

ICT (Immaginario, Capitalismo e Tecnologia)

Authors Giacomo Pezzano

giacomo.pezzano@unito.it

Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione | Università degli Studi di Torino

Abstract *ICT (Imaginary, Capitalism, and Technology)*. The paper defends the use of the concept of social imaginary as a tool of analysis of contemporary capitalism, using a philosophical approach. Firstly, I claim that such a concept is more useful than the traditional concept of ideology, because the idea of unmasking or undressing an ideology produces a structural *impasse* (§ 1.1), and because “social imaginary” grasps the features of a society populated by digital images in a better way. In doing this, I insist that if the logic of ideology is textual and referential, the logic of social imaginary is imaginal and non-referential (§ 1.2). Secondly, I focus on the imaginary horizon of *digital* contemporary capitalism: I present the “immaterial” nature of post-Fordist capitalism (§ 2.1), I describe the “cerebral” work of information machines that animate it (§ 2.2), and I thematize the *informatization of the imaginary*, arguing that the age of technological reproducibility of the relationship engages us to imagine a world at the center of which we have not things, but interrelations or interactions (§ 2.3).

Keywords Ideology | Image | Brain’s Objectivation | Relation | Information



www.imagojournal.it





Capitalismus sive natura?¹

Non è raro sentir dire che una delle più grandi vittorie del capitalismo starebbe nel fatto che si è smesso – perlomeno fino alla crisi globale del 2007-2009 – di parlare di esso, preferendo termini più neutri, cioè già in partenza privi di connotazione critica, come società di mercato, libero mercato, libero scambio, libera impresa, società di impresa, e via discorrendo (cfr. anche Fraser 2019: 41). Che si smetta di nominare esplicitamente il capitalismo sarebbe la testimonianza più chiara del fatto che esso sarebbe diventato compiutamente naturale, ossia ovvio e scontato – inquestionabile.

D’altro canto, anche nell’analisi critico-sociale il concetto di “capitalismo” è stato via via sostituito principalmente da quello di “neoliberismo/neoliberalismo”, il che – sul piano dei riferimenti filosofici e a volerla mettere in maniera stilizzata – segna il passaggio dal paradigma critico marxiano al paradigma critico foucaultiano, o più nel complesso testimonia la transizione del pensiero critico dalla *German Philosophy* alla *French Theory* (secondo la comunque discutibile ricostruzione di Esposito 2016). Non intendo discutere la natura di questo passaggio, né analizzare le differenze di fondo tra questi due atteggiamenti critici, né – ancora – prendere parola sulla correlata *querelle* del postmoderno, né – infine – indagare la carica risolutiva in termini socio-politici di qualcosa come *l’Italian Thought*.

Piuttosto, con un approccio marcatamente filosofico, mi soffermo innanzitutto su un aspetto che ritengo connesso a questo insieme di slittamenti: il superamento della portata euristico-critica del concetto di *ideologia*. Sosterrò così che parlare di immaginario sociale può risultare più incisivo nella critica al capitalismo contemporaneo, sia perché l’idea di dover smascherare o denudare un’ideologia produce un’*impasse* strutturale (§ 1.1), sia perché il concetto di immaginario sociale coglie meglio le dinamiche della cosiddetta “civiltà delle immagini”, prese nel loro carattere digitale. Nel far ciò, insisto particolarmente sul fatto che se la logica dell’ideologia è testuale e referenziale, la logica dell’immaginario sociale è immaginale e non-referenziale (§ 1.2).

Successivamente, discuto l’orizzonte immaginario del capitalismo contemporaneo, facendo soprattutto leva sulle conseguenze della rivoluzione informatico-digitale e della diffusione delle ICT. Dopo aver presentato brevemente la natura “immateriale” del capitalismo post-fordista (§ 2.1) e aver spiegato la natura del lavoro “cerebrale” delle macchine dell’informazione che lo anima (§ 2.2), sollevo la questione del correlato processo di informatizzazione dell’immaginario, spiegando che l’ingresso nell’epoca della riproducibilità tecnica della relazione impegna prima di ogni cosa a immaginare uno scenario al cui centro si trovano non soggetti e oggetti, vale a dire “cose”, bensì interrelazioni o interazioni (§ 2.3).

¹ Il presente contributo è pubblicato nell’ambito del progetto di ricerca “LIFE: automi cellulari e autopoiesi del vivente”, con finanziamento MIUR Dipartimenti di Eccellenza 2018-2022, per il Dipartimento di Filosofia e Scienze dell’Educazione dell’Università degli Studi di Torino.



1. I dilemmi della critica: decostruire o (ri)costruire?²

1.1. *Vite in maschera*

Alla base del concetto di ideologia che ha animato la teoria critica post-marxiana c'è la convinzione per cui all'interno di una società si dà una classe dominante che elabora esplicitamente un sistema di idee e credenze in grado di garantire la stabilità sociale, da diffondere manipolando le masse o le altre classi inermi e inconsapevoli. In quest'ottica, un individuo è un semplice passivo «portatore» delle strutture dei dominanti, all'interno di un processo che si svolge nella canonica «camera oscura» in cui si produce un vero e proprio «capovolgimento» della realtà, volto a celare i reali rapporti di produzione che attraversano la società. In altri termini, l'ideologia consiste in una rappresentazione deformata e rovesciata della realtà, che porta allo sviluppo di una «falsa coscienza», dietro la quale le classi dominanti possono nascondere le loro vere intenzioni e legittimare il loro potere.

Questo modo di vedere i rapporti sociali ha diverse conseguenze rilevanti. Intanto, esso sembra postulare una coscienza assolutamente trasparente (quella dei dominanti) che governa quasi dall'esterno le dinamiche della società: il problema è che – per così dire – tanto i dominanti quanto i dominati condividono non soltanto determinate condizioni economico-produttive, ma anche una data atmosfera passionale, affettiva e desiderativa (una certa disposizione *immaginarie*), risultando conformati da ciò a cui al contempo danno forma e viceversa. Con un'immagine certo triviale, l'unico modo in cui in questa cornice si può spiegare il motivo per cui tanto il “padrone” quanto il “lavoratore” desiderino la ricchezza è ritenere o che il primo ha deciso che così deve essere (poco verosimile) o che il desiderio del secondo si modella prendendo a riferimento quello del primo – per ragioni e in modalità non molto chiare.

Soprattutto, è il secondo elemento fondamentale, se si pensa in termini di ideologia, un'illusione equivale a qualcosa di *falso*: è la nota logica dello smascheramento, per cui da una parte si mostra la falsità di qualcosa che si pretendeva fosse vero e dall'altra parte questo qualcosa deve essere sostituito con una rappresentazione della società *veramente vera* – fino ad arrivare alla trasformazione della società sulla base di quella rappresentazione vera. Ragionando *sub specie ideologiae*, la società mostra un carattere corrotto o perverso rispetto a una condizione primigenia perfetta e compiuta, che viene appunto ricoperta da un velo distorsivo di cui ci si deve liberare per tornare a una situazione paradisiaca: secondo «la linea Rousseau-Marx» (Ferraris 2015: 107), grazie

² Alcuni tra i temi toccati nel §1 sono sviluppati in maniera più estesa e con maggiori riferimenti bibliografici in Pezzano 2018, dove in particolare vengono discussi la natura degli immaginari sociali e il processo di immersione/disimmersione rispetto a essi, nell'ottica dell'antropologia filosofica e della filosofia critica.



all'uscita dalla caverna, si passa da una condizione ideologica a una finalmente priva di incrostazioni ideologiche.

Questo tipo di logica genera un paradosso: se un'ideologia riflette gli interessi esclusivi di una classe sociale e perciò sarebbe falsa, lo sguardo "an-ideologico" dovrebbe allora riflettere un "al di là" di ogni interesse di classe (cioè, al più, un interesse umano universale), altrimenti ricadrebbe nel medesimo gioco di distorsione prospettica e non si potrebbe rivelare più valido, più vero. Soltanto che – in un circolo vizioso – ogni ideologia che si rispetti si presenta esattamente come se non fosse ideologica, come cioè se fosse neutra, al di là di ogni parzialità (cfr. Watzlawick, 2006). L'aspirazione a una verità assoluta e trasparente è il *retro* di un foglio il cui *fronte* è l'intenzione di smascherare e demistificare, perché la "grammatura" del foglio è legata all'esigenza di trovare la verità definitiva, la realtà ultima della società, la vera natura dei rapporti sociali, al di là di ogni forma di velatura. È l'impasse della logica "corrispondentista" (testuale, come si vedrà) applicata alla vita sociale.

Per essere chiari e anche provocatori, qualsiasi attitudine complottista si nutre di questo modo di vedere le cose: esiste una "realtà vera" della società, che sarebbe visibile e accessibile a tutti, se non fosse ricoperta e manipolata da chi detiene il potere e domina, cioè da quella classe che vede lucidamente e in maniera trasparente quella stessa realtà che si sforza di tenere nascosta agli occhi altrui.

Bene, il concetto di *immaginario sociale* consente di articolare una prospettiva della vita sociale che prescinde o intende prescindere da simili derive – il che non equivale a dire che risolve tutti i problemi: *ne pone di altri*. Di per sé, si può anche ritenere che il piano dell'immaginario sociale operi una trasposizione o dislocazione di antagonismi socio-economici o interessi materiali, ma questo perché l'esperienza umana si costituisce mediante una simile dislocazione. Ciò che intendo dire è che la vita sociale è sempre perlomeno tanto simbolica quanto materiale: come la seconda dimensione certamente influenza la prima, altrettanto questa contribuisce a determinare e semantizzare quella.

Un fedele marxiano potrebbe notare – non senza qualche ragione – che questa è una sorta di caricatura che, nel migliore dei casi, intercetta la variante *marxista* dell'ideologia, al punto che – risalendo la matrice hegeliana di Marx – l'ideologia potrebbe intendersi come "vestito di idee" in senso espressivo: il modo "simbolico" di presentarsi di un certo contenuto "materiale", la sua forma, non è altro che il movimento dell'apparire di quel contenuto, cioè il suo concreto determinarsi. Per esempio, un esponente certo "esuberante" della tradizione marxista insiste esattamente sul fatto che «l'ideologia non ha niente a che vedere con l'"illusione", con una rappresentazione errata e distorta del contenuto sociale», perché – con Lacan – «la verità» (sociale, aggiungerei) «ha la struttura di una finzione» (Žižek, 2014: 295). Qui, il senso dell'ideologia-finzione «ruota attorno al fatto che essa "significa qualcosa" per le persone»: si tratta di un'entità che «"è" solo in quanto i soggetti credono (nella credenza dell'altro) nella sua esistenza» e che perciò non ha senso decostruire alla stregua di un «costrutto discorsivo contingente» (Žižek, 2014: 259-260).



Questa finzione - come stiamo per vedere - non è dunque «fabbricata» dalla mia mente», non è qualcosa di «ingannevole», ma è uno strumento «per produrre una serie di effetti “reali”»; al limite, si deve piuttosto parlare di «illusione trascendentale»: esiste una «cornice fantasmatica della realtà» tale per cui «il soggetto non può mai trovarsi nella posizione neutrale che gli consentirebbe di eliminare definitivamente la realtà fantasmatica allucinatoria» (Žižek, 2014: 113-116). Tuttavia, è significativo che per “salvare l’ideologia” si debba qui ricorrere a un impianto lessicale e concettuale del tutto estraneo a quello marxiano: il termine ideologia finisce così per essere sostituito da quello di *simbolico*, che - com’è noto - per Lacan si distingue anche dall’immaginario, legato alle fantasie arbitrarie e auto-centrate del singolo.

Analogamente, è vero che - come per esempio avviene in Gramsci - il termine ideologia può assumere un’accezione più positiva, connotando una specie di funzione psicologica o gnoseologica persino indispensabile alla vita sociale. Eppure, anche qui non si può non notare che l’impalcatura terminologica e analitica dei tentativi più sistematici di sviluppare il problema dell’egemonia finisce per fuoriuscire dalla tradizione marxiana, nuovamente ibridandosi con la psicoanalisi lacaniana (penso ovviamente soprattutto a E. Laclau). Sempre in quest’ottica, è indicativo che anche un autore che ha tenuto a rimarcare come in Marx l’ideologia abbia un carattere espressivo oltre che mistificatorio, come C. Lefort, abbia via via maturato un *symbolic turn* che lo ha portato a distanziarsi dall’idea per cui si potrebbe conquistare un punto di osservazione esterno privilegiato per arrivare a colmare lo scarto tra realtà e ideologia, ripristinando così una società indivisa, innanzitutto rispetto a se stessa (cfr. Esposito, 2020: 176-179).

Non si tratta allora di negare le ragioni di un dibattito interno serrato (cfr. p.e. Eagleton, 1994; Žižek, 1995), ma penso sia opportuno fare i conti con il fatto che “ideologia” ha finito per assumere il significato di sistema di pensiero, valori e atteggiamenti spirituali prodotti da un dato gruppo sociale, vale a dire di sistema di idee creato artificialmente (cfr. Watzlawick, 2006: 177) nel senso di *artificiosamente*. Stante ciò, il concetto di immaginario sociale consente proprio di problematizzare l’idea per cui ciò che “tiene insieme” la società a livello simbolico debba essere considerato qualcosa di “posticcio” e meramente irreale, alla stregua di un difetto da correggere, di un errore prospettico frutto di una qualche manipolazione: una società è piuttosto attraversata da una sorta di sistema di attese condiviso che la costituisce in quanto tale, senza renderla distorta rispetto a una qualche realtà sottostante più essenziale, o a una realtà data sul cui modello tale società dovrà presto o tardi configurarsi.

Parlare di immaginario sociale consente quindi di non considerare la società nei termini binari del vero/falso: con esso si ragiona dinamicamente in termini di *performatività*, non di rappresentatività (vale a dire in maniera *non testuale*, come emergerà). Se considerare ideologica una data configurazione sociale presuppone una contrapposizione tra “apparenza” ed “essenza”, tale per cui la prima cela la seconda, puntare l’attenzione sul tessuto immaginario che intreccia un legame sociale significa



invece considerare che ogni “apparizione” manifesta pur sempre un “senso”. Dal primo versante ci si pone, magari malgrado gli intenti, in una prospettiva sostanzialista o denotativa, mentre dal secondo versante ci si colloca in una prospettiva in senso ampio fenomenologica o espressiva (rielaboro una distinzione di Matteucci, 2019): si tratta del piano del *partage* del registro sensibile-sensitivo, ossia al contempo di condivisione e articolazione della sfera latamente estetica (cfr. Rancière, 2016).

1.2. *Vite immaginate*

1.2.1. *Fake it until you make it*

“Immaginario” non equivale a “immaginifico”: l’immaginazione chiamata in causa con l’immaginario sociale non è qualcosa di protetto da alterazioni culturali o indipendente dal principio di realtà, né tantomeno è contrapposta alla realtà; al contempo, non si tratta nemmeno una forza la cui potenza va finalmente liberata in maniera radicale per raggiungere la compiuta emancipazione della società o dell’umanità intera (“l’immaginazione al potere!” à *la Marcuse*). Piuttosto, l’immaginazione – a livello individuale come sociale – è un’*interfaccia* con la realtà: un luogo di interazione e interscambio con essa, un modo di significarla, simbolizzarla, viverla, e così via – dunque di *configurare l’esperienza che di essa si fa*.

L’immaginario sociale riguarda l’*epito-timia*, cioè l’iscrizione e la diffusione del desiderio in un campo sociale, tale per cui «le strutture sociali hanno il loro immaginario specifico in quanto espressione di configurazione di desideri e affetti» (Lordon, 2015: 71-73): è in gioco la mobilitazione di energie di una data società, la sua sfera “timotica” (Sloterdijk, 2019), le sue “atmosfere” (nel senso di Griffiero, 2010). Presa di per sé, questa componente “immaginale” non può essere considerata vera o falsa nel senso dell’*adaequatio*: piuttosto che richiedere un esplicito consenso o assenso, la sua dinamica genera un acconsentire o cosentire, che non è vero o falso, ma *performa* o *effettua*. Ciò può certo avvenire in modi diversi, più o meno soddisfacenti, ma mai semplicemente “falsi”: qui, la finzione è intesa analogamente alla *factio juris*, che configura qualcosa di effettivo o effettuale (sfera dei *pragmata*), un che di concreto che sollecita ed è sollecitato da investimenti “psichico-affettivi”. Se fosse sufficiente mostrare alle persone che esse sono socialmente in errore, perché non hanno visto le “cose sociali” per come davvero stanno, la liberazione finale non tarderebbe a venire – anzi, sarebbe già giunta. Il registro dell’immaginario non è depurabile dall’azione della retorica, della suggestione, persino ormai della seduzione (cfr. Lipovetsky, 2019), ma prima di essere un elemento da condannare (o celebrare), questo è un dato antropologico le cui sfide peculiari vanno circoscritte e affrontate. Detta diversamente, la sfera pubblica non può essere concepita in termini esclusivamente dialogico-argomentativi à *la Habermas*, perché essa è percorsa da istanze simbolico-espressive che hanno – volendo – i loro registri *diversamente argomentativi* (cfr. Lingua, 2012).



Prendiamo un esempio. Esiste la cosiddetta teoria della «montagna di merda» (*sic!*)³, il cui “assioma” fondamentale è che l’opera del *debunker* è infinitamente più gravosa di quella dell’ideatore e/o diffusore di *fake news* (per non parlare ora dei *deep fake*): quest’ultimo è in grado di produrre più deiezioni di quante il primo non possa spalarne. Come a dire che si fa presto a mettere in giro una cattiva voce totalmente falsa su qualcuno e si fa molto meno presto a smentirla.

Recentemente, questa “teoria” è stata ripresa per evidenziare che la battaglia politica non si gioca tanto sul ripristino della verità, anche perché non è raro che il processo di emersione di una *fake news* consista più in una serie di “slittamenti selettivi”, che non in una vera e propria invenzione dal nulla (cfr. Baricco, 2018: 280-290) – un po’ come per ogni traduzione del tipo “passaparola”. Posto dunque che in questa «uberizzazione della verità» diventa pressoché impossibile smentire qualsiasi sorta di pseudo-informazione o pseudo-verità, la “lotta” dovrebbe piuttosto svolgersi sul piano “immaginale”, vale a dire andando alla ricerca di un racconto efficace, più efficace o diversamente efficace (cfr. Ventura 2019). Anziché sforzarsi di spiegare in senso stretto, occorrerebbe allora dedicarsi a operazioni di divulgazione (lato scienza) e narrazione (lato politica) da parte di esperti e competenti, provando così a raccontare una storia diversa, capace di unire una certa fedeltà ai dati reali (di qualunque natura essi siano) all’attenzione ai modi in cui la realtà può essere percepita, vissuta e interpretata – *immaginata*.

Per chi è ancora affezionato al concetto canonico di ideologia, simile slittamento facilmente è un sintomo del generale abbandono delle ragioni del lavoro in favore di questioni simbolico-identitarie, come quelle dei diritti civili: spostando la contesa sul piano della narrazione, si perderebbe di vista la vera realtà delle cose – quella economico-produttiva. Come che sia, resta che le “contese simboliche” non sono semplicemente un riflesso distorto di verità più profonde: rappresentano invece una componente decisiva dell’esistenza umana, dunque anche della vita associata⁴.

1.2.2. *Contenuti espliciti*

Un immaginario sociale è infatti espressione di una certa “forma di vita” (concetto-ponte tra la *Sittlichkeit* hegeliana e la *Lebensform* wittgensteiniana), che tra le sue varie

³ Originariamente illustrata in un blog poi andato off-line (<https://www.keinpfusch.net>), ma che comunque ha continuato a circolare su diversi portali.

⁴ Rende perfettamente l’idea un episodio de *La catacomba molussica* di G. Anders «nel periodo degli omicidi di massa Itt, il capo dei lavoratori che sapeva troppo su Burru, riuscì a fuggire da Molussia. Burru lo fece subito seguire da un agente in borghese che doveva ucciderlo. L’agente si trovava in incognito sullo stesso veliero su cui si era imbarcato Itt quando, la terza notte, scoppiò una tempesta che spaccò la prua della imbarcazione. Quando l’agente capì che la nave e tutti i passeggeri erano spacciati, irruppe senza chiedere permesso nella cabina di Itt. “Ti piacerebbe sfuggirmi così!” gli gridò per farsi sentire nel fragore della burrasca, tenendosi saldamente alla cornice della porta. “Di che cosa sei geloso?” gli chiese Itt tranquillamente. Per lui i modi di morire erano tutti uguali. “Che tu muoia per mano della concorrenza”, rispose urlando l’agente, si gettò su Itt e lo uccise» (Anders, 2008: 161).



dimensioni ha *anche* l'economia, la quale dunque è *una delle* pratiche sociali, non un ambito separato e di natura "fondativa". Da questo segue non tanto che l'economia andrebbe reinserita nella società (*l'embeddedness à la Polanyi*), quanto piuttosto che l'economia è *in quanto tale* già parte di un tessuto socio-culturale di cui non può rivendicare il ruolo di struttura primaria. Né, d'altro canto, le sfere culturale, sociale o personale possono o devono essere protette dalla contaminazione con la sfera economica: la dinamica sociale coinvolge diversi processi, tra di loro interrelati in modi diversi e ogni volta da individuare con operazioni di critica immanente. Se certamente gli uomini producono le condizioni della loro esistenza, è anche vero che gli uomini *immaginano* le condizioni della loro esistenza. Certo, la seconda operazione non è libera e indipendente dalla prima, ma vale anche l'inverso: la produzione risponde anche sempre a esigenze e a solleciti normativi di carattere simbolico, immaginario-immaginale. Lavora qui una teoria sociale monistica, per la quale gli ambiti della vita associata non sono compartimenti stagni, "regioni": essi sono momenti - processi o tendenze - diversi ma integrati nell'espressione di una struttura complessiva, nel farsi del suo dinamismo (vedi, anche per quanto segue, Jaeggi, 2014; 2016).

Stante ciò, l'intento di demistificare, dunque di *rovesciare il rovesciamento del vero con il falso*, perde di consistenza: si dà vita a una critica *immanente*, che si concentra sulle crisi delle forme di vita e che non si avvale di valori già condivisi ed esteriori rispetto a quella forma di vita stessa, ma insiste sui momenti di stallo e fallimento inerenti alle sue dinamiche. Tale critica non si presenta esclusivamente né come funzionalista, né come morale, né come etica: il capitalismo (una società in generale) non è in quanto tale né incline alla crisi (disfunzionale), né sbagliato (ingiusto), né generatore di una vita malvagia, impoverita e insensata (alienata). Una critica immanente mira viceversa a tenere in rapporto queste dimensioni, guardando a un determinato insieme di pratiche umane, che sono *al contempo* economiche, sociali, culturali e personali, e unendo l'analisi alla critica senza dedicarsi a costruzioni di teorie normative indipendenti e generali. "Capitalismo" diventa quindi il nome di una data configurazione o disposizione umana, che interconnette in un certo modo le dimensioni sociale, economica e culturale, secondo dei criteri normativi di appropriatezza e riuscita del tutto peculiari. In altre parole, il capitalismo va valutato rispetto alla sua capacità di risolvere determinati problemi e di attivare determinati processi di apprendimento ed esperienza: è così che, per esempio, si può capire in che misura esso sia incapace di raggiungere gli standard attraverso cui pur si autodefinisce.

Senza soffermarmi ulteriormente su questo tipo di postura critica (cfr. comunque Pezzano, 2019a), mi preme ora evidenziare che simile attitudine ben si sposa con alcune caratteristiche del concetto di immaginario sociale, il quale si rivela così potenzialmente fecondo per la teoria critica. Infatti, nel momento in cui l'immaginario sociale attraversa trasversalmente tutti i campi di una "forma di vita" senza essere una semplice illusione da dissipare, mostrarne le coordinate immanenti equivale a compiere un'operazione di *esplicitazione*: esplicitare significa portare in luce elementi fino a prima inspiegati e compressi ma ovvi (impliciti appunto), che venivano fatti



lavorare in maniera meccanica e irriflessa (cfr. Sloterdijk, 2018b: 56-79, 195-215). In questo modo, si ottiene un rapporto tematico con ciò che è stato esplicitato, dando vita a un incremento di consapevolezza pratica, nel senso che ciò che ora è esplicito è “praticabile” alla stregua di un campo reso ripercorribile e disponibile a nuovi interventi. Esplicitando, si fa emergere non semplicemente la rete dentro cui ci si muove (*network*), bensì lo sfondo a partire da cui ci si muove (*background*): un conto è chiarire il motivo per cui si sceglie un libro piuttosto che un altro, un altro è rendersi conto che si dà per scontato che un libro presenti caratteri leggibili (l'esempio è tratto da Searle, 2000: 114-115). Quando un immaginario sociale diviene esplicito, in altre parole, esso diventa *un tema* anche nel senso scolastico: un compito aperto, *un problema*, oggetto di un interrogativo diretto.

Con categorie del pensiero più tradizionali, ciò che accade è che si rende tematico l'essere degli enti o si rende fenomenico il trascendentale (storico); tuttavia, questo non vuol dire demistificare, come se dagli immaginari si uscisse una volta per tutte, come se ci si liberasse *da* e *di* essi. Se si vuole mantenere la canonica immagine della caverna, bisogna anche ricordare che al suo interno gli esseri umani trovano non soltanto riparo, ma anche spazio di azione ed espressione: quale sarebbe il guadagno di un radicale “denudamento”, cioè di una totale finale fuoriuscita da ogni forma di caverna? Anche se non consente di conquistare un “fuori” finale e definitivo, il *boost* di “appercezione” conseguente all'esplicitazione non è affatto irrilevante: come «la polvere da sparo nell'acqua non agisce nello stesso modo della polvere da sparo vicina a una fiamma», così «un fatto conosciuto non opera nello stesso modo di un fatto inavvertito», tanto che tale avvertimento implica non «conformità e acquiescenza» alle cose come sono, bensì l'apertura di un processo volto a «renderle differenti» (Dewey, 1958: 316-317; cfr. anche Pezzano, 2017: 109-114). In termini più politici, «*sussiste una correlazione positiva tra l'ovvietà, l'oblio e le dimensioni del potere*», tale per cui «dove il potere è soggetto di discussione», lì «comincia il suo declino» (Beck, 2010: 74): sotto questo riguardo, è vero che l'esplicitazione di un immaginario sociale sembra promettere meno dello smascheramento delle ideologie, ma è anche vero che se nel XX secolo «i filosofi hanno cercato di cambiare il mondo», il fatto che nel XXI il compito sembra diventato quello di «interpretarlo in modo diverso» potrebbe persino rappresentare una «reazione salutare» contro il tentativo ingegneristico di «configurare la pratica politica in accordo con la teoria sociale» (Castells, 1998: 358-359).

In definitiva, una critica dell'ideologia sembra fare perno sulla trascendenza, nella misura in cui postula che al di fuori del falso mondo ideologizzato vi sia un vero mondo de-ideologizzato, mentre una critica dell'immaginario sociale è immanente in quanto intende “mostrare” qualcosa che è costitutivo dell'esperienza sociale: qualcosa che al contempo la rende possibile e può finire per renderla impossibile, o - con meno enfasi - difficile. Tra le cose normalmente “inconcepibili” e “inimmaginabili” si trovano innanzitutto le *condizioni stesse della nostra concepibilità o immaginabilità*: ecco allora che l'esplicitazione rappresenta - rispetto all'immaginario - un *supplemento di immaginazione*, che lavora per rendere immaginabili persino le condizioni del proprio



attuale immaginare. Pensando alla distinzione hegeliana tra *kennen* ed *erkennen*, possiamo dire che qualcosa può essere noto senza essere saputo, può essere non segreto senza essere dato: l'esplicitazione di un immaginario sociale lavora proprio su questo margine, senza mirare mai a una definitiva liberazione da immagini distorsive di una qualche realtà più essenziale. Essa mira infatti a capacitare o ricapacitare, cioè a "(ri)capacitarsi di", un po' come in un processo di riabilitazione.

1.2.3. *Al di fuori del testo*

Inoltre, lo spettro semantico a cui il concetto di "immaginario sociale" si riferisce lo rende più efficace nel catturare alcuni tratti salienti della nostra società contemporanea rispetto a quello di ideologia. "Immaginario sociale" è insomma un concetto maggiormente in linea con lo *Zeitgeist* attuale (ciò agli occhi di un marxista ortodosso lo rende facilmente *ideologico*): non a caso, il suo utilizzo ha cominciato a diffondersi soprattutto a partire dalla seconda metà del Novecento (cfr. Neri, 2016), per diventare addirittura di uso quotidiano negli ultimi anni.

Ora, le società avanzate, complesse o globalizzate (o come le si preferisce connotare) si caratterizzano per almeno due aspetti di fondo.

Il primo è che esse si alimentano strutturalmente di interscambi, influenze reciproche, interrelazioni aperte e così via: vivono di scambio e commercio intesi in senso ampio, prima ancora che in quello economico, governato dal rapporto/scontro tra classi. Il concetto di immaginario sociale sembra riuscire a cogliere tale insieme di dinamiche di condizionamento reciproco, di influssi aperti, e via discorrendo, che configura e struttura una società: difatti, con le ormai canoniche categorie foucaultiane, la trama dell'immaginario sociale è intrinsecamente «microfisica» e così sfugge alla dialettica "dominante/dominato", tipica di una società incentrata sulla «sovranità» o sulla «disciplina», ma sempre meno calzante in una società «biopolitica», o «del controllo» (Deleuze, 2000: 234-241), o «psicopolitica» (Han, 2016). Evidentemente, non è che il potere sia scomparso; piuttosto, esso è ormai qualcosa di diverso alla coercizione diretta e unidirezionale, per presentarsi innanzitutto come relazione di influenza reciproca (cfr. Han, 2019), peraltro sempre più localizzata in spazi digitali o immateriali - *immaginali*.

In una simile società, secondo aspetto, lo scambio diventa sempre più un «commercio degli sguardi» (Mondzain, 2011) di natura «economica» (Szendy, 2017), cioè consiste nella circolazione e distribuzione di immagini, dai toni persino "furiosi": «come se fossero spinte dall'enorme energia di un acceleratore di particelle», le immagini si propagano «a velocità vertiginosa», dismettono «il ruolo passivo di illustrazioni» e diventano «attive, furiose, pericolose» (Fontcuberta, 2018: 3). Questa condizione segna l'ingresso in una «cultura visuale», che ha al centro esattamente l'immagine: sotto questo riguardo, le "svolte" dei vari *Pictorial Turn* o *ikonische Wende* al cuore degli studi sulla visualità (cfr. Pinotti, Somaini, 2016; Purgar, 2020) sono prima di tutto svolte in senso analogo della società stessa. «Piaccia o meno, la società globale



emergente è visuale»: la rete globale ospita naviganti intenti a «creare, mandare e vedere immagini di tutti i tipi» (Mirzoeff, 2015: 6).

Ma di quale tipo di immagini si tratta? Si è insistito sul fatto che l'immagine al centro della cultura contemporanea è una forza vitale, un atto generatore di senso, che implica un'interazione produttivo-performativa con il "fruitore": sono non immagini come dipinti e fotografie a stampa, osservabili a debita distanza, ma come gif e videostreaming, che generano – nel lessico del marketing – *engagement*. Per cogliere la peculiarità di queste immagini si è rivendicata l'esigenza di porsi in un'ottica "post-linguistica", cioè senza partire dal discorso e dal linguaggio, che in quanto tali farebbero perno sulla denotazione, cioè sul riferimento (corretto o scorretto) a di un che di dato. Le immagini che ormai quotidianamente «ci guardano» (Bredenkamp, 2015) o «vogliono qualcosa» (Mitchell, 2004) sarebbero infatti non immagini-di, rappresentativo-mimetiche, ma simulacri, che si disseminano senza sosta e "macchinano" senso in ossequio al principio dell'asignificanza, nei termini del pensiero della differenza francese (non a caso tacciato da diversi autori legati alla teoria critica tradizionale di rappresentare l'*ideologia* del tardo capitalismo: cfr. Pezzano, 2019a).

Parlare di "immaginario sociale" permette di comprendere l'immagine proprio in questa accezione "neo-barocca" (vedi Pezzano, 2021), perché in tale concetto l'immaginario è un principio interattivo e osmotico di configurazione effettiva della vita sociale, senza il bisogno di un rimando (più o meno fedele) a un sostrato *veramente reale*, come quello economico-materiale. Sotto questo riguardo, la critica dell'ideologia sembra invece aderire a un paradigma ermeneutico in cui ci si dedica all'esegesi e all'interpretazione di testi, cioè a scoprire il significato autentico e a smascherare ogni interpretazione inautentica *di parole*⁵, impegnandosi quindi a congiuntamente ritrovare

⁵ Un revisore anonimo della prima versione di questo paper ha rimarcato, tra le altre cose, che simile affermazione «non è vera, perché in Marx l'ideologia è anzi tutto fantasmagoria e non ha nulla a che vedere con l'interpretazione dei testi» e che «c'è un errore teorico: un testo non è riconducibile a "parole" (l'autore dovrebbe prendere in considerazione l'apporto della linguistica strutturale nello sviluppo del paradigma ermeneutico)». Prese di per sé, le due osservazioni sono ovviamente corrette, ma per me – come prima cosa – il punto è un altro (come appunto Galloway mi sembra abbia ben rilevato): l'intento di denunciare una fantasmagoria intesa come rovesciamento della realtà che ne distorce la vera forma, ossia come immagine mistificante, è l'esito dell'applicazione alla società dell'idea per cui criticare equivale a indicare quale sia il *significato reale* di un testo, cioè a togliere di mezzo ogni immagine, spiegandola compiutamente attraverso riferimenti diretti a "cose" (economiche, nella fattispecie). Flusser (2006: 8-10) ritiene addirittura che il marxismo radicalizzi un simile slancio "iconoclasta" al punto da finire per fare dei testi stessi (di Marx, va da sé) qualcosa di irrappresentabile e impossibile da fissare in immagini: esso sarebbe un esempio eminente di quella «"testolatria"» che spinge a vivere, conoscere e valutare il mondo «in funzione dei testi». Poi, seconda cosa (banale ma rilevante), i testi tradizionalmente da interpretare si *compongono non di immagini bensì di parole*. Certo, è vero che lo strutturalismo ha contribuito a mettere in questione – in breve – un certo primato della referenzialità, probabilmente proprio perché ha insistito non sugli elementi atomici rappresentati dalle parole, bensì sul "tessuto differenziale" in cui esse stesse vengono a stagliarsi (lo discuto peraltro in Pezzano, 2019b); tuttavia, ritengo significativo che lo strutturalismo, pur essendo di per sé sempre espressione del *Linguistic Turn* in senso ampio, possa essere



una natura originaria e denaturalizzare un'incrostazione artificiosa: la società si presenta qui come un testo da leggere e decifrare correttamente (cfr. Galloway, 2013: 36-40, 53-56) – come un libro, non come uno schermo. In termini più sfumati, si potrebbe rilevare che la critica all'ideologia aderisce a un paradigma in cui la parola è cognitiva e apofantica, mentre l'esplicitazione dell'immaginario sociale si pone lungo il solco dell'attenzione ai modi di dire espressivi e non-apofantici, nei quali si tratta di *fare cose* con le parole.

Il fatto che oggi si vedano sempre più le immagini performare (cfr. Beegan, 2008; Grau, 2011) rende evidente – *socialmente saliente* – che in certa misura da sempre con le immagini si fanno cose, piuttosto che semplicemente rappresentare la realtà data: con le immagini *si fa la società*, la si è sempre fatta. Certo, questo “bombardamento” di immagini sembra andare verso la generazione di fenomeni immersivi (vedi Purgar, 2019), da *TikTok* ai visori VR (in attesa forse di scenari come quelli dipinti dalla puntata di *Black Mirror* intitolata *15 Millions of Merits* – S1, E2): essi consistono in forme di esperienza che si presentano come prive di mediazioni, cioè come trasparenti rispetto al loro carattere mediale (vedi Lingua, 2017), riproponendo la questione per certi versi tradizionale del carattere “fusionale” dell'immagine (cfr. perlomeno Bettetini, 2006; Lingua, 2006). Eppure, le immagini contemporanee invitano a prendere sul serio il carattere interattivo della loro forza performativa e ad andare fino in fondo nel vederle non come oggetti, cioè come un che di fisso e statico: occorre concentrarsi sul loro *dinamismo* e sulla loro veste *disposizionale*, tali per cui più che oggetto di lettura o dispositivo di incantamento, le immagini contemporanee sono *zone di interazione* – interfacce. In tal senso, le immagini digitali che popolano la società contemporanea sono innanzitutto «sistema» (Galloway, 2013: 56-62), nella misura in cui esse non solo agiscono, ma agiscono in rete, ossia *interagiscono*.

Insomma, questa condizione dall'alto coefficiente di immaginalità richiede di essere analizzata e ricostruita attraverso concetti che sappiano individuarne le specificità: “immaginario sociale” sembra poter assolvere a tale compito in maniera più funzionale rispetto a “ideologia”. Stante tutto ciò, è ora possibile concentrarsi sulla ricostruzione di alcuni tratti peculiari del paesaggio immaginario o immaginale del capitalismo contemporaneo, tenendo particolarmente conto proprio del suo carattere digitale.

ritrovato come ingrediente di fondo *allo stesso tempo* del superamento della tradizione critica marxiana, del ripensamento della semiotica in ottica extra-linguistica, dei vari pensieri “estetizzanti” del figurale, del simulacro e del finzionale, e – da ultimo – della svolta iconica. Ciò che intendo è che se c'è un apporto fondamentale della linguistica strutturale nello sviluppo del paradigma ermeneutico, esso potrebbe innanzitutto consistere nell'aver rivelato che l'intera tradizione ermeneutica si è costruita prendendo a modello la lettura di testi, ossia il linguaggio verbale (preso innanzitutto nella sua funzione ostensiva), tralasciando altri tipi di linguaggi, cioè trascurando forme espressive diverse da quelle linguistiche e che non potevano nemmeno essere considerate propriamente linguaggi. Insomma, è anche allo strutturalismo che dobbiamo la consapevolezza che il campo dell'espressione è ben più ampio di quello dell'espressione linguistica, potendo esso includere persino l'espressione “visuale”, e che lo smascheramento dell'ideologia è un'operazione che è parte integrante del paradigma ermeneutico tradizionale. A ogni modo, ringrazio il revisore per l'insieme delle sue osservazioni e dei suoi suggerimenti.



2. La relazione nell'epoca della sua riproducibilità tecnica

2.1. Rapporti al lavoro

Uno dei filoni più originali e fecondi del marxismo contemporaneo si basa sulla ripresa del concetto di *General Intellect* e in esso si sostiene che l'intelletto generale occupa il cuore delle attività produttive contemporanee: la produzione capitalistica avrebbe ormai mobilitato, cioè «messo al lavoro» quell'insieme di «qualità più comuni, più pubbliche (più "informali") della forza-lavoro» che si rapprendono nel «linguaggio», ossia nell'«agire comunicativo-relazionale» (Marazzi, 2002: 25). Saremmo così nel vivo di un passaggio tale per cui se nell'industria tradizionale o fordista lavoro e linguaggio, cioè interazione, erano separati, in quella contemporanea o post-fordista i due poli si saldano: si lavora parlando (interagendo) e parlando (interagendo) si lavora (vedi già Virno, 2001).

Mi spiego con un esempio. Ormai, è persino moneta comune osservare che qualsiasi individuo, al di là del lavoro effettivo da svolgere, deve essere prima di tutto imprenditore di se stesso: tra le altre cose, chiunque è così chiamato a compiti di *public relation*, *networking* e analoghi, ossia a dedicarsi innanzitutto a interagire e a curare la qualità delle proprie interazioni. Questo per qualsiasi imprenditore autonomo è cosa persino ovvia, ma lo è meno per chi non era abituato a concepirsi, sentirsi, considerarsi, percepirsi e immaginarsi come "soggetto d'impresa". D'altronde, non c'è annuncio di lavoro che non ponga l'accento sulle cosiddette *soft skills*: un qualsiasi *promoter* chiamato a lavorare per una giornata o mezza giornata deve possedere il requisito di una spiccata «intelligenza situazionale» (*sic!*). Non sembra così lontano il giorno in cui anche a un tecnico del telefono o a un idraulico saranno richieste simili competenze.

Prima di rimpiangere i bei tempi che furono, bisogna comprendere le dinamiche in atto. Guardando quindi la cosa in termini più ampi, il «capitalismo cognitivo» (cfr. perlomeno Fumagalli, 2007; Vercellone, 2006), o il «capitalismo dello spirito» (Mazzeo, 2019: 162), o ancora – con espressione più neutra – l'«economia della conoscenza» (vedi perlomeno Rullani, 2004) si contraddistinguono per il fatto che la produzione (nonché l'accumulazione, in termini marxiani) è da un lato distribuita e diffusa e dall'altro lato incentrata su facoltà "intellettuali". Perciò, il lavoro al centro delle società contemporanee, o – sempre in ottica marxiana – il lavoro che produrrebbe effettivo valore o surplus, è di natura genericamente immateriale (vedi già Gorz, 2003): esso sollecita creatività, innovazione, comunicazione, marketing, conoscenza, espressività, apprendimento, intelligenza, immaginazione e così via. In sintesi, l'uomo diventa capitale fisso della produzione.

Un caso emblematico – ormai discretamente diffuso anche in Italia – è quello dello *streamer*, che da una parte produce sfruttando creatività, capacità comunicativa, socialità, *knowledge*, empatia e annessi, e dall'altra parte vende il proprio *merchandising*



attraverso servizi on-line che permettono di creare “valore aggiunto” a prodotti anche di bassa fattura (lavorati da manodopera di paesi ancora ampiamente “fordisti”) semplicemente facendoci stampare sopra il proprio *brand* (un logo, un disegno, una firma, uno slogan, ecc.). Tutto questo lavoro, si può ben dire, è di natura *immaginale*, ma non perciò irrealista o meno reale: non solo perché comporta fatiche di varia natura (come fanno per esempio anche i vari *graphic designer*), ma anche perché *produce qualcosa*, cioè ha effetti reali. Questo lo si vede anche in quella che potrebbe essere considerata la “produzione reale”: nel momento in cui, poniamo, fare il pane diventa un’abilità “standard”, persino un panettiere si trova a dover aggiungere un surplus di creatività culinaria e commerciale per differenziare il proprio prodotto e trovarsi la propria “fetta di mercato” – d’altronde, il cuoco come mestiere creativo è uno dei trend degli ultimi anni: si mangiano esperienze.

Con tutto questo lavoro immateriale, in fondo, si producono e scambiano rapporti, prima ancora o a fianco di oggetti: la merce non è più una cosa, bensì è una relazione; dai rapporti di lavoro si passa – per essere icastici – ai rapporti al lavoro. Tutto questo dipende dall’esistenza prima e dalla diffusione poi di macchine in grado di produrre tecnicamente interazioni: oggi, per lavorare, spesso *basta un PC*. Da questo punto di vista, l’espressione *smart working* – che con la pandemia del Covid-19 è diventata comune persino in Italia – sembra condensare bene questa unione tra lavoro cognitivo-immateriale o intellettuale-creativo (*smart* nel senso di “intelligente”) e lavoro telematico-informatico.

Senza dubbio, quando si parla di capitalismo si parla di rapporti di produzione, dunque economici, dipendenti da una certa forma di organizzazione sociale (la divisione in classi), che rende possibile lo sfruttamento e l’accumulazione. Eppure, l’elemento veramente dirompente della contemporaneità è la natura radicalmente nuova dei mezzi di produzione: il capitalismo cognitivo, immateriale, simbolico, ... è innanzitutto un «capitalismo digitale» (cfr. Wilkie, 2011: 50-121; Zukerfeld, 2017), in cui le macchine produttive fondamentali (non certo le uniche *tout court*) sono le macchine *informatiche*. Il regime produttivo di tipo post-industriale è insomma incentrato su forme di produzione immateriali e incorporee che si “aggrumano” in prodotti finali che hanno non la forma di oggetti materiali, bensì quella di entità immateriali come informazioni e programmi: è una produzione “psichica” piuttosto che “somatica”. Per comprendere la peculiarità della produzione contemporanea, occorre allora soffermarsi su alcune caratteristiche salienti delle ICT.

Usando i canonici termini di Marcuse, tecnica e tecnologia certo non sono concetti coestensivi: una cosa è la *techné* quale apparato strumentale e un’altra è il suo *logos* inteso come maniera di configurarlo e disporlo socialmente. Al contempo, però, alle trasformazioni tecnologiche *si associano* sempre mutamenti di natura non solo socio-economica, ma anche – aspetto che qui mi interessa maggiormente – culturale,



immaginale e financo ontologica⁶. Se i rapporti possono essere messi al lavoro, è perché esistono macchine che consentono anzi richiedono questo, e tale condizione comporta un ripensamento del modo stesso in cui si considera se stessi, la società e il mondo: del modo in cui si immagina socialmente. Non intendo declinare in chiave “tecno-centrica” il rapporto struttura-sovrastuttura, come se la tecnologia fosse il fattore-guida delle dinamiche sociali; piuttosto, voglio insistere sul fatto che la tecnologia – compresa dunque quella informatico-digitale – ha inevitabilmente un impatto “sociogonico” e persino “antropogonico”. In tal senso, in un capitalismo digitale si immaginerà “digitalmente” – come sto per spiegare.

Due libri su una scrivania sono oggetti con un confine ben definito e riconoscibile, come se ci fosse un muro a separarli; due smartphone su quella stessa scrivania sono apparentemente simili ai libri, ma tra di essi sembra piuttosto esserci una membrana porosa: essi comunicano, si connettono e concatenano, si scambiano informazioni – interagiscono. Il fatto è banale, ma non sono banali i suoi effetti sulla nostra intera esistenza, dunque anche sul modo in cui guardiamo a essa, in cui la immaginiamo.

2.2. *Macchine che pensano*⁷

Partiamo dall’idea tanto semplice quanto rivoluzionaria espressa dalla teoria dell’informazione: l’informazione non è né materia, né energia, ma è qualcosa di autonomo e misurabile, al di là di quale oggetto, cosa od organismo essa riguardi. Esattamente come si è preso a commisurare il peso di entità diverse (libri, tessuti adiposi, verdure, ossa, persone, ecc.: *1kg è sempre 1kg!*), così si comincia a poter commisurare l’informazione di entità diverse: elettroni, fotoni, segnali stradali, segnali di fumo, chip, campi magnetici, cervelli, ecc. (*1 bit è sempre 1 bit!*). In tal modo, i comportamenti di un cristallo, di un pollo o di un broker diventano commensurabili: pomodori, giraffe, umani, alveari, colonie di batteri, foreste, città, ecc. sono comunque tutti traducibili in flussi ordinati di dati, indipendentemente dalla loro complessità.

Gli organismi si presentano così come *infor*g (organismi informazionali): sistemi informativi che compiono – nei modi più svariati – le operazioni fondamentali e universali di ricevere, generare, immagazzinare e processare informazioni. In questa prospettiva “infocentrica”, qualsiasi cosa può, data una certa scala, essere raffigurata

⁶ Già la metafisica platonica, matrice di ogni rappresentazione astratta di una realtà di ordine superiore e separata dalle cose, sarebbe influenzata da due modelli tecnologici: “la proiezione taumaturgica di ombre dritte e la proiezione colorata e rovesciata in camera nera”, accomunate dal fatto che “l’informazione proiettata è degradata, l’imitazione è sempre inferiore al modello”. Ai tempi di Platone, “le tecniche impiegate per modulare e amplificare comportavano un’enorme perdita di informazione”, così che “la teoria dell’imitazione è stata influenzata dagli esempi della modulazione artificiale di cui egli era a conoscenza”. Questo esemplificherebbe “l’importanza degli schemi tecnologici sul pensiero filosofico” (Simondon 2010: 193-194): perché oggi non dovrebbe valere altrettanto?

⁷ Alcuni dei punti toccati in questo e nel successivo sottoparagrafo sono stati discussi in Pezzano 2019b; 2020a; 2020b, a cui rimando per più diffusi riferimenti.



come un sistema informativo: da un edificio a un vulcano, da una foresta a una cena, dal cervello a una società, da una stella a una pietra, da un libro a un quadro, da un individuo a una cultura. «La mano invisibile dell'informazione è la grande artefice del mondo naturale e sociale» (Marijuan, 2004: 15)⁸, al punto che – emblematico il caso di Hayek, non a caso attento studioso della cibernetica – le stesse dinamiche di mercato possono essere rilette in termini informativi: ecco che, per esempio, il prezzo cessa di essere l'indice del valore di lavoro/surplus e diventa il segno informativo delle aspettative degli agenti economici.

Come sempre capita, alla scienza si accompagna la tecnica e viceversa: alla scienza dell'informazione si affiancano le macchine dell'informazione, che sono – in estrema sintesi – *macchine della memoria* (si pensi a penne USB, schede SD, hard disk, e così via). In un'automobile troviamo qualcosa come un motore a scoppio, cioè un certo numero di “cavalli” che muovono i propri corpi per spostare il corpo dell'autovettura; in un PC troviamo qualcosa come una scheda madre o un microprocessore, cioè una certa capacità di memoria o una certa potenza di calcolo. Da un lato si esprime una forza “corporea”, dall'altro lato si esprime una forza “mentale”: lì si genera movimento, qui si gestisce informazione.

Se un motore a vapore converte energia chimica in energia meccanica e un motore elettrico converte energia elettrica in energia meccanica e viceversa, una macchina dell'informazione, dal canto proprio, non converte una forma di energia in un'altra, bensì un'informazione di un dato tipo in un'informazione di un altro tipo. Il telefono trasporta la voce trasformando onde sonore in variazioni di corrente elettrica, poi in onde elettromagnetiche e viceversa, ma lo fa conservando l'informazione, che appunto viaggia da un punto a un altro. O, ancora, un transistor non lavora attraverso un movimento delle sue parti, a differenza del motore di una macchina a vapore (macchina termodinamica), o dell'orologio (macchina meccanica), né sposta un oggetto; eppure esso *sta lavorando*: sta svolgendo – con un dispendio minimo di energia, rispetto per esempio a una macchina a vapore – un compito “spirituale”, “cibernetico”, che consiste in operazioni di controllo, supervisione, monitoraggio, computazione e così via, come testimoniano le varie centraline elettroniche dei mezzi di trasporto – sino ad arrivare alla *driverless car*.

Nell'inverno del 1950, dopo il settimo convegno dei cibernetici svoltosi in primavera, il Times titolava in copertina *The Thinking Machine*, riferendosi ai primi computer, ma i cibernetici si mostrarono perplessi: dire che «queste macchine sono cervelli e che i nostri cervelli non sono altro che macchine calcolatrici» equivarrebbe a dire che «il telescopio è un occhio o un bulldozer è un muscolo». Avevano ragione, perché non è che un computer è un cervello o un telescopio è un occhio: il fatto è

⁸ A p. 8 possiamo leggere: «l'esistenza vivente è informazionale. La comprensione della “mano invisibile” dell'informazione non dovrebbe basarsi esclusivamente su un vasto catalogo di processi computazionali e modelli che si rivolgono agli eventi fisico-molecolari, ma anche sul dare un senso integrato ai modi di esistenza differenziati che un sistema vivente mette in atto».



piuttosto che le macchine che lavorano “fisicamente” *esternalizzano* le nostre forze “dure”, ossia le capacità corporee in senso ampio, mentre le macchine che lavorano “spiritualmente” *esternalizzano* le nostre facoltà “molli”, ossia le capacità cognitive e volitive in senso ampio, che richiedono innanzitutto memoria. Dall’oggettivazione, estroflessione o esteriorizzazione della mano (del corpo), si passa allora a quelle del cervello (dell’anima): non a caso, “la rete” viene ormai comunemente dipinta come un’estensione del sistema nervoso, cioè come un’oggettivazione di qualcosa che prima sarebbe stato esclusivamente interiore – *almeno in apparenza*: com’è ormai noto, tra le “cerebrotecniche” della storia si possono annoverare anche la scrittura e il suo “upload” tramite la stampa.

Alla luce di ciò, una prima conseguenza fondamentale delle ICT è che esse generano una nuova ferita al narcisismo umano: dopo essere stati spodestati dal centro dell’universo da Copernico, dal centro della natura da Darwin e dal centro dell’autocoscienza da Freud, Turing ci avrebbe infine (*a oggi*) depresso dalla posizione privilegiata ed esclusiva che avevamo nel regno del ragionamento logico, della capacità di processare informazioni e di agire in modo intelligente (cfr. Floridi, 2012: 10-11; 2017: 99-106; in chiave letteraria, McEwan, 2019: 76; ma vedi altresì Sloterdijk, 2001: 267-291).

Pertanto, muta il modo in cui immaginiamo noi stessi e il rapporto con gli altri, umani come non-umani: muta la maniera stessa in cui consideriamo l’umano. Ma c’è ancora dell’altro: si è evidenziato il paradosso per cui il tentativo di comprendere in maniera adeguata un concetto che è ormai parte integrante della scienza standard (appunto quello di informazione) sembra esigere un riesame persino dell’intera struttura filosofica della conoscenza umana sino a oggi trasmessa (cfr. Wu, Brenner, 2013; 2014), sì che un modo di pensare incentrato su di esso si candida «per la forza suggestiva e il grande effetto d’attualità, al ruolo di teoria-guida del panorama culturale che si sta aprendo» (Longo, 2020). Saremmo insomma nel pieno di una vera e propria «informatizzazione della visione del mondo» (De Mul, 1999), che ha la medesima portata della meccanicizzazione della visione del mondo che ha accompagnato lo sviluppo della scienza moderna (la fisica newtoniana): inevitabilmente, tutto questo investe anche il nostro immaginario.

2.3. *L’informatizzazione dell’immaginario*

Le ICT esigono dunque una trasformazione radicale della comprensione di noi stessi come della realtà, ossia una *riontologizzazione* del mondo, capace di far lasciare alle spalle una visione del mondo e una concezione della natura ultima della realtà di tipo moderno-newtoniano, in cui il catalogo della natura ospita *cose* come automobili, edifici, mobili, abiti, martelli, pietre, orologi, cristalli, corpi, ecc. Simili enti non interagiscono: non comunicano, non apprendono o non memorizzano. Invece, in un mondo interpretato in termini conformi alle ICT, cioè propriamente informazionali, *ciò che è reale è informazionale e ciò che è informazionale è reale*: le entità perdono la propria



connotazione fisica in senso materiale e il criterio di esistenza è non più l'essere immutabile e stabile o l'essere percepibile e rappresentabile, bensì l'essere potenzialmente soggetto a interazione e oggetto di interazione, ossia l'*interagibilità* o *interattività* (cfr. Floridi, 2012: 13-15, 19-22; 2017: 44-59).

In breve, grazie alle ICT «le interazioni diventano sempre più fondamentali delle cose»: dalla centralità del *being*, degli enti e delle cose, si passa alla centralità dell'*-ing*, delle relazioni e dei processi, appunto delle interazioni (Floridi 2017: 210). Bisogna dunque riconoscere che «la telecomunicazione rappresenta un concetto di spessore ontologico»: essa afferma – tanto teoricamente quanto praticamente – la centralità di «affari a distanza, aiuti a distanza, obblighi a distanza, conflitti a distanza», ossia dell'*«actio in distans»* (Sloterdijk, 2006: 230), dunque delle interazioni, che sono immateriali eppure assolutamente reali, ancorché in maniera diversa rispetto agli oggetti (cfr. anche Watzlawick, 2018: 13).

Le ICT segnano così la fine dei «prodotti unilaterali», nella misura in cui «tutto è ormai incluso in forme di pensiero e azioni post-unilaterali», entro cui «la risonanza» si configura come «un fenomeno più profondo» rispetto all'*«originarietà»* e alla «monocausalità» (Sloterdijk, 2006: 244). Osservare questo comporta il riconoscimento della dissoluzione della «metafisica del mittente forte» (cfr. Sloterdijk, 2018a: 613-727), la quale – in prima battuta – determina il «primato di chi prende» (Sloterdijk 2018d: 291-292), ma – in seconda battuta e più profondamente – porta con sé anche la fine della metafisica del ricevente forte. In definitiva, viene meno «il primato del mittente e del ricevente» (Galloway, 2013: 30) e può cominciare una vera e propria metafisica delle interazioni (cfr. Candiotti, Pezzano, 2019): si può così iniziare a immaginare *sub specie interactii*, ospitando un mittente e un ricevente “indeboliti” perché per così dire “incrinati” da ciò che sta dinamicamente *tra* di loro.

A insistere su questo processo di “indebolimento della cosa” era già stato notoriamente il cosiddetto «pensiero debole», nella cui ottica – fatto non sufficientemente considerato nel dibattito – simile processo era stato esplicitamente correlato con l'andamento della “quarta rivoluzione”. Da questo punto di vista, l'idea che il pensiero debole, politicamente incapace di andare oltre a una sterile decostruzione (vedi Esposito, 2016: 147; 2018: 131), abbia finito per tradire il proprio desiderio di farsi «puro da ogni ideologia» e per figurare così come «il portatore d'acqua alla metafisica del capitalismo avanzante» (Mazzeo, 2019: 6) coglie un punto nevralgico – al netto del consueto tono demistificatorio di chi adotta il lessico dell'ideologia.

Infatti, il punto di partenza del pensiero debole era il bisogno di un'*«ontologia dell'attualità»* capace di interpretare un'epoca, ossia di «mettere in forma un sentire diffuso circa il senso dell'esistenza attuale in una certa società e in un certo mondo storico» (Vattimo, 2003: 93). Oggi la società sarebbe definita proprio dalle «tecnologie della comunicazione», macchine che raccolgono e trasmettono informazioni, e dalla correlata «mediatizzazione» dell'esistenza: ne seguono «trasformazioni molto radicali del modo di vivere la soggettività» unite a «vere e proprie svolte nel “senso



dell'essere"» (Vattimo, 2000: 24, 3). Quando la «tecnologia socialmente egemone» è quella «elettronica», avviene infatti l'«indebolimento» del principio di realtà» (Vattimo, 2003: 27), che si presenta «con caratteri più molli e fluidi» (Vattimo, 2000: 82-83; cfr. 2012: 46): viene intaccata l'«identificazione metafisica dell'essere con l'oggetto, con la stabilità strutturale del "dato"», con la «presenza» (Vattimo, 2000: 99-100).

Tale «derealizzazione» (Vattimo, 2000: 116-117) sfocia in una «rirealizzazione», che produce un modo differente di essere reale: le interazioni diventano parte costitutiva dell'orizzonte di presenza. Il «significato ontologico» - immaginario o immaginale, possiamo qui dire - delle ICT è allora «l'alleggerimento dell'essere»: al centro si trova «un processo di rimandi» che non si rifà alla «struttura dell'oggetto» (Vattimo, 2000: 97-98), ma si dipana in una rete senza un unico centro, una «realtà interattiva» (Vattimo, 2000: 103-104; cfr. 1999: 55). In essa, l'essere si dissolve nel «valore di scambio», inteso ermeneuticamente come «trasmissione e interpretazione di messaggi» (Vattimo, 1999: 29, 35-36; cfr. 2001: 31-32, 183), ossia come *interazione*, posta la «radicalizzazione dell'ermeneutica» in una «teoria della comunicazione generalizzata» (Vattimo, 2001: 168-170). Se si resta «fedeli al mondo mediatico» accogliendone le implicazioni ontologiche (Vattimo, 2000: 109; cfr. 1999: 17-20, 187-189; 2012: 67-74), la realtà smette di essere fatta di *cose*, «ciò che è stabile, fisso, permanente» (Vattimo, 2000: 19): liberi della convinzione che non ci sono altro che «presenze misurabili, manipolabili, sostituibili», si smette di credere all'esistenza di un «dato oggettivo che sta al di sotto, al di là» della mediazione, dell'«incrociarsi» e «contaminarsi» (Vattimo, 2000: 14-16; cfr. 2003: 18).

La «dissoluzione dell'oggettività degli oggetti» (Vattimo, 2012: 132) scardina l'essere come presenza «irrigidita nell'oggettività» (Vattimo, 2001: 129), superando lo schema base della metafisica, «la relazione oppositiva tra soggetto e oggetto» (Vattimo, 2012: 131; cfr. 2001: 189-193): quando dunque a fare epoca è la tecnologia della comunicazione, che «raccolge, organizza e distribuisce informazioni» (Vattimo, 2012: 132; 1999: 22) e non più la tecnologia «meccanica del motore», che va «unidirezionale dal centro alla periferia», si intravede la dissoluzione della «rigida contrapposizione tra soggetto e oggetto» (Vattimo, 2003: 26).

Il pensiero debole aveva dunque già ben colto che l'esistenza di una «una macchina al di qua del confine tra "oggetto" e "soggetto"» (McEwan, 2019: 251) apre uno scenario in cui «ogni soggetto diviene oggetto; ogni oggetto diviene soggetto», così che «la vecchia divisione soggetto-oggetto non tiene più» (Serres, 2010: 71). Il pensiero debole, ancora, aveva già compreso che «ciò che vi è di fondamentalmente nuovo nella cibernetica è proprio il fatto che essa non analizza le proprietà di elementi isolati, bensì le interazioni tra queste componenti», così che «il punto di osservazione si sposta dall'individuo al *rapporto* tra individui come fenomeno *sui generis*»: con le ICT, diventa *materialmente possibile* passare «dal monadico al campo dell'interazione tra monadi», cosa tutt'altro che banale, in quanto verrebbe persino a traballare quel «fondamento monadico» su cui «poggia la tradizione del pensiero occidentale», che «divide il mondo in soggetto e oggetti» e «si riflette nella struttura delle lingue indoeuropee»,



tanto da essere «a partire da Aristotele, lo schema base della logica classica» (Watzlawick, 2018: 10, 12, 15).

Le ICT segnano allora il momento in cui per la relazione comincia «l'epoca della sua riproducibilità tecnica»: ne segue che «il relazionismo caratterizza le condizioni di oggi e di domani sul piano logico e pragmatico» (Sloterdijk, 2018c: 409). Ecco dunque che il nostro immaginario è sollecitato e incalzato dall'urgenza di mettere al centro la relazione, che in maniera oggi sorprendente Duns Scoto descriveva come *ens debilissimum* (cfr. Agamben, 2012: 217, 342): in senso oggettuale, essa è persino un non-ente, ma si rivela al contempo un "ente fortissimo", se concepito e immaginato *iuxta propria principia*. In definitiva, potremmo dire che l'"interrelazionismo" o "interazionismo" sembra caratterizzare le condizioni di oggi e domani anche sul piano immaginale, che in questa corsa al *mind the gap!* può forse essere in vantaggio rispetto ad altri piani della nostra esperienza (come quelli strettamente concettuale, etico, politico, ecc.): in fondo, l'immaginario è per sua stessa struttura quel "luogo virtuale" nel quale soggetti e oggetti fanno posto a interscambi e interazioni, in cui il dentro e il fuori si scambiano di posizione, in cui individuo e società si compenetrano attivamente. In fondo, la *phantasia* ha per sua stessa natura la veste dell'interfaccia, se vero che essa è al contempo il luogo del libero gioco dell'interiorità, «un posto dove ci piove dentro» e «una specie di macchina elettronica che tiene conto di tutte le combinazioni possibili» (Calvino, 2002: 91, 102).

Bibliografia

- Agamben G. (2014), *L'uso dei corpi. Homo sacer IV*, Vicenza, Neri Pozza.
- Anders G. (2008), *La catacomba molussica*, Milano, Lupetti.
- Baricco A. (2018), *The Game*, Torino, Einaudi.
- Beck U. (2010), *Potere e contropotere nell'età globale*, Roma-Bari, Laterza.
- Beegan G. (2008), *The Mass Image*, New York, Palgrave.
- Bettetini M. (2006), *Contro le immagini. Le radici dell'iconoclastia*, Roma-Bari, Laterza.
- Bredenkamp H. (2015), *Immagini che ci guardano. Teoria dell'atto iconico*, Milano, Cortina.
- Calvino I. (2002), *Lezioni americane. Sei proposte per il prossimo millennio*, Milano, Bruno Mondadori.



Candiotto L., Pezzano G. (2019), *Filosofia delle relazioni. Il mondo sub specie transformationis*, Genova, il nuovo melangolo.

Castells M. (1998), *The Information Age: Economy, Society and Culture. III. The End of the Millennium*, Oxford, Blackwell.

De Mul J. (1999), *The Informatization of the Worldview, Information, Communication & Society*, II (1): 69-94.

Deleuze G. (2000), *Pourparler*, Macerata, Quodlibet.

Dewey J. (1958), *Natura e condotta dell'uomo. Introduzione alla psicologia sociale*, Firenze, La Nuova Italia.

Eagleton T. (1994), *Ideology*, London, Verso.

Esposito R. (2016), *Da fuori. Una filosofia per l'Europa*, Torino, Einaudi.

Esposito R. (2018), *Termini della politica. II. Politica e pensiero*, Milano-Udine, Mimesis.

Esposito R. (2020), *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, Torino, Einaudi.

Ferraris, M. (2015), *Mobilizzazione totale*, Laterza, Roma-Bari.

Floridi L. (2012), *La rivoluzione dell'informazione*, Torino, Codice.

Floridi L. (2017), *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*, Milano, Cortina.

Flusser V. (2006), *Per una filosofia della fotografia*, Milano, Bruno Mondadori.

Fontcuberta J. (2018), *La furia delle immagini. Note sulla postfotografia*, Torino, Einaudi.

Fraser N. (2019), *Capitalismo. Una conversazione con Rahel Jaeggi*, Roma, Meltemi.

Fumagalli A. (2007), *Bioeconomia e capitalismo cognitivo*, Roma, Carocci.

Galloway A.R. (2013), *Love of the Middle*, in A.R. Galloway, E. Thacker, M. Wark, *Excommunication: Three Inquiries in Media and Mediation*, 25-76, Chicago, University of Chicago Press.

Gorz A. (2003), *L'immateriale. Conoscenza, valore e capitale*, Torino, Bollati Boringhieri.



- Grau O., ed. (2011), *Imagery in the 21st Century*, Cambridge, MIT Press.
- Griffero, T. (2010), *Atmosferologia. Estetica degli spazi emozionali*, Roma-Bari, Laterza.
- Han B.-C. (2016), *Psicopolitica. Il neoliberismo e le nuove tecniche del potere*, Roma, Nottetempo.
- Han B.-C. (2019), *Che cos'è il potere?*, Roma, Nottetempo.
- Jaeggi R. (2014), *Kritik von Lebensformen*, Berlin, Suhrkamp.
- Jaeggi R. (2016), *Forme di vita e capitalismo*, Torino, Rosenberg & Sellier.
- Lingua G. (2006), *L'icona, l'idolo e la guerra delle immagini*, Milano, Medusa.
- Lingua G. (2012), *Il principio ricostruttivo. Comunicazione ed etica nel pensiero di Jean-Marc Ferry*, Pisa, ETS.
- Lingua G. (2017), Immagini e parole. Per una critica del ruolo del visuale nella società contemporanea, R. Trincherò, A. Parola (a cura di), *Educare ai processi e ai linguaggi dell'apprendimento*, 238-250, Milano, Franco Angeli.
- Lipovetsky G. (2019), *Piacere e colpire. La società della seduzione*, Milano, Cortina.
- Longo G.O. (2020), L'informazione principio primo? Lineamenti di filosofia digitale, L. Taddio, G. Giacomini (a cura di), *Filosofia del digitale*, Milano-Udine, Mimesis.
- Lordon F. (2015), *Capitalismo, desiderio e servitù. Antropologia delle passioni nel lavoro contemporaneo*, Roma, DeriveApprodi.
- Marazzi C. (2010). *Il comunismo del capitale. Biopolitica, finanziarizzazione dell'economia e appropriazioni del comune*, Verona, Ombre Corte.
- Marijuan P.C. (2004), Information and life: Towards a Biological Understanding of Informational Phenomena, *Triple7-c*, II (1): 6-19.
- Matteucci, G. (2019), *Estetica e natura umana. La mente estesa tra percezione, emozione ed espressione*, Roma, Carocci.
- Mazzeo M. (2019), *Capitalismo linguistico e natura umana. Per una storia naturale*, Roma, DeriveApprodi.



- McEwan I. (2019), *Macchine come me e persone come voi*, Torino, Einaudi.
- Mirzoeff N. (2015), *How to See the World*, London, Penguin.
- Mitchell W.J.T. (2004), *What Do Pictures Want? The Lives and Loves of Images*, Chicago, University of Chicago Press.
- Mondzain M.J. (2011), *Il commercio degli sguardi*, Milano, Medusa.
- Neri V. (2016), *Etica dell'immaginario sociale. Paradigmi a confronto*, Pisa, ETS.
- Pezzano G. (2017), Divenire. Piccolo lessico filosofico della trasformazione, *Thaumazein*, 4: 67-124.
- Pezzano G. (2018), *Pesci fuor d'acqua. Per un'antropologia critica degli immaginari sociali*, Pisa, ETS.
- Pezzano G. (2019a), "Immanenza": una buzzword filosofica? Tra critica all'immanenza e critica immanente, *Giornale Critico di Storia delle Idee*, 2: 107-125.
- Pezzano G. (2019b), "I" come isola, informazione, interazione. Gli arcipelaghi come segno della realtà, *Lexia. Rivista di semiotica*, 35-36: 125-140.
- Pezzano G. (2020a), Un morto in discreta salute. Verso una nuova immagine dell'umano, C. Di Martino, R. Redaelli, M. Russo (a cura di), *Trasformazioni del concetto di umanità*, 247-275, Roma, Inschibboleth.
- Pezzano G. (2020b), L'ontologia nell'epoca della riproducibilità tecnica del pensiero e della relazione, *Mechane. International Journal of Philosophy and Anthropology of Technology*, 1 (in pubblicazione).
- Pezzano G. (2021), Régime scopique et régime synesthésique. La culture visuelle moderne et hypermoderne, G. Lingua, A. De Cesaris (eds.), *Technologies de la visibilité. De l'image ancienne à l'image hypermoderne*, Milan, Mimesis International (in pubblicazione).
- Pinotti A., Somaini A. (2016), *Cultura visuale. Immagini, sguardi, media, dispositivi*, Torino, Einaudi.
- Purgar K. (2019), *Pictorial Appearing: Image Theory After Representation*, Bielefeld, Transcript.



Purgar K. (2020), *Iconologia e cultura visuale. W.J.T. Mitchell, storia e metodo dei visual studies*, Roma, Carocci.

Rancière J. (2016), *La partizione del sensibile. Estetica e politica*, Roma, DeriveApprodi.

Rullani E. (2004), *Economia della conoscenza*, Roma, Carocci.

Searle J. (2000), *Mente, linguaggio, società. La filosofia nel mondo reale*, Milano, Cortina.

Serres M. (2010), *Tempo di crisi*, Torino, Bollati Boringhieri.

Simondon G. (2010), *Communication et information. Cours et conférences*, Chatou, Les Éditions de la Transparence.

Sloterdijk P. (2001), *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*, Milano, Bompiani.

Sloterdijk P. (2006), *Il mondo dentro il capitale*, Roma, Meltemi.

Sloterdijk P. (2018a), *Sfere II. Globi*, Milano, Cortina.

Sloterdijk P. (2018b), *Sfere III. Schiume*, Milano, Cortina.

Sloterdijk P. (2018c), *I figli impossibili della nuova era. Sull'esperienza anti-genealogico dell'età moderna*, Milano-Udine, Mimesis.

Sloterdijk P. (2018d), *Dopo Dio*, Milano, Cortina.

Sloterdijk P. (2019), *Ira e tempo. Saggio politico-psicologico*, Venezia, Marsilio.

Szendy P. (2017), *Le Supermarché du visible. Essai d'icologie*, Paris, Les Éditions de Minuit.

Vattimo G. (1999), *La fine della modernità*, Milano, Garzanti.

Vattimo G. (2000), *La società trasparente*, Milano, Garzanti.

Vattimo G. (2001), *Le avventure della differenza. Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger*, Milano, Garzanti.

Vattimo G. (2003), *Nichilismo ed emancipazione. Etica, politica, diritto*, Milano, Garzanti.



Vattimo G. (2012), *Della realtà. Fini della filosofia*, Milano, Garzanti.

Ventura R.A. (2019), *La guerra di tutti. Populismo, terrore e crisi della società liberale*, Roma, Minimum fax.

Vercellone C. (2006), *Capitalismo cognitivo*, Roma, manifestolibri.

Virno P. (2001), *Grammatica della moltitudine. Per un'analisi delle forme di vita contemporanee*, Roma, DeriveApprodi.

Watzlawick P. (2006), Componenti di "realtà" ideologiche, P. Watzlawick (a cura di), *La realtà inventata. Contributi al costruttivismo*, 177-210, Milano, Feltrinelli.

Watzlawick P. (2018), *Il codino del Barone di Münchhausen. Ovvero: psicoterapia e "realtà"*, Milano, Feltrinelli.

Wilkie R. (2011), *The Digital Condition: Class and Culture in the Information Network*, New York, Fordham University Press.

Wu K., Brenner J.E. (2013), The informational stance. Philosophy and Logic. I. The basic theories, *Logic and Logical Philosophy*, 22: 453-493.

Wu K., Brenner J.E. (2014), The informational stance. Philosophy and Logic. II. From physics to society, *Logic and Logical Philosophy*, 23: 81-108.

Žižek S., ed. (1995), *Mapping Ideology*, London, Verso.

Žižek S. (2014), *Fare i conti con il negativo. Kant, Hegel e la critica dell'ideologia*, Genova, il melangolo.

Zukerfeld M. (2017), *Knowledge in the Age of Digital Capitalism: An Introduction to Cognitive Materialism*, London, University of Westminster Press.