corretta della rivoluzione a una lettura arbitraria sono, da questo punto di vista, assai significativi. Da un lato, troviamo l'idea della crescita (*accroissement*), del compimento (*complément*), della conclusione (*terminaison*), della realizzazione (*achèvement*); dall'altro, quella della distruzione (*destruction*), del cambiamento (*changement*), dell'«arresto» (*arrêt*), dell'«alterazione» (*altération*) ²⁷. Tutto lo sforzo storiografico di Tocqueville (ricerche di archivio sugli atti pubblici, sui

²² F. Furet, M. Ozouf, *Dictionnaire critique de la Révolution française*, Paris, Flammarion, 1988. Si veda alla voce 'Tocqueville'.

²³ A. de Tocqueville, *L'Antico Regime e la Rivoluzione* cit., p. 28.

²⁴ Ivi, p. 55.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Cfr. *ibidem*.

²⁷ Ivi, pp. 55-56.

processi verbali delle assemblee di stato e provinciali), si concentra così sulla dimostrazione del carattere solo apparentemente radicale, e dunque *non* innovativo, della convulsione rivoluzionaria. Nondimeno vi è, indubbiamente, una realtà sulla quale si esercita con fervore qualcosa come un'azione rivoluzionaria. Ma di che natura è questa realtà? Detto altrimenti, che cosa ne è delle istituzioni aristocratiche e feudali nell'«*Ancien régime*»? Stando alla lettura di Tocqueville, si tratta di una realtà che si riproduce ancora solo come una sopravvivenza del passato *senza efficacia*, come una presenza vuota e senza alcuna reale portata: si tratta di una presenza che la logica della Storia, con le sue trasformazioni dell'ordine sociale, si è già incaricata di superare. Dal lato del 'senso' della rivoluzione, ciò significa che se vi è innovazione, si tratta di una innovazione che, per mezzo di uno schema inusuale, agisce su una realtà già funzionalmente de-storicizzata, messa fuori gioco, dunque, ben prima dell'intervento della rivoluzione, grazie a quella transizione storica che, in questo caso, si è concretizzata nella centralizzazione amministrativa, operata dalla concentrazione monarchica del potere. È l'idea dell'«*Ancien régime*» come epoca che ha nutrito lo spirito rivoluzionario, o, se si preferisce, di una rivoluzione che ha colpito una realtà già colpita, nel suo principio, dalla Storia stessa. Qui la Storia è la transizione, mentre la rivoluzione interviene trasgredendo questo principio, con un'azione violenta e 'dolorosa'²⁸, senza tuttavia tradire minimamente i *desiderata* di questa transizione. La rivoluzione non fa che accelerare gli effetti della transizione; li presentifica qui e ora, ignorando del tutto la mediazione del tempo: compiere «bruscamente, con uno sforzo convulso [...], senza alcuna transizione, quanto si sarebbe compiuto a poco a poco da sé e in molto tempo» – è questa l'opera della vera rivoluzione²⁹.

Il secondo caso concerne precisamente questo punto: la natura della possibile alleanza tra azione e Storia, in vista del successo del capovolgimento rivoluzionario. Anticipare il tempo del compimento attraverso l'accelerazione del tempo non significa però forzare la Storia oltre i suoi limiti. Significa piuttosto lavorare su questi stessi limiti, emendando la sua provvisoria incapacità di rimanere fedele a se stessa. L'azione si fa Storia, così che quest'ultima possa di nuovo riconoscersi *come* Storia.

Si dà qui, per intenderci, quella stessa alleanza che dovrebbe anche caratterizzare il rapporto tra arte e natura, secondo la prospettiva adottata dal retore di Lipsia J. A. Birnbaum contro le affermazioni del maestro di cappella e musicografo J.A. Scheibe, nel quadro di una polemica sulla tecnica

²⁸ Ivi, p. 56.

²⁹ *Ibidem*.

della composizione bachiana, scoppiata sulla rivista «Der Critische Musikus» nel 1737. Così come «gli obiettivi essenziali della vera arte» mirano non solo a imitare la natura, ma anche ad aiutarla là dove sia necessario³⁰, ossia ad assicurare una forma a ciò che ne è privo, allo stesso modo la precipitazione degli eventi, il tempo accelerato dalle vicissitudine umane, è indice di un analogo ‘sostegno’ nei confronti delle debolezze fuorvianti della Storia. Da una parte si tratta della messa in forma artistica delle cose che la natura presenta in modo informe³¹, dall’altra della correzione rivoluzionaria dell’assenza di forma provvisoria del corso storico ossia emendazione della velocità (o della direzione) ‘naturale’ del suo cammino.

La Storia ha dunque tempi suoi propri, legittimi e illegittimi. Sapere *come*, *quando* e, principalmente, *se* intervenire, ecco la questione fondamentale che si pone all’azione rivoluzionaria. Ora, se si guarda più da più vicino il modello temporale fatto proprio dalla prospettiva dell’ontologia storica, si vede come ‘legittima’ sia quella figura del tempo che articola, secondo un certo ordine, il rapporto tra passato, presente e futuro. Il passato è sempre ciò che è passato di un certo presente, il quale a sua volta non può che passare per consentire di condurre al futuro, lasciandolo così (a)venire al suo posto. Di contro, ‘illegittima’ è quella figura del tempo che interrompe il flusso tra il presente e il futuro, obbligando così il presente a perpetrarsi come passato di se stesso. È passato del presente, nel primo caso; è presente del passato, nel secondo. Questa interruzione del flusso, corrisponde in un certo senso a una interruzione della Storia, poiché ciò che qui si interrompe è quello stesso movimento che produce la triplice scansione del passato, del presente e del futuro; un presente che si riproduce come passato di se stesso, non è più in grado di aprire nessuna prospettiva al futuro, poiché non v’è avvenire che là dove il presente accetta di divenire, ossia là dove è pronto a passare, a trasformarsi nel passato. È qui che l’ontologia della Storia riconosce alla Rivoluzione un ruolo legittimo. La rivoluzione, se proprio deve intervenire, lo deve fare agendo su quel presente che sbarrava la strada al futuro, imponendogli forzatamente un passato, o meglio investendolo come passato, *come ciò che deve passare*.

³⁰ N. Harnoncourt, *Der Musikalische Dialog. Gedanken zu Monteverdi, Bach und Mozart*, Salzburg und Wien, Residenz Verlag, 1984, p. 57.

³¹ *Ibidem*.

3. VIRTUALITÀ TECNICHE E ORDINE SOCIALE: UNA RILETTURA DI WALTER BENJAMIN

Nel suo commento a ciò che viene presentato come il passo centrale de *L'Eternité par les astres*, quello in cui Auguste Blanqui, anticipando Nietzsche, afferma l'idea di un eterno ritorno in cui sono riprodotti instancabilmente gli stessi gesti, gli stessi costumi, gli stessi oggetti, le stesse circostanze, W. Benjamin scrive che «questa rassegnazione senza speranza è l'ultima parola del grande rivoluzionario»; e conclude: «il [XIX] secolo non è stato in grado di rispondere alle nuove virtualità tecniche con un ordine sociale nuovo»³².

Oggi, se prestiamo attenzione al tempo che ci è dato, per quanto questa donazione non sia che l'effetto delle pratiche che concernono quotidianamente le nostre esistenze, è possibile riconoscere come l'epoca attuale manifesti la stessa inattitudine sottolineata da W. Benjamin a proposito della prima Modernità: l'incapacità di produrre un ordine sociale *nuovo* a partire dalle *nuove* virtualità tecniche rese possibili dalla modernizzazione. Ciò che, beninteso, ai giorni nostri, non significa affatto ripetizione di uno stesso profilo societario. Le immense trasformazioni sono sotto gli occhi di tutti: a livello dei ritmi sociali (accelerazione); a livello della percezione dello spazio e del tempo (duplicazione virtuale del reale, compressione delle misure); a livello della relazione tra pubblico e privato (invasione dell'uno nell'altro); a livello delle nostre relazioni reciproche (performatività delle interazioni, da una parte, e crisi del legame sociale, dall'altra); a livello del nostro rapporto con le cose (mercificazione degli oggetti) e con noi stessi (narcisismo). Senza dimenticare, ovviamente, il piano delle conoscenze, delle tecniche e del loro potenziale, che è contemporaneamente costruttivo, trasformativo e distruttivo. Ma allora, in che senso è ancora possibile parlare di una trasformazione che non veicola alcun ordine sociale *nuovo*?

Osserviamo, prima di tutto, che nel linguaggio di Benjamin, che qui interpreta il sentimento di rassegnazione del «grande rivoluzionario», l'aggettivo 'nuovo' assume il significato della redenzione del mondo, ossia di una liberazione conseguita in virtù dell'applicazione al passato di una dialettica redentrice, capace di dare luogo a un'«apocatastasi storica», intesa qui come riaffermazione del giusto ordine della Storia. È il riscatto mondano di un presente posto nelle condizioni di spezzare definitivamente il *continuum* di quella storia addizionale e chiusa su se stessa che più tardi, nelle sue *Tesi sulla storia*, Benjamin identificherà con il «tempo omogeneo e vuoto»³³. Di per sé,

³² W. Benjamin, *Paris, Capitale du XIX siècle*, in I «*passages*» di Parigi, *Opere complete*, vol. IX, Torino, Einaudi, 2000, pp. 34-35.

³³ W. Benjamin, *Sul concetto di Storia*, Torino, Einaudi, 1997, pp. 45; 47; 51; 53; 55.

«le virtualità tecniche» non assicurano alcuna trasformazione radicale dell'assetto sociale, al contrario, al di là del loro apparente potere rivoluzionario, esse possono benissimo contribuire a perpetrare il tempo addizionale dello storicismo. Si dà dunque il caso di trasformazioni (anche incessanti, com'è il caso oggi) che non sono però in grado di sottrarre il tempo alla chiusura storica dissimulata dietro l'idea di progresso. Abbiamo, allora, la riaffermazione reiterata di una storia di *novità* (con la loro inevitabile obsolescenza) indifferente a qualsiasi *nuova* storia. *Oggi come ieri*: almeno se è corretta la lettura benjaminiana dell'invecchiamento sempre più rapido delle innovazioni e delle invenzioni del capitalismo, in quanto marca specifica della prima Modernità.

Riprendiamo ora, là dove l'abbiamo lasciato, il discorso sulla qualità del tempo, quale ci è dato oggi attraverso le nostre pratiche quotidiane: come si è anticipato si tratta di un orizzonte temporale che s'impone come presente eterno, assoluto, in grado di saturare l'arco totale del tempo, rinunciando così a pensarsi quale segmento o 'intervallo' (per utilizzare un termine agostiniano), cioè come una delle tre dimensioni del corso del tempo. In breve: non si riconosce più come *tempo storico*, sottraendosi di conseguenza al divenire. L'eterno presente è appunto tempo che non diviene.

Non solo nelle sue celebri tesi sulla Storia, ma anche nei materiali e nei frammenti preparatori al grande progetto dei *Passagenwerk*, Benjamin ha riflettuto con insistenza sull'ambiguità del divenire storico esperito dalla Modernità. Da una parte, potremmo dire, il mito moderno del progresso inaugura una dimensione temporale *aperta* in modo immanente sul mondo (mondanizzazione), dove è questione di una qualità del tempo umano caratterizzata dalla *differenza*, per quanto si tratti di una differenza contenuta all'interno dell'*ordine mondano del tempo* o del «secolo» (secolarizzazione). D'altra parte, visto che questa apertura è assicurata dal fatto che ogni istante temporale, nello schema moderno del tempo, è in *divenire*, e definisce dunque una successione irreversibile orientata (intendiamo dire: finalizzata alla produzione del progresso come compimento del tempo degli uomini), nessun istante veramente *differente* può mai accadere, poiché tutti gli istanti che si susseguono sono attraversati e organizzati da questa stessa logica che *mira*, appunto, alla produzione del futuro *in quanto* progresso: è la configurazione del tempo come *continuum*. La logica del tempo come *continuum*, per potersi assicurare nella sua struttura teleologica, è costretta, per così dire, a *omogeneizzare* il tempo della successione, ossia a *svuotarlo* di qualsiasi contenuto radicalmente rivoluzionario (differenza tra ciò che *procede* e ciò che *precede*), giacché nessun istante può arrogarsi il diritto di considerare il suo accadere come *finalità* stessa del processo da cui deriva.

Questa *impasse* del tempo dello storicismo richiede un'altra considerazione dell'istante, che Benjamin tematizzerà attraverso la nozione di *Jetztzeit*,

la cui funzione dovrebbe essere quella di rompere con il «tempo omogeneo e vuoto», di liberare il tempo (nel senso di salvarlo) dalla sua chiusura, coniugando così rivoluzione e messianismo, politica e teologia. Non seguirò però Benjamin su questo punto.

Ciò che interessa ora è piuttosto osservare come la sua lettura della cultura materiale del XIX secolo, il grande progetto incompiuto dei *Passagenwerke*, discerna la medesima struttura equivoca del tempo storico anche nell'esperienza tipicamente *moderna* della trasfigurazione fantasmagorica subita dai beni culturali all'epoca della loro mercificazione (il marxiano «tempo della venalità universale»), per esempio, nella rappresentazione incantata e scintillante attraverso cui gli oggetti si manifestano agli occhi meravigliati e pieni di desiderio dei passanti nei *magasins de nouveautés* o nel virtuosismo della *nuova* architettura in acciaio e vetro dei *passages* parigini, dei giardini d'inverno, delle stazioni ferroviarie, dei mercati coperti, emblema dell'epoca tecnica ai suoi albori, che brilla a detrimento della denuncia delle patologie del suo sistema produttivo o, ancora, nel gusto del collezionista per la sua *ultima* acquisizione, che *rinnova* una serie di oggetti magicamente affrancati dalla loro utilità pratica e dal loro valore di mercato. Tutto questo, agli occhi di Benjamin, non è che lo spettacolo fastoso e fantastico (la chimera), che dissimula la contraddizione del tempo della Modernità, vale a dire quel fenomeno paradossale per il quale è il carattere stesso di novità assunto dalle cose, tipico di un regime in cui l'attenzione è insistentemente catturata dal tempo delle novità, a ostacolare *ogni modificazione* sostanziale del volto del mondo.

La *fantasmagoria* quindi, da questo punto di vista, è il segno di un'impotenza del tempo, del tempo proprio di quell'epoca (il mondo borghese) che ha identificato il corso temporale alla Storia, aggirandone poi però la logica mediante la naturalizzazione ideologica dei rapporti sociali e delle istituzioni che le sono proprie. Per intenderci, questo è il grande tema marxiano della non-storicità della concezione del mondo borghese. Si tratta di un'impotenza che si *trasfigura* in miraggio del progresso, con l'effetto di reintrodurre l'utopia in un orizzonte oramai sottratto alla presenza del tempo storico. Nulla a che vedere, dunque, con quell'effetto fantasmagorico prodotto alla partenza dei treni della Stazione *Saint-Lazare*, dove una densa fumata bianca rendeva tutto indistinguibile, che aveva così impressionato Claude Monet alla fine degli anni 70 del XIX secolo, stando all'espressione utilizzata («vera fantasmagoria») in una lettera al suo amico Renoir³⁴. La fantasmagoria di Benjamin non ha più nulla di magico, se non la capacità di

³⁴ Citato in V. Gavioli (a cura di), *Monet*, Milano, Rizzoli-Skira, 2003, p. 40.

nascondere dietro la sua fumata di effetti imponenti e spettacolari la realtà di un eterno ritorno dell'uguale.

Come scrive Benjamin in un'osservazione dei frammenti del *Passagenwerk*³⁵: ciò che è nuovo, ciò che si afferma come l'ultima novità, non produce alcuna trasformazione del tessuto temporale, poiché, nel contesto del mondo della produzione moderna, il «nuovo», sotto ogni riguardo, rimane «sempre lo stesso», senza apportare alcuna modifica sostanziale alla definizione dei rapporti sociali. La nota che precede questa osservazione presenta proprio il paradosso, come definizione stessa del moderno, di una novità che non incrina per nulla l'identità del tempo: il nuovo, scrive Benjamin, «nel contesto di ciò che è sempre già stato»³⁶.

Dunque, se come viene detto in un'altra nota³⁷, la Modernità corrisponde a quell'epoca dove il nuovo è «sempre eternamente uguale», il tempo in cui troviamo oggi le coordinate che informano le nostre pratiche quotidiane, è un tempo che si definisce radicalizzando proprio questo aspetto: l'incessante produzione di novità che non dà luogo ad alcun evento radicalmente nuovo. Le trasformazioni che, innegabilmente, ci coinvolgono nella nostra possibilità di essere non contraddicono per nulla questa osservazione. Poiché la questione è proprio quella dell'affermazione di un'antropologia (una forma di vita), la cui emergenza è verificabile al livello dei discorsi e dei gesti dominanti nei recenti contesti informativi e comunicazionali, che veicola appunto l'esperienza di un presente autosufficiente, cioè radicalmente chiuso su se stesso. È un presente che si afferma ripresentandosi senza sosta, attraverso l'imperativo della novità, dell'attualità, dell'innovazione perenne, un presente, ancora, dove la novità, l'attualità e l'innovazione non cessano di sostituirsi a se stesse, nel quadro di un *passare* che in ogni caso non è mai veramente passato, perché nulla *avviene* veramente al di fuori di questa sostituzione reiterata. Del resto, può esserci cambiamento radicale, là dove tutto invecchia così rapidamente; là dove tutto continua ad invecchiare incessantemente; là dove si è eternamente nel «va e vieni» di ciò che è attuale di ciò che è superato; infine, là dove il primo, anziché sopravanzare il secondo, ne prende semplicemente il posto, in un gioco di rioccupazioni infinite?

La questione, oggi, non è però più quella sollevata da un divenire *astorico* incapace di produrre vera trasformazione, al quale Benjamin opponeva la *storicità rinnovatrice* dello *Jetztzeit*. Una tale organizzazione lineare del tem-

³⁵ W. Benjamin, *I «passages» di Parigi* cit. S I, 5.

³⁶ Ivi, S 1, 4.

³⁷ Ivi, S 2, 2.

po si è frantumata, per ragioni che non hanno però nulla a che vedere con la teoria filosofica (e critica) della Storia. Ciononostante, il presente puntuale che si attesta oggi sulle sue rovine non traduce alcuna storicità rinnovatrice. La questione è allora piuttosto quella sollevata da un presente che, al contrario, nega il tempo, *in ragione della sua pretesa di averlo già superato*; un presente così soddisfatto di se stesso che si immagina di poterlo sopravanzare incessantemente, grazie alla logica, ogni volta più spinta, delle sue *performances*. Così, si riproduce il movimento ottuso di una trasformazione e di un'innovazione continue, che investe oggetti, ambienti, contesti, persone, saperi, al quale però non segue alcun cambiamento effettivo: destino inevitabile, per una realtà che ha l'ambizione di «fare a meno» del tempo. La domanda è, infatti, se può ancora esserci passato, là dove esso non è che questo stesso presente, solo con un grado di compimento inferiore: lo *stesso*, ma con una forza minore, quanto a processi di razionalizzazione, di produzione, di consumo, di informazione, di comunicazione e di virtualizzazione. E, quindi, se può ancora esserci futuro, là dove l'avvenire si presenta ancora solo in quanto incremento e diffusione «a tutto campo» (globalizzazione) di ciò che il presente contiene già come ciò che «ha da essere», come ciò che, proprio perché già realizzato, distrugge l'immagine di ogni altro «aver da essere» (*sollen*): figura ultima del compimento, giacché assai più avanzato di qualsiasi futuro possibile, che oggi esiste ancora solo come spazio. È lo «Spazio» di una diffusione, il cui compito principale è di universalizzare, diffondendo a livello mondiale (mondializzazione), le conquiste del presente, cioè del presente come conquista, nuova figura finale della Storia. È, allora, l'idea del futuro come diffusione e ripetizione *spaziale* del presente, e del presente come compimento *temporale* del futuro, di cui il passato non è che questo stesso presente assoluto (il nostro presente) il quale, a tali condizioni, non può mai veramente *passare*.

In un simile schema, la «storicità rinnovatrice», ben prima di cessare di essere una possibilità per il pensiero, cessa di essere una possibilità del tempo, della forma del tempo attuale. Questo accade, però, non perché il tempo (l'epoca) non si rappresenti più, o non possa più rappresentarsi, attraverso un termine, un'esperienza, un'utopia che ha segnato profondamente l'autocomprensione della Modernità. Se l'idea della rivoluzione non costituisce più una possibilità per l'epoca, ciò deriva dal fatto che essa risulta estranea a quella struttura puntuale, autosufficiente e soddisfatta che informa il tempo attuale. Non vi è più rivoluzione perché, come è indicato quotidianamente dal linguaggio ordinario noi «non abbiamo più tempo». Quello che rimane è il presente, questo presente qui, e un presente spossessato del tempo non può evidentemente riconoscere nessun'altra *necessità*, se non quella di riprodursi incessantemente.

4. KIERKEGAARD E IL TEMPO TECNOLOGICO

Tale detemporalizzazione del presente, che corrisponde, piuttosto, a una confisca del passato e del futuro per opera dell'istante, non è da confondere con l'imperio dell'«attimo», quale lo troviamo tematizzato nel celebre modello di vita estetico descritto da Kierkegaard. La vita che si disperde smemorata nei «moti eccentrici»³⁸ di una condotta improntata al piacere, fa certamente prova dell'incoerenza del suo percorso biografico. Ma la partecipazione totale al presente ha qui un significato del tutto diverso. È l'effetto di un'inquietudine «erotica», che rinuncia a qualsiasi coerenza per aderire alla casualità e all'accidentalità delle occasioni della vita. E se qui, la vita, sperimenta incessantemente il rischio della dissoluzione nella molteplicità, come perdita della «potenza che tiene uniti i legami della personalità»³⁹, lo fa a causa della priorità accordata all'istante: una priorità che afferma la vita nella sua pulsione *indifferentemente* desiderante. L'istante e il momento, nella loro puntualità episodica, assorbono completamente la vita estetica, vale a dire quel modello di vita improntata al piacere a cui Kierkegaard guarda per descrivere l'esistenza risolta completamente nel presente, perché è questa la misura temporale del godimento. Là dove ciò che orienta l'esistenza è l'affermazione del desiderio nella sua immediatezza irriflessa (la vita vissuta «in funzione del desiderio») ⁴⁰, non può darsi poi elevazione alcuna al di sopra del presente vissuto ⁴¹. La molteplicità del desiderio diventa, così, vita dispersa in una molteplicità senza limiti: l'esistenza propria di una personalità che, come scrive Kierkegaard, «rimane nella sua immediatezza»⁴². L'esperienza della discontinuità consegue, dunque, in questo caso, dalla non linearità del desiderio. Così, lo sguardo sprezzante dello stadio estetico dell'esistenza nei confronti dell'attivismo borghese, al di là dei motivi di superficie che lo alimentano, dipende dal fatto che nessuna operosità può avere senso, là dove la vita è priva di continuità⁴³.

Per contro, la questione che si pone oggi è proprio quella di un attivismo che produce discontinuità, il cui modo di operare è cioè tale da istituire quella esperienza della frammentazione che, come abbiamo visto nelle pagine precedenti, eleva l'istante puntuale del presente immemore a paradigma stesso del tempo. Vi è in questo confronto qualcosa di illuminante per il nostro discorso. La discontinuità nel modello della vita estetica è, per

³⁸ Cfr. S. Kierkegaard, *Enten-Eller*, t. IV, Milano, Adelphi, 1981, p. 20.

³⁹ Ivi, t. V, p. 23.

⁴⁰ Ivi, t. V, p. 53.

⁴¹ Ivi, t. V, p. 48.

⁴² Ivi, t. V, p. 54.

⁴³ Ivi, t. V, p. 69.

così dire una discontinuità *agita* (per quanto non *decisa*); l'effetto di una eccentricità dovuta *in primis* a una disposizione, per così dire, psicologica. Mentre nel modello odierno, si tratta piuttosto di una discontinuità *patita*, poiché il tempo assume qui questa forma frammentata in ragione di una disposizione che appartiene a una modalità dominate della prassi, e non a un singolo stile di vita. Qui si tratta di un approccio discontinuo al mondo, là di un modo collettivo di trovare il mondo nella discontinuità delle sue occasioni, delle sue urgenze, delle sue necessità.

Sono due antropologie che vivono l'esperienza temporale della discontinuità in modo profondamente diverso, come si vede molto bene quando si fa riferimento alla questione della memoria. Il nostro presente è 'smemorato', perché l'asse sul quale si muove è quello di un potenziamento incessante delle proprie risorse, per realizzare il quale esso immagina di poter bastare, *finalmente*, a se stesso. Scompare, come ho avuto modo di ripetere più volte, la linearità cumulativa della storia storicista. Nulla ha da essere ricapitolato, là dove ciò che viene *dopo*, per potersi affermare, deve lasciar cadere, poiché inconsistente, il proprio debito con quanto lo ha preceduto. Lo stesso vale anche sul versante della storia individuale. Che cosa rimane ancora da ricordare, laddove il passato, o meglio il singolo racconto che lo configura, la singola esperienza che ne deriva, la singola memoria che lo custodisce, non sono più in grado di integrarsi produttivamente – al fine di alimentarlo – nel processo delle azioni e dei discorsi che danno corso al presente? Perché ricordare, se un tale processo vive piuttosto della capacità dei soggetti di reinvestirsi illimitatamente, senza mediazioni, in una mobilitazione innovativa incessante, così da poter approfittare di mentalità, abilità, competenze e saperi *incondizionati*, privi cioè di quegli «elementi residuali» che continuerebbero a far esistere ciò che non è più, a tutto svantaggio di ciò che *deve ora* essere?

Anche la vita estetica è smemorata, ma per una ragione diversa. Qui l'oblio consegue dall'assenza di memoria *in quanto dote psichica*: una facoltà irrilevante per chi non ha occhi che per l'istante, cioè per quella misura ridotta e fugace del tempo in cui si accende e spegne la passione. Nessuna memoria di sé dimora in chi non è in grado di dare alla propria esistenza un'articolazione temporale che oltrepassi la puntualità del momento, quell'«intervallo» di tempo in cui si esercita, scrive Kierkegaard, «lo zelo della passione»⁴⁴. L'esteta è smemorato perché «teme la continuità»⁴⁵, ossia teme di non cogliere ogni volta, nella più radicale frammentarietà, l'istante che, irresistibile, possa introdurlo, sotto la spinta della passione, nella «pie-

⁴⁴ Ivi, t. V, p. 72.

⁴⁵ Ivi, t. V, p. 73.

na prassi»⁴⁶. L'oblio dell'esteta non concerne cose, persone, conoscenze; è appunto, come detto, oblio di sé, disinvestimento della propria esistenza passata e dei suoi episodi salienti, a favore di un'adesione integrale allo stato d'animo del momento. L'esperienza dell'incostanza, il giacere dell'esteta nelle mere differenze, presuppone questo allentamento totale della memoria, il quale, grazie appunto al venire in primo piano dello stato d'animo e al godimento che esso assicura, consente di porre in essere un presente irrelato, nella sua assoluta assenza di mediazioni, luogo sempre rinnovato dell'esperienza del piacere. È l'*existentia* risolta ogni volta nel singolo istante, ma è anche l'*existentia* che, in assenza di continuità, si periferizza incessantemente, senza trovare mai il centro in se stessa: essa vive fuori di sé.

L'istantaneità nel soggetto di oggi è invece un'esperienza *di ordine fenomenologico*; concerne cioè l'apparire stesso del mondo nelle sue relazioni di senso. È il fare esperienza di un modo di presentarsi delle figure della quotidianità (persone, oggetti, informazioni, luoghi, motivazioni, interessi, compiti), e in ultima analisi, appunto, del mondo stesso, in cui risulta frantumata la linearità del tempo che le palesa, come se la successione non costituisse più l'orizzonte prevedibile del loro accadere. Si tratta allora di un addivenire che, per così dire, non «diviene più». Si è in uno stallo che ha, tuttavia, la forma del movimento innovativo, ma di un movimento i cui cambiamenti non inducono alcuna trasformazione, se con 'trasformazione' intendiamo l'irrompere di un'alterità che sappia porsi in radicale alternativa alle logiche mediante cui oggi viene configurato l'ordine della realtà fattuale⁴⁷. Per questo si può dire che è come se le 'cose' accadessero meno nel tempo della *successione* che in quello della *simultaneità*, per quanto queste due modalità dell'accadere rimandino l'una all'altra, essendo l'una il correlato dell'altra. L'istantaneità di cui stiamo parlando è, da questo punto di vista, l'affermazione di uno spazio di simultaneità che nega il tempo della successione, per affermare l'idea di un tempo irrelato, sospeso e quindi sempre identico a se stesso, tale da poter avocare a sé l'attributo dell'*epocalità*. Dove possiamo cogliere meglio questo fenomeno, se non nel *modo* in cui la conoscenza, il sapere e le informazioni tendono oggi a organizzare i loro contenuti? Si tratta di un 'modo' che è direttamente connesso con i *mezzi* attraverso cui il nostro presente accede alla conoscenza, al sapere e alle informazioni. Non è il caso, ora, di aprire una discussione sul destino del libro,

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ Ugo Volli, che affronta la stessa questione dal punto di vista di quella che egli definisce la nostra attuale «società del desiderio», parla di un cambiamento «limitato alla superficie delle cose», incapace di «investire la loro organizzazione fondamentale, né in particolare la struttura della società» (U. Volli, *Figure del desiderio. Corpo, testo, mancanza*, Milano, Raffaello Cortina editore, 2002, p.12).

quale strumento principale di questo accesso. Basti osservare come, e con quali effetti, si siano moltiplicati i canali che veicolano conoscenza, sapere e informazione, sottraendo al libro il ruolo di loro «emblema unico»⁴⁸. Il trasferimento del primato dal libro ad altri *media* («oggi la quantità di cose che sappiamo per averle lette da qualche parte è *molto minore* di trent'anni fa») ⁴⁹ interessa direttamente il nostro discorso, nella misura in cui comporta una trasformazione che, da un'angolatura specifica, coinvolge proprio le due esperienze della successione e della simultaneità. Diciamo che queste due esperienze definiscono modi diversi in cui lavora l'intelligenza per appropriarsi dei significati. In una cultura dove domina il libro quale vettore culturale di apprendimento privilegiato, conoscenza, sapere e informazioni possono essere acquisite, in linea di principio, a condizione di disporre di una forma di intelligenza capace di trattare quella «serie lineare di simboli visivi» di cui si compone il testo scritto⁵⁰. Qui è in gioco una capacità di decodifica che ha a che vedere con il tempo, perché il suo campo di applicazione è la *successione* degli stimoli. Raffaele Simone, che ha dedicato al tema analisi approfondite, parla in questo caso di educazione alla «visione alfabetica»⁵¹: un'educazione laboriosa che presuppone lo sviluppo di una intelligenza di tipo sequenziale, capace appunto di operare «sulla successione degli stimoli» disponendoli «in linea, analizzandoli e articolandoli»⁵². Quando, allora, come accade oggi, si diffonde una cultura in cui la logica del libro cede il passo a quella di altri canali, in ragione dello sviluppo e della diffusione dell'informatica e della telematica, ossia delle loro possibilità (multi)mediali, la domanda che occorre porsi è come si trasforma il mondo dei significati e come si modifica lo stile della loro intelligibilità. L'innovazione tecnologica è alla base della diffusione di un genere di contenuti la cui appropriazione non richiede più necessariamente l'attivazione dell'intelligenza sequenziale, perché la natura della visione che interviene in questo caso è «non-alfabetica»⁵³: televisione e video, con i loro linguaggi iconici, definiscono uno stile di presentazione dei contenuti, sempre più estesa anche ad altri mezzi, che attiva forme di intelligenza centrate sulla gestione della 'simultaneità'. I diversi elementi si dispongono, per così dire, su una superficie l'uno accanto all'altro senza adottare uno schema di apparizione in cui, come osserva R. Simone, possa essere letta una successio-

⁴⁸ Raffaele Simone, *La Terza Fase. Forme del sapere che stiamo perdendo*, Roma-Bari, Laterza, 2003, pp. 71-122.

⁴⁹ Ivi, p. XI.

⁵⁰ Ivi, p. 16.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² Ivi, p. 17.

⁵³ Ivi, p. 72.

ne ordinata «nel suo movimento»⁵⁴. Qui l'emergenza del significato cessa dunque di essere una questione legata all'organizzazione lineare dei contenuti.

Ora, al di là della portata di questa trasformazione dei contenuti della conoscenza e delle forme di intelligibilità che i *media* odierni contribuiscono ad affermare, ciò che importa sottolineare a questo punto è il suo significato *ontologico*. 'Ontologico' indica qui che quando è in gioco una trasformazione delle modalità del conoscere, e quindi del come i contenuti si rendono intelligibili, più complessivamente, quando è in gioco la forma dell'accessibilità ai significati, *è sempre anche in gioco il nostro modo di incontrare il mondo*, il che, in ultima analisi, si riflette sulla percezione stessa della nostra identità.

⁵⁴ Ivi, p. 18.

