



Università degli Studi di Padova
Facoltà di Psicologia

*Corso di Laurea in Scienze Psicologiche della
Personalità e delle Relazioni Interpersonali*

Elaborato finale

**Rapporto tra mezzi di comunicazione e
coscienza, una riflessione storica e sociologica**

*Relation between media and consciousness, an
historical and sociological reflection*

Relatrice

Livia Gaddi

Laureando

Johann R. Kleinbub

Anno Accademico 2008 ~ 2009

A mia madre e mio padre

A Martina

Indice

Introduzione	p. 4
I. Della coscienza	7
• Frammenti di coscienza	
• Lo spazio e il tempo	
• Narrazione del sé	
• La metafora	
• Verso una definizione	
II. La cultura orale	18
• La cultura orale primaria	
• La società dell' <i>Erfahrung</i>	
• Una nuova mente in Grecia	
• Le oscillazioni della storia	
III. Inizio della modernità	29
• La rivoluzione silenziosa	
• Il progresso	
• L'esperienza moderna	
IV. L'era dell'informazione	38
• L'esperienza mediata	
• Un mondo di specchi	
V. Conclusioni	47
• Ecce Homo	
• La comunicazione globale	
Bibliografia	51

Introduzione

Questo lavoro nasce da una analisi critica della letteratura sull'argomento e dalle mie riflessioni su due temi cruciali per la comprensione dell'essere umano: la coscienza e la comunicazione. Per le ambiguità linguistiche ed epistemologiche, il primo tema presenta complessità tali per cui anche la comunità scientifica non ha ancora trovato convergenza di pensiero. Ritengo tuttavia interessante provare a dare una interpretazione che vada oltre le astrazioni teoriche e il senso comune, su ciò che essa sia o non sia e sulla portata del suo impatto sulla psiche umana. Alla luce di queste considerazioni, ho analizzato le implicazioni personali e sociali indotte dalla progressiva tecnologizzazione degli strumenti di comunicazione.

Incentrare la mia riflessione sul periodo contemporaneo avrebbe comportato diverse difficoltà, oggi l'uomo vive in un mondo profondamente mutevole,

in accelerazione costante; un mondo in cui la barriera tra reale e virtuale comincia a vacillare ed in cui la comunicazione è un elemento pervasivo ed onnipresente. Un ambiente comunicativo talmente sviluppato e multiforme è particolarmente refrattario ad un approccio teorico, senza contare che le posizioni dei diversi autori sono ancora parziali e divergenti.

Ho deciso quindi di formulare il mio lavoro attraverso una prospettiva storica che partisse dagli albori della comunicatività dell'uomo, per poter così cogliere nella loro globalità i diversi fenomeni sociali che si sono via via susseguiti nella storia dell'umanità.

Piuttosto che dedicare ogni capitolo a ciascuna delle diverse fasi della comunicazione, rischiando di trasmettere l'idea di momenti statici e cambiamenti repentini, ho preferito suddividerli mettendo a fuoco i momenti di transizione tra le diverse culture comunicative, passaggi che nella maggior parte dei casi hanno richiesto diversi secoli per arrivare a compimento.

Il primo capitolo, dunque, verge sulla formulazione di un'idea precisa della coscienza, seguendo l'accurata ricerca di Julian Jaynes (1984) ho osservato come la coscienza sia un fenomeno molto più limitato di quanto si usi pensare, su come essa abbia delle caratteristiche spaziali e temporali, e come in queste coordinate avvenga la narrazione del sé personale. Infine, attraverso un'analisi della funzione della metafora, ho cercato di raggiungere una definizione operativa di coscienza, sulla quale costruire i capitoli successivi.

Nel secondo capitolo ho descritto le caratteristiche delle comunità tradizionali, basate unicamente sulla comunicazione orale, introducendo il concetto di *Erfahrung*, esperienza arcaica che servirà da confronto per meglio compren-

dere i tratti della modernità. L'introduzione dell'alfabeto fonetico in Grecia segna il primo evento mediatico nella storia, ho quindi esposto la suggestiva e ragionata ipotesi che la natura del testo scritto porti difatto a sviluppare quelle caratteristiche psicologiche che abbiamo definito come coscienza.

Il terzo capitolo riguarda il definitivo affermarsi della scrittura, successivo all'invenzione della stampa a caratteri mobili di Gutenberg, anche di questa occasione ho analizzato i fattori mentali implicati, nonché le profonde trasformazioni sociali, quali la rivoluzione scientifica e quella luterana, che difatto segnano l'inizio della modernità.

Nel quarto capitolo ho introdotto le telecomunicazioni e la conseguente crescita del flusso comunicativo, ho descritto l'esperienza mediata che progressivamente si sgancia dai tratti rigidamente spazio-temporali della mente della prima modernità. Inoltre anche la costruzione del sé risulta problematica nel mondo frammentato di oggi, ho avanzato dunque l'ipotesi che questo apparente crollo delle forme strutturali dell'uomo sia da imputare ad una eccessiva immedesimazione con la coscienza, elevata dall'illuminismo a luogo della verità. Essa invece si dimostra non essere che una parte ridotta dell'esperienza umana. Nelle conclusioni infine, interpretando il pensiero di Nietzsche, abbozzo l'idea che il continuo sviluppo dei mezzi di comunicazione possa portare l'uomo ad una maggiore consapevolezza, rendendolo capace di vivere la contemporaneità centrato nel presente, nell'equilibrio delle sue energie psichiche.

I

Della coscienza

Coscienza

1 Modo particolare in cui le esperienze o i processi psichici, quali percezioni, ricordi, eventi intellettuali, sentimenti, desideri e atti della volontà sono dati e conosciuti al soggetto.

2 Correntemente, consapevolezza, percezione che l'uomo ha di sé, del proprio corpo e delle proprie sensazioni, delle proprie idee, dei significati e dei fini delle proprie azioni.

Il Nuovo Zingarelli (XXI Edizione)

Comprendere la forma della coscienza e della società dell'uomo contemporaneo, pone nella sgradevole situazione di trovarsi profondamente all'interno della matassa che si intende sbrogliare.

A complicare il problema si dà il caso che l'oggetto del nostro studio, la coscienza, coincide con l'unico strumento di analisi che la nostra scienza ha a disposizione. È necessario pertanto acquisire una prospettiva, una chiave di lettura che ci permetta di interpretare i fatti di oggi senza cadere vittime di *bias* o di schematizzazioni teoriche eccessivamente rigide. Inoltre è fondamentale una limpidezza sui termini utilizzati sia da parte mia, in una accurata definizione, che da parte del lettore il quale dovrà resistere alla tentazione di sovrapporre i significati del senso comune o della sua cultura personale a quei termini che hanno qui una diversa trattazione.

Frammenti di coscienza

La coscienza. Come cominciare con un termine più fumoso e difficile? Siamo certi di sapere cosa è, e cosa invece non è la coscienza? Parlare di coscienza post-moderna presuppone già in certi termini che il concetto di coscienza sia un concetto mutevole nel tempo, e difatti questo è un tratto della mia ipotesi che andrò a dimostrare, ma ora affinché si possa astrarre dalla nostra esperienza una definizione valida, mi riferirò a quella coscienza diffusa fino a pochi decenni fa, e ancora oggi propria dei letterati: la coscienza moderna. Procederemo de-strutturando i significati tradizionalmente associati a questa parola e poi sintetizzando ciò che sarà rimasto al fine di ottenere un concetto solido e passibile di ragionamento.¹

Innanzitutto è opportuno osservare che anche durante la veglia noi non siamo costantemente coscienti, o meglio, una grandissima parte del nostro comportamento non è imputabile alla coscienza; a chiunque sarà capitato di guidare un tratto di strada sovrappensiero per poi ritrovarsi d'un tratto a destinazione con la sorpresa di non ricordare il tragitto. Non si tratta di deficit di attenzione, infatti è probabile che ci si sarà regolarmente fermati a tutti i semafori rossi, che si avrà rispettato la segnaletica senza aver causato alcun incidente, tuttavia non si potrà dire di essere stati «coscienti» di tale viaggio. Ancora, mentre scriviamo e siamo assorti nel flusso di parole, probabilmente non siamo coscienti del nostro corpo seduto, del contatto dei vestiti sulla pel-

1. Tale ragionamento è ispirato alla brillante dissertazione di Julian Jaynes (1984), a cui rimando per eventuali approfondimenti.

le, né della matita che teniamo tra le dita nonostante continuiamo ad interagire con essa, a percepirla e a rispondere ai cambiamenti della sua posizione. In altri casi la coscienza non solo non è necessaria, ma può essere del tutto indesiderabile, se un pianista diventasse improvvisamente cosciente delle sue dita durante una serie furiosa di arpeggi, dovrebbe smettere di suonare! O ancora, in un esempio più vicino a ciascuno di noi, quando ascoltiamo un discorso, essere coscienti degli elementi che lo costituiscono (grammaticali, sintattici, retorici ecc.) equivale a distruggerne l'intenzione.

Nonostante queste evidenze, il nostro essere coscienti ci appare un processo continuo. Si tratta di un fenomeno simile alla macchia cieca sulla retina, il cervello «cancella» la parte di spazio che non può essere percepita. Un' metafora sarà maggiormente esplicativa: se chiedessimo ad una torcia elettrica che illumina una stanza buia di scovare qualcosa di non illuminato, vedendo luce ovunque si rivolga, concluderebbe che la stanza è completamente illuminata. Di fatto noi «non possiamo essere coscienti di quando non siamo coscienti»² con la conseguente impressione di un flusso ininterrotto di coscienza. Lo sa bene lo scolaro che incantato con aria sognante viene richiamato ed ha l'impressione di essersi distratto appena un attimo.

Un'altra interpretazione è quella offerta da Berger e Luckman per i quali la coscienza «è in grado di muoversi attraverso sfere differenti di realtà. In al-

2. J. Jaynes, *Il crollo della mente bicamerale e l'origine della coscienza*, Adelphi, Milano, 1984, p. 41

tri termini, io ho coscienza del mondo come costituito da realtà molteplici. Quando mi muovo da una realtà a un'altra, io sento il passaggio come una specie di Questo *choc* è causato dal trasferimento dell'attenzione che il passaggio comporta. Il risveglio da un sogno illustra questo trasferimento nel modo più semplice.»³

Dunque la nostra coscienza piuttosto che accesa o spenta, potrebbe essere attiva su piani diversi di realtà. Ciò non cambia i termini del discorso: quando ci svegliamo al mattino e la nostra coscienza ritorna alla sfera della realtà della vita quotidiana, la distanza tra la sera ed il mattino è impalpabile. A rifletterci possiamo convincerci che siano passate diverse ore, ma la sensazione di continuità è imperante.

Possiamo introdurre una prima importante distinzione tra coscienza e reattività dove quest'ultima «copre tutti gli stimoli che il mio comportamento registra in qualche modo, mentre la coscienza è qualcosa di completamente distinto ed è un fenomeno assai meno onnipresente. Solo di tanto in tanto noi siamo coscienti di ciò cui stiamo reagendo.»⁴

La portata di questa semplice distinzione ci permette di portare la nostra idea di coscienza su un livello superiore. Difatti molti elementi dell'ambiente ai quali siamo reattivi, non hanno nessuna corrispondenza nella coscienza, ad esempio «Mentre vediamo un oggetto, i nostri occhi, e perciò le nostre immagini retiniche, reagiscono ad esso spostandosi venti volte al secondo, eppure

3. P. L. Berger, T. Luckmann, *La realtà come costruzione sociale*, il Mulino, Bologna, 1969, p. 42

4. J. Jaynes, *Il crollo della mente bicamerale*, cit., p. 39

noi vediamo un oggetto stabile ed immobile e non abbiamo alcuna coscienza della successione di vari input o della loro composizione nell'oggetto. Un'immagine retinica anormalmente piccola di qualcosa che sia inserito nel contesto appropriato viene vista automaticamente come un'oggetto che si trovi a distanza, correzione che non siamo coscienti di fare.»⁵

Il contenuto della coscienza ha invece molto meno a che vedere col percepito, esso è piuttosto un contenuto frutto di una elaborazione semiotica e narrativa. In un ultimo esempio, sarà difficile che un passante prenda coscienza del posizionamento di una pompa antincendio in un edificio, a meno che tale passante sia un addetto alla sicurezza, un ispettore, o ancora una persona la cui storia personale lo ha portato a considerare saliente una simile informazione. Lo stesso discorso vale per i cartelli «vietato fumare», per gran parte della comunicazione non verbale, e numerose altre situazioni.

Lo spazio e il tempo

Fatta le dovute discriminazioni, possiamo esaminare una caratteristica della coscienza, che vedremo essere la più primitiva e fondamentale. Essa è lo spazio mentale che della coscienza ospita i contenuti. Se pensiamo alla *Tour Eiffel*, alla nostra automobile o alle sospirate Hawaii, ciascuna di queste cose è dislocata spazialmente nella nostra mente. Esiste nella nostra coscienza uno spazio nel quale il Giappone è separato dal continente Americano per mezzo dell'Oceano Pacifico. In questo spazio esiste una piccola sfera che chiamiamo

5. *Ivi*, p. 39

Terra che gira attorno alla stella Sole, ed è lo stesso spazio «dentro» al quale io penso, a cui mi rivolgo quando faccio «introspezione» (etimologicamente: “guardare dentro”), dentro al quale dialogo con me stesso o con altri, dentro a situazioni ipotetiche, ad esempio posso immaginare la reazione di una persona ad una dichiarazione d’amore, e «rivivere» la scena diverse volte, cambiandone dei tratti. Il luogo dove le nostre idee del mondo sono contenute, si muovono e interagiscono è la nostra coscienza, e questo spazio si amplia, si espande man mano che aggiungiamo informazioni, relazioni o, in generale, che diveniamo coscienti di qualcosa.

Se la lettura di questo testo vi facesse interrogare «dove» tra tutte le teorie della mente, questa si possa «collocare», vi rivolgereste al vostro spazio interiore, dove le diverse teorie sono «separate» e «ordinate» per essere più facilmente ricordate ed «esaminate». Ovviamente tutti questi processi sono analogie con lo spazio fisico, teorie e concetti non si possono veramente osservare, separare o spostare.

«Noi presupponiamo questi spazi senza porci alcun problema. (...) Inoltre, cose che nel mondo fisico-comportamentale non hanno una qualità spaziale ne ricevono una nella coscienza. Altrimenti ci è impossibile esserne coscienti.»⁶ L’esempio più importante di questo concetto è la coscienza del tempo. Se provassimo a pensare agli ultimi cento anni, probabilmente li rappresenteremmo su una linea che a sinistra affonda nel passato e verso destra indica gli avvenimenti più recenti, o se pensiamo a «5 minuti» possiamo immaginare un oggetto che cambia di stato, come le lancette di

6. *Ivi*, p. 84

un orologio che si muovono per il valore di tempo indicato. Possiamo rappresentarci il prima e il dopo di un evento, ed il «movimento» tra questi due stati, ma si tratta sempre di una analogia spaziale. «Non si può assolutamente pensare il tempo se non spazializzandolo.»⁷

Narrazione del sé

Nella coscienza noi vediamo sempre il nostro sé sostitutivo come il protagonista nella storia della nostra vita. «Sostitutivo» perché anche l'io, nella mente, è una metafora del più o meno continuo flusso di vissuti e percezioni che noi abbiamo di noi stessi. Nel corso della vita, mettendo insieme queste percezioni, delle inferenze da quello che gli altri dicono di noi, e da quello che possiamo dire noi stessi sulla base della nostra coscienza di ciò che abbiamo fatto, arriviamo a costruire, su base permanente, in noi stessi e negli altri un sé. Il concetto di questo sé è in continua rielaborazione dentro di noi, all'aggiungersi di nuovi vissuti ed interazioni. La stessa selezione degli elementi da cui attingere per costruire il sé, può dipendere da fattori circostanziali, come una malattia o le condizioni atmosferiche. La continuità del sé nelle rappresentazioni del passato e del futuro, sono garantite dal processo di narrazione che avviene in ogni momento in cui siamo coscienti. Al fine di mantenere una storia coerente e continua le nuove situazioni sono percepite selettivamente, le situazioni congruenti vengono prescelte mentre le altre non vengono inserite nella narrazione o subiscono una rielaborazione.

7. *Ivi*, p. 84

L'assegnare cause al nostro comportamento o il dire perché abbiamo fatto una certa cosa rientra nella narrazione. Tali cause possono essere, come ragioni, vere o false, neutrali o ideali. La coscienza è sempre pronta a spiegare qualsiasi cosa ci troviamo a fare. Il ladro narratizza le sue azioni assegnandone la causa alla povertà, il poeta attribuisce la causa delle sue alla bellezza e lo scienziato alla verità; in tutte queste narrazioni fine e causa sono inestricabilmente intessuti nella spazializzazione del comportamento nella coscienza. Se il sé è al centro della narrazione, esso non ne è l'unico soggetto; infatti noi narratizziamo tutto il vissuto che arriva alla coscienza. Ci risulta anzi estremamente difficile accettare nella coscienza fatti isolati slegati da un discorso; per questo vengono sviluppate teorie ingenuie di funzionamento del mondo e della mente, ad esempio se in strada un bambino piange, noi narratizziamo questo fatto nell'immagine mentale di un bambino che si è perduto e di un genitore che lo cerca.

La metafora

Delineati questi tratti fondamentali possiamo inserire l'ultimo tassello del nostro ragionamento, la metafora. Lungi dall'essere solo la figura retorica deprecata durante gli studi liceali, la metafora è il meccanismo che sta alla base della generazione del linguaggio e, come si potrà aver intuito, della coscienza. La metafora è lo strumento principe per cogliere l'ignoto, «comprendere una cosa significa pervenire ad una metafora per quella cosa»⁸, è facile rendersene conto pensando a come si spiegano i concetti ignoti, ad esempio

8. *Ivi*, p. 75

ad un bambino: alla domanda «che cos'è» la risposta più immediata è «be', è come...», la continua ripetizione delle metafore porta alla contrazione in etichette linguistiche, che di fatto sono i nomi delle cose.⁹

Comprendere come questo meccanismo si espanda alla coscienza richiede un'analisi più dettagliata degli elementi che lo compongono, sarà dunque necessario utilizzare un linguaggio più tecnico (ovvero utilizzando metafore maggiormente strutturate) per definire al meglio ogni ingranaggio.

Nella metafora si utilizza un simbolo noto, che d'ora in avanti chiameremo *metaferente*, per descrivere qualcosa di ignoto, che chiamiamo *metaferendo*.

La comprensione di quest'ultimo avviene grazie ai significati impliciti, nella nostra terminologia: *paraferenti*, che vengono evocati dal simbolo noto. Ad esempio nell'espressione “coltre di neve” la metafora della neve come una pesante coperta (*metaferente*) evoca significati di calore, protezione e sonno (i *paraferenti* evocati), creando così l'idea del terreno che dorme protetto sotto la neve in attesa del risveglio in primavera (il *metaferendo*, ovvero il concetto che volevamo comunicare). I *paraferenti* rendono la metafora efficace qualora siano evocati con immediatezza e forza, formando una “nuvola” di significati che va a costituire una struttura, una rete in cui i simboli più astratti racchiudono quelli più semplici.

Questa “nuvola” esiste solo in senso funzionale, è un meccanismo che si attiva nella connessione tra segno e referente, dove l'insieme dei segni è il linguaggio, e che si traduce in quella interpretazione che è la comunicazione.¹⁰

9. S. Glucksberg, R.M. Krauss e R. Weisberg, *Referential communication in nursery school children: method and some preliminar findings*, in «Journal of Experimental Child Psychology», 3, 1966, pp. 333-42

10. U. Eco, *Semiotica e filosofia del linguaggio*, 1984, p. 52

La capacità, o piuttosto la necessità di visualizzazione imposta dalla scrittura dalla mente dell'uomo, agisce in modo che questi paraferenti vengano visualizzati, immaginati, non soltanto capiti. La scrittura rende i pensieri visibili e queste visioni, in quanto immagini necessitano di uno spazio.

Tale spazio è la coscienza.

Verso una definizione

Nello spazio mentale si possono descrivere i propri stati interiori, le proprie percezioni, avere dialoghi interiori, si arriva fino a descrivere tutta la nostra realtà: come una carta geografica, la cui natura è assolutamente differente dai monti, gli alberi, le cattedrali che descrive, ma con la sua simbolizzazione ci permette di rappresentarci e comprendere la realtà nelle relazioni sussistenti tra i diversi elementi che la compongono: «la costruzione di una mappa fa sì che il territorio perda il suo carattere di insieme incoerente di fenomeni o di cose, entrando strategicamente nei domini della ragione: tuttavia pur essendo postulato come realtà, esso rimane inaccessibile.

[...] La realtà del territorio è legata alle regole di traduzione, selettive e parziali, che una mappa porta con sé.»¹¹

Difatto la nostra coscienza è un *analogo*, un modello generato da una relazione punto a punto, i cui simboli sono metafore lessicali del mondo percepito, ed i cui significati, come nel linguaggio, dipendono dalle attribuzioni proprie della cultura in cui l'uomo è immerso.

11. A. Salvini, *Psicologia Clinica*, Domeneghini, Padova, 2004, p. 37

Riassumendo l'idea di coscienza emersa dalle nostre riflessioni, essa è uno spazio simbolico dentro al quale gli elementi della realtà, a partire dall'«io» e l'altro ed espandendosi di pari passo alla nostra conoscenza, possono essere osservati ed utilizzati per riflessioni complesse attraverso la narrazione di storie ipotetiche dislocate su diversi livelli di realtà, una delle quali, la realtà della vita quotidiana, è la dominante e dentro ad essa viene generato il proprio sé.

La forte dipendenza che questa operazione, così definita, subisce nei confronti del linguaggio che la costituisce, e della supremazia del senso della vista che ne è presupposto, ha portato Jaynes alla straordinaria intuizione che difatto la coscienza possa essere, in termini biologici, un carattere emergente nella mente dell'uomo¹², e come tale essa possa aver subito una evoluzione dai suoi albori ad oggi. Attraverso quest'ottica suggestiva, seppure limitata ad una dimensione teorica, è possibile rileggere la storia dell'umanità ed osservare con entusiasmo la correlazione esistente tra l'evoluzione dei mezzi attraverso cui l'uomo mette in opera la comunicazione ed i cambiamenti della sua *forma mentis*, espressi nelle grandiose trasformazioni culturali che si sono susseguite nei secoli.

12. J. Jaynes, *Il crollo della mente bicamerale*, cit.

II

La cultura orale: attraverso la nascita della coscienza

«In principio era la Parola, e la Parola era presso Dio, e Dio era la Parola. Questa era in principio presso Dio, e tutto fu generato tramite questa, e senza questa nulla sarebbe stato di quello che è.»

Giovanni 1, 1ss.

La nostra ricerca affonda le radici nella notte dei tempi, quando i primi urli, vocalizzi e gesti cominciarono a codificarsi in un primo rudimentale linguaggio. Con un occhio sociologico non faremmo fatica a far coincidere questo processo con la vera e propria nascita dell'uomo, ma non si vuole qui entrare nell'ambito di una discussione filosofica, né ripercorrere decine di migliaia di anni di protostoria umana. Quello che ci interessa è cercare di comprendere le caratteristiche mentali intrinseche ad una cultura orale, la forma delle società che tali uomini potevano costituire, e quali cambiamenti furono introdotti con la chirografia, che accompagnò l'umanità sino alla metà dello scorso millennio.

La cultura orale primaria

Le società arcaiche vivevano in una cultura che Ong ha definito “oralità primaria”¹, ossia quella forma di cultura del tutto ignara della scrittura o aliena del suo uso, che concepisce la comunicazione come esclusivamente legata al suono immediato della voce. Un uomo immerso in un mondo orale può fare unicamente affidamento sull’udito per relazionarsi, comunicare, conoscere ed in generale prendere parte alla cultura, e l’udito è «un mondo caldo e iperestetico»², il mondo degli dei³.

La predominanza dell’udito sulla vista ha implicazioni profonde che si diramano in ambiti psicologici e sociali, come scrive Ong: «A differenza della vista, che seziona, l’udito è un senso che unifica [...]. In una cultura orale primaria, dove si ha parola soltanto sotto forma di suono, senza cioè alcun riferimento a testi visivamente percettibili e senza alcuna consapevolezza della loro esistenza, la fenomenologia del suono entra in profondità nel senso che l’individuo ha della vita. L’esperienza della parola è infatti sempre molto importante nella vita psichica, e l’azione centralizzante del suono (l’ambito del suono non è davanti a me, ma tutto intorno a me) influenza il senso che l’uomo ha del cosmo. Per le culture orali il cosmo è un fenomeno continuo, con al suo centro l’uomo che è l’*umbilicus mundi*, l’ombelico del mondo.»⁴ Questa influenza che Ong chiama “psicodinamica dell’oralità”⁵, porta a determinate caratteristiche concrete della comunicazione e del pensiero. Dove ad

1. W. J. Ong, *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, il Mulino, Bologna, 1986

2. M. McLuhan, *La galassia Gutenberg. Nascita dell’uomo tipografico*, Roma, 1976, p. 4

3. Lo stesso Jahwèh dell’antico testamento viene “visto” raramente se non parzialmente o figuratamente, ma molto più spesso “udito”, cfr. J. Des Rochettes, 1985, p. 86

4. W. J. Ong, *Oralità e scrittura*, cit., pp. 106-7

5. *Ibidem*

esempio l'uomo moderno costruisce pensieri e discorsi sotto la forma di un «flusso narrativo contraddistinto dalla subordinazione analitica e ragionata»⁶, le comunicazioni orali sono caratterizzate da uno stile paratattico, ovvero un modo di costruire il periodo caratterizzato dall'accostamento di diverse frasi allo stesso livello, ossia coordinate tra loro, in un ordine puramente sommativo. Un discorso paratattico non permette un'analisi degli argomenti, che non sono legati da connettivi logici ma sono semplicemente dati e, per la loro natura mnemonica, immutabili.

Le informazioni ed il sapere, difatti, non potendo essere fissati in documenti, dovevano essere organizzati in modo tale da essere facilmente mandati a memoria. In tali culture, dunque, occorre articolare le conoscenze in maniera memorabile già a partire dal pensiero che «deve nascere all'interno di moduli bilanciati a grande contenuto ritmico, deve strutturarsi in ripetizioni e antitesi, in allitterazioni e assonanze, in epiteti ed espressioni formulaiche, in temi standard, in proverbi costantemente uditi da tutti e che sono rammentabili con facilità, anch'essi formulati per un facile apprendimento e ricordo e, infine, in altre forme a funzione mnemonica. Il pensiero è intrecciato ai sistemi mnemonici, i quali determinano anche la sintassi»⁷

Le conoscenze vengono così trasmesse attraverso formule, frasi fatte, proverbi e altre espressioni quintessenziali che formano la sostanza stessa del pensiero. Senza di loro è impossibile un pensiero che abbia una qualche durata, poiché esse lo costituiscono. E anche se fosse possibile elaborare un

6. *Ivi*, p. 66

7. *Ivi*, pp. 62-63

pensiero in termini non formulaici, non mnemonici, sarebbe una perdita di tempo, poiché una volta formulato sarebbe impossibile ricordarlo. Inoltre per garantire la preservazione delle conoscenze accumulate, l'unico strumento a disposizione delle culture orali è la dispendiosa e continua ripetizione a voce alta. «Questa esigenza crea una mentalità altamente tradizionalista e conservatrice che, a ragion veduta, inibisce la sperimentazione intellettuale. La conoscenza è preziosa ed è arduo raggiungerla, per cui la società tiene in gran considerazione i vecchi saggi che si specializzano nel conservarla, che conoscono e possono raccontare le storie dei giorni che furono.»⁸

Questi meccanismi portano le società orali ad essere caratterizzate da istituzioni e comportamenti tradizionali fissi in tutti gli aspetti della loro vita. La momentaneità della performance orale, infatti, non permette da parte degli ascoltatori un approccio riflessivo e critico, ma solo di identificazione semplice e immediata con il messaggio veicolato dal testo, così che per quest'ultimo è vitale, pena l'inefficacia sul piano della ricezione, rassicurare di continuo i destinatari, confermarli sempre nella loro capacità di comprensione e non disorientarli mai: «la cultura orale è una cultura delle certezze, non dei dubbi.»⁹

In conclusione, e come evidenziato dai risultati delle ricerche condotte da Lurija sui processi cognitivi di persone a bassa o nulla alfabetizzazione in Uzbekistan e in Kirghizia, Ong descrive la fondamentale difficoltà delle culture orali ad elaborare concetti astratti, scissi da entità concrete ben presenti nel vissuto comune, e l'incapacità di applicare schemi di pensiero logico-

8. *Ivi*, p.70

9. L. Sbardella, *Oralità. Da Omero ai mass media*, Carocci, Roma, 2006, p. 21

deduttivi fine a se stessi, senza un preciso riscontro situazionale, ivi compreso il sostanziale rifiuto per una definizione autoanalitica dell'io scollegata dall'immagine pubblica esterna dell'individuo. Confermando le tesi di Jaynes, basate sull'analisi dell'epica omerica e numerose altre testimonianze storiche, gli studi di Ong dimostrano che l'uomo orale non concepisce un'idea del sé, non è in grado di rappresentarsi concetti ipotetici o astratti, di operare ragionamenti formali e analisi, in breve tutte quelle caratteristiche che precedentemente abbiamo attribuito alla coscienza, e che faranno la loro comparsa durante il I Millennio a.C. con l'introduzione dei primi alfabeti.

La società dell'*Erfahrung*

Prima di trattare del passaggio alla chirografia, per completare la nostra immagine dell'uomo arcaico, è necessario cercare di comprendere quale significato, quale senso, potesse avere l'esperienza della sua vita, significato che vedremo modificarsi di pari passo alle tecnologie e alle società.

Nelle società orali l'esperienza aveva significato nei termini di accumulazione di competenze pratiche, contestuali, «avere esperienza» era una dote preziosa: era la via d'accesso alla saggezza. La parola utilizzata dalle scienze sociali per definire questa concezione è la locuzione tedesca *Erfahrung* (da *Erfahren*: «passare attraverso»). Benjamin la definisce come «un fatto di tradizione, nella vita privata come in quella collettiva. Essa non consiste tanto di singoli eventi fissati nel ricordo,» operazione complessa, nelle modalità orali, «quanto di dati accumulati, spesso inconsapevoli, che confluiscono nella memoria.»¹⁰

10. W. Benjamin, *Di alcuni motivi in Baudelaire*, in Id., *Angelus novus*, Einaudi, Torino, 1962, p. 88

L'esperienza in questione era dunque una sintesi del passato resa disponibile per il presente, nella quale i contenuti della memoria individuale si fondevano con, o per meglio dire si costruivano dentro quelli della memoria collettiva. «Questa esperienza si fondava sull'abitudine non meno che sul sostegno di un ordine simbolico garantito dai culti»¹¹, era il sapere di chi era immerso in un mondo dove le attività ricorrevano pressoché immutate da una generazione all'altra, dentro a ritmi ciclici ripetitivi. In termini moderni una continua *routine*, una indubitabile vita quotidiana fondata nella tradizione, che aveva un senso per ogni avvenimento e dava ad ogni uomo il suo posto nel mondo, permettendogli di «morire vecchio e sazio della vita [...] perché per lui non rimanevano enigmi da risolvere ed egli poteva perciò averne abbastanza.»¹²

La Grecia aurea: l'alba di una nuova mente

Attorno alla metà del VIII secolo a.C. in Grecia cominciò la diffusione di un nuovo alfabeto composto da venticinque segni che per la prima volta nella storia della scrittura scindevano la sillaba nelle sue componenti di consonante e vocale. Questa concezione dell'alfabeto fu una vera rivoluzione in un mondo che oscillava tra alfabeti ideografici con centinaia di simboli, come la scrittura cuneiforme, e sillabari senza vocali come quello fenicio che abbassava il numero di simboli da ricordare al prezzo di una drastica ambiguità. L'alfabeto greco, scrive Havelock, per primo soddisfò i tre presupposti teorici fondamentali di un alfabeto: «in primo luogo tutti i fonemi devono essere

11. *Ivi*, p. 91

12. M. Weber, *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino, 1980, pp. 20-1

resi nel linguaggio in modo esauriente, secondariamente, il numero dei segni deve essere contenuto entro una cifra oscillante fra i venti e i trenta; i segni infine non devono essere suscettibili di un doppio o di un triplo impiego. La loro identità fonica deve essere definitiva e invariabile.»¹³

Questa nuova tecnologia permise dunque un facile apprendimento della lettura e della scrittura, addirittura per i bambini, ed inoltre consentiva di trascrivere anche lingue sconosciute. Bisogna sottolineare che, sebbene le caratteristiche di questo nuovo *medium* fossero effettivamente straordinarie, le ragioni della diffusione di massa e su scala democratica di questa conoscenza, avvennero principalmente grazie alla peculiare configurazione sociale delle città greche.

Il primo effetto dell'alfabeto fonetico sulle culture orali primarie, fu una prima «frattura tra l'occhio e l'orecchio»¹⁴, ma è importante notare che le modalità di fruizione del testo manoscritto rimanevano prevalentemente orali. La lettura era una performance solo in parte visiva, essa infatti, anche in privato veniva eseguita ad alta voce. Nell'Antichità come pure nel Medioevo, scrive Jean Leclercq «la gente leggeva non come oggi, principalmente con gli occhi, ma con le labbra, pronunciando quello che gli occhi vedevano, e con le orecchie ascoltando le parole pronunciate, udendo quelle che venivano chiamate le 'voci delle pagine'. Si tratta di una vera e propria lettura acustica, *legere* vuol dire allo stesso tempo *audire*»¹⁵.

13. Eric A. Havelock, *L'alfabetizzazione in Omero*, in AA.VV., *Arte e comunicazione nel mondo antico. Guida storica e critica*, a cura di E. A. Havelock e J. P. Hershbell, Laterza, Bari, 1981, p. 45

14. M. McLuhan, *La galassia Gutenberg*, cit., p. 53

15. Questa citazione è tratta dall'opera *L'amour des lettres et le désir de Dieu*.

La stessa composizione del manoscritto non era organizzata per una fruizione visiva, le parole non venivano separate tra loro, l'ortografia non era fissa, la punteggiatura quasi sconosciuta; inoltre i libri non venivano scritti per i lettori, quanto piuttosto per gli amanuensi, ed erano dunque pieni di abbreviazioni e sigle per facilitare l'opera di copiatura. Pertanto la lettura era un processo che chiedeva continuamente aiuto agli orecchi, solo unendo vista e udito era possibile decifrare il senso di quei testi.

Se la cultura orale primaria era una cultura incentrata sulla memoria, la cultura chirografica poco a poco abbandona tale impostazione. Già nel IV secolo a.C. l'arte della memoria non era più una componente naturale della conoscenza ma bensì una tecnica, che andava studiata ed imparata.¹⁶ La memoria perde dunque il suo dominio sul pensiero, adesso libero di fluire e sovrastrutturarsi in maniere inedite, scrive Goody: «Parlare rende udibili i nostri pensieri. Pertanto, in un certo senso è la lingua a creare i pensieri. La scrittura rende la lingua e i pensieri visibili e questo di permette di riflettere sui pensieri in maniera differente [...] All'uomo arcaico mancano quel tipo di logica associata alla figura di Aristotele e quel genere di riflessioni tipiche della filosofia greca e delle altre filosofie scritte. Tali limitazioni sono legate alla mancanza di linguaggio visibile, cioè della scrittura, che incoraggia non solo la riflessione semplice, ma anche quella di tipo formale.»¹⁷

16. Eric. A. Havelock, *Dall'A alla Z. Le origini della civiltà della scrittura in occidente*, Il Melangolo, Genova, 1993, p. 103

17. J. Goody, *The Anthropology of the Senses and Sensations*, in «La Ricerca Folklorica», No. 45, *Antropologia delle sensazioni*, Apr., 2002, pp. 17-28

La scrittura infatti, per la prima volta nella storia, separa il soggetto (chi conosce) dall'oggetto (ciò che viene conosciuto), permettendo così un pensiero distaccato e, per l'appunto, oggettivo. Passo dopo passo, gli enunciati teorici sostituiranno quelli particolari, la sintassi logica sostituirà quella dell'azione, conquistando il regno dell'astratto. «Laddove gli uomini dell'oralità vedevano eventi, gli uomini della cultura chirografica imparano a vedere principi».¹⁸

Siamo al cospetto dei processi che permisero la nascita della filosofia, della scienza e dell'etica ma soprattutto, da un punto di vista psicologico, dell'«io» e della coscienza. Questo passaggio è limpidamente descritto da Havelok: il concetto di «io» nacque solo «quando il linguaggio prese a essere separato visivamente dalla persona che lo pronunciava, così pure la persona, fonte del linguaggio, venne ad assumere maggior rilievo». E ciò accadde solo «a partire dall'epoca di Platone. Può darsi che Achille avesse un «io» nel nostro senso della parola, ma non ne era cosciente. [...] L'«io» fu una scoperta socratica o, forse meglio, una invenzione del vocabolario socratico».¹⁹

Riprendendo la nostra discussione sulla coscienza, attraverso la scrittura le metafore cominciano a costruire non solo un linguaggio lineare, ma anche una rappresentazione tridimensionale: i simboli lessicali, ora «visibili» divengono metaferenti di processi mentali. Non per nulla tutti i termini che vengono utilizzati per descrivere i nostri stati interiori sono metafore del comportamento fisico, ad esempio se ci troviamo a dover risolvere un problema semplice, possiamo dire «ho visto» la soluzione, «mi è chiara», qui la compren-

18. M. Baldini, *Storia della comunicazione*, Newton & Compton, Roma, 2003, p. 38

19. Eric. A. Havelock, *Dall'A alla Z*, cit., pp. 141-2

sione della soluzione è il metaferendo e la chiarezza visiva il paraferendo. Descriviamo la mentalità di una persona come «ristretta» o «vivace». Anche quando le parole utilizzate non sono metafore così evidenti l'osservazione delle etimologie dei termini utilizzati per descrivere i nostri processi mentali ci da conferma di ciò, trovandone le radici in comportamenti ed oggetti di uso comune, ad esempio «capire» evolve dal greco *kaptein*, «prendere». Queste metafore creano lo spazio mentale necessario ad accogliere l'«io» e a narratizzarlo in un tempo che, come scriverà Jabés, «comincia con il libro»²⁰. L'utilizzo della narrazione stravolge letteralmente le modalità di visione del mondo, proiettandosi su tutti gli aspetti della cultura; così confrontando la narrazione del diluvio universale contenuta nell'*Epopèa di Gilgamesh* con quella contenuta nel dodicesimo libro dell'*Iliade*, Havelok osservò come la versione alfabetica greca fosse molto meno tautologica e formulaica, rilevandone un potenziamento delle capacità espressive attraverso sostantivi e connettivi logici, ed una minore tendenza ad una sintassi ripetitiva.²¹

Le oscillazioni della storia

Laddove sia un fatto che l'introduzione della scrittura, come ogni altro nuovo potente *medium*, alteri in profondità i presupposti ed i meccanismi della comunicazione, implicando dunque una profonda svolta sia in termini mentali che culturali, le formulazioni teoriche possono portare a vedere questi cambiamenti come linee nette, contrapposizioni dicotomiche tra l'istante antece-

20. Citato in M. Baldini, *Storia della comunicazione*, cit., p. 38

21. Eric A. Havelock, *L'alfabetizzazione in Omero*, cit., p. 11

dente e quello posteriore all'introduzione della nuova tecnologia. L'osservazione storica ci insegna invece che, sebbene alcuni cambiamenti che i *media* causano nella *forma mentis* siano effettivamente dicotomici (ad esempio la prevalenza della vista sull'udito), su scala sociale questa trasformazione avviene in maniera molto più complessa e con contorni molto più sfumati. L'introduzione di un nuovo *medium* implica sempre un periodo di convivenza dinamica caratterizzato da una sostituzione graduale e sofferta. Questo è particolarmente vero per il superamento dell'oralità primaria, processo che è stato lentissimo e il cui andamento ha subito oscillazioni fortissime, infatti si può parlare di società propriamente chirografiche solo in relazione all'Atene della fine del V secolo a.C. e ai primi secoli della Roma imperiale²². Al di fuori di queste due realtà le capacità di leggere e scrivere furono, più o meno, privilegio di nobili, sacerdoti e alti funzionari. In particolare la dissoluzione del mondo romano a opera delle società barbariche comportò la perdita del sistema scolastico che aveva sinora garantito un buon grado di alfabetizzazione, la drastica riduzione della circolazione libraria ad ambienti ristretti, soprattutto religioso-monastici, e l'isolamento geografico delle tradizioni culturali locali, causando una forte spinta ad un nuovo predominio della comunicazione orale. Durante il medioevo dunque la relazione tra oralità e scrittura si complicò profondamente, portando a tratti l'una a prevalere sull'altra ma, più spesso riuscendo ad instaurare una convivenza ed un rapporto di influenza reciproca.

22. Tutto il paragrafo cfr. L. Sbardella, *Oralità*, cit., pp. 73-97

III

Inizio della modernità

“Quello che la polvere da sparo ha fatto per la guerra, la tipografia l’ha fatto per la mente”

Wendell Phillips

La rivoluzione silenziosa

Nel 1448 Johann Gutenberg inventò la stampa a caratteri mobili, consegnando al mondo occidentale la tecnologia che permise di portare alle estreme conseguenze, e alla diffusione di massa, quegli effetti che già la scrittura manoscritta aveva prodotto su una ridotta porzione dell’umanità. Come primo risultato la stampa determinò la vittoria «dell’occhio sull’orecchio», come scrive Ong: «la scrittura aveva trasferito la parola orale originaria, parlata, in uno spazio visivo; la stampa radicò la parola nello spazio in modo ancora più definitivo»¹. Gli occhi non furono più utilizzati alla stregua di organi di tatto che «esplorano le immagini un pezzo alla volta»², ma

1. W. J. Ong, *Oralità e scrittura*, cit., p. 175

2. M. Baldini, *Storia della comunicazione*, cit., p. 66

divennero capaci di fornire una visione di insieme, una rappresentazione dentro allo spazio della coscienza che cominciò a radicarsi e ad espandersi come mai sinora.

La stampa fu determinante per fissare in via definitiva un altro tratto della coscienza, ovvero la capacità di narratizzare. Le produzioni dell'*epos* orale, come scrive Ong³, non posseggono una trama lineare, il materiale è organizzato ad episodi, come una serie di scatole una dentro l'altra. Il diffondersi ed espandersi della coscienza, per merito della tipografia, permise ai lettori ed agli scrittori di figurarsi gli eventi dei racconti in successioni temporali ordinate all'interno del proprio spazio mentale. Ciò portò all'elaborazione di intrecci organizzati e compatti, come il nuovo romanzo giallo, dove per la prima volta l'azione venne focalizzata nella coscienza del protagonista, il detective, o da manifestare una presenza così robusta dell'analogo "io" da permettere il proliferare della forma letteraria del diario.

Con-causa ed effetto dell'affermarsi della narrazione, come già la chirografia operò per pochi letterati nell'antichità, nella mente degli uomini cominciò a configurarsi l'idea del tempo. Troviamo nelle parole di Ricoeur una bella formulazione di questa relazione: «Esiste tra l'attività di raccontare una storia e il carattere temporale dell'esperienza umana una correlazione che non è puramente accidentale [...] il tempo diviene umano nella misura in cui viene espresso secondo un modulo narrativo.»⁴ Non fu un caso che la necessità, e dunque gli strumenti per misurare il tempo comparvero in concomitanza

3. W. J. Ong, *Oralità e scrittura*, cit., p. 147

4. P. Ricoeur, *Tempo e racconto*, Jaca Books, Milano, 1986, p. 91

con la nascita della scrittura, si pensi alle prime clessidre di Platone, e come nemmeno un secolo dopo Gutenberg, nel 1524 d.C., si sentì l'esigenza di aggiornare queste tecnologie, inventando gli orologi meccanici.

È opportuno ribadire questi concetti poiché nell'epoca in cui la scrittura guadagnò definitivamente il predominio sull'oralità, la coscienza e l'esperienza del tempo si radicarono inestricabilmente nella mente dell'uomo, diventando fattori chiave della società futura.

Comprendere il processo di modernizzazione della cultura richiede tuttavia una riflessione più complessa, nella quale sarà importante procedere resistendo alla tentazione di formulare direzioni causali, giacché ognuno degli importanti fenomeni che trasformarono la mente e la società non possono essere ascritti ad un'unica causa, ma si lega agli altri attraverso relazioni sofisticate, in cui ogni elemento influenza ed è a sua volta influenzato da innumerevoli altri, e se guardandosi indietro è possibile osservare delle tendenze e delle correlazioni, certamente non si può avere la pretesa, peraltro strettamente legata alla *forma mentis* moderna, di ricostruire una precisa catena di cause ed effetti.

Se non esiste un preciso bandolo della matassa, seguendo il filo ideale dei mezzi di comunicazione, questa riflessione può cominciare proprio dalle caratteristiche del testo stampato, attraverso cui la capacità di elaborare riflessioni formali, analitiche e oggettive, si consolidò e divenne di dominio pubblico, e sempre più diffusa divenne anche la possibilità di pubblicare le proprie opere, di diffonderle rapidamente e a molti, il tutto con un'investimento energetico estremamente inferiore a quello richiesto dal manoscritto.

Il testo stampato è più leggibile, più facile da consultare ma soprattutto più corretto, ogni edizione è un miglioramento rispetto alla precedente, contrariamente alla modalità chirografica che implicava una propagazione degli errori di copia in copia.

L'arte della scrittura passò così dal faticoso compito di preservare un passato principalmente statico, a consentire una spinta verso il nuovo, generando una nuova allocazione di memoria economica e diffusa, ad uso della società, che permise di superare definitivamente la gravosa necessità di ricordare.

Il progresso

La nuova razionalità formale spinta verso l'innovazione, senza più il freno della limitata memoria umana, adesso archiviata e facilmente consultabile, portò l'umanità a concepire un'idea di sviluppo che si dislocasse in quel futuro che da poco aveva iniziato a rappresentarsi. Nasce così il *progresso*, in cui il lavoro dello studioso, ora chiamato *scienziato*, è solo un piccolo frammento di una più grande scienza, il cui senso non si trova più nel presente, nell'applicazione situazionale, nella tradizione, ma si proietta nel futuro.

Se da un punto di vista tecnologico il progresso portò a quella crescita esponenziale che stiamo vivendo ancora oggi, se osserviamo cosa esso comportò per l'esperienza dell'uomo, ci troviamo a guardare il meccanismo chiave per comprendere quella diffusa perdita di senso che caratterizza la modernità.

Lo scienziato, così come qualsiasi uomo inserito nel meccanismo sociale del progresso, non può aspettarsi dalla propria ricerca più alcun sapere che riguardi direttamente la propria esistenza. La sua esperienza «ha senso

solo come tappa di un processo di accumulazione del sapere» o per l'uomo comune, del benessere «che tende all'infinito. Il significato dell'esistenza attuale resta per definizione inadeguato, votato com'è al suo necessario superamento nel futuro collettivo.»⁵

La proliferazione di materiale nuovo che susseguì, cominciò ad aprire una crescente frattura fra la cultura oggettiva, ovvero quella mole di conoscenze oggettivate nei prodotti di una società, e quella soggettiva, ciò che singolarmente ogni uomo conosce. Questo processo è chiamato da Simmel *dissonanza*, ovvero una fonte di disagio, un problema⁶.

Il nuovo tempo in cui la vita iniziò ad essere immersa si fece improvvisamente troppo breve per arrivare a cogliervi un senso; possiamo concludere qua la citazione di Weber che abbiamo iniziato a proposito dell'uomo tradizionale: «Ma un uomo incivilito, il quale partecipa dell'arricchimento della civiltà in idee, conoscenze problemi, può divenire *stanco della vita*, ma non sazio. Di ciò che la vita dello spirito sempre nuovamente produce egli coglie soltanto la minima parte, e sempre qualcosa di transeunte e mai definitivo: quindi la morte è per lui un accadimento assurdo.»⁷

La dissonanza in continua crescita trasformò il progresso in una frenetica corsa alla ricerca del senso, la cui unica conseguenza fu di alimentare la frattura stessa: i contenuti dell'esperienza umana cominciarono a trasformarsi a velocità crescente, «lasciando l'uomo spaesato in un mondo di oggetti fuggitivi, transitori, volatili»⁸.

5. P. Jedlowski, *Il sapere dell'esperienza*, Carocci, Roma, 2008, p. 67

6. Cfr. G. Simmel, *Vom Wesen der Kultur*, in G. Simmel, *Brücke und Tür*, Koehler, Stuttgart, 1957

7. M. Weber, *Il lavoro intellettuale come professione*, cit., pp. 20-1

8. P. Jedlowski, *Il sapere dell'esperienza*, cit., p. 75

Difatto questo nuovo tempo nacque già, come scrive Koselleck, in accelerazione: «Il tempo accelerato [...] abbrevia gli spazi dell'esperienza, li priva della loro stabilità, e in tal modo mette continuamente in gioco nuovi elementi ignoti; così, a causa della complessità di questi fattori sconosciuti, persino il presente si sottrae alla nostra esperienza.»⁹

L'esperienza moderna

Se ricordiamo il concetto di *Erfahrung*, l'esperienza dell'uomo tradizionale avveniva attraverso una immersione completa in un senso comune, inteso come memoria morale della comunità, patrimonio di significati condivisi che permettevano di orientarsi e definire il senso della propria vita; come abbiamo detto, la cultura orale era una cultura della certezza, dell'immutabilità, incastonata in un ciclico presente, dove l'esperienza della vita, intessuta dei valori comuni, si trasformava in una saggezza capace di definire gli eventi a venire. L'*Erfahrung* si costituisce attraverso due condizioni fondamentali, l'esistenza di una realtà sociale stabile nel tempo e l'inserimento dei soggetti in un senso comune omogeneo, condiviso e capace di senso. Furono quindi i presupposti stessi di questa forma di esperienza a crollare inesorabilmente insieme al mondo antico, quello che rimase, o meglio che nacque fu qualcosa di nuovo, per l'appunto moderno, strettamente legato allo spazio mentale della coscienza. Questa diversa forma di esperienza verrà definita col neologismo *Erlebnis*, "l'esperienza vissuta", viene tradotto in italiano sempre come esperienza, ma propriamente significa «essere in vita (*Leben*) mentre una cosa

9. R. Koselleck, *Futuro passato*, Marietti, Genova, 1986, pp. 25-6

succede.»¹⁰ L'idea di *Erlebnis* è improntata nell'immediatezza, è l'esperienza del singolo che, impossibilitato a coglierne il senso nella tradizione, si limita a riportarla alla coscienza. Essa è definita da Jedlowski come «discontinua, interiore e intellettualizzata»¹¹, la discontinuità ebbe origine dalla frammentazione dei mondi stabili delle comunità tradizionali. L'uomo iniziò a popolare le metropoli, vivendo a stretto contatto con persone appartenenti a mondi e culture diverse dalla propria, le relazioni divennero numerose e anonime, i vissuti all'interno di queste relazioni non furono più comprensibili alla luce di una *memoria collettiva* univoca. «Ogni tradizione tende ad eclissarsi. [...] Giudicare gli eventi in base alle proprie tradizioni diviene *fuori moda*: e, più che questo, diviene praticamente inutile, o controproducente.

A ben vedere, è però la stessa costituzione di una tradizione *all'interno* del soggetto che si fa problematica. I vissuti si collocano gli uni a fianco agli altri in modo discontinuo, come *avventure* separate le une dalle altre.»¹² Queste avventure, come le tessere di un *puzzle*, divennero le tappe di quel percorso romantico di costruzione del sé, un sé che Simmel raffigura come discontinuo, frammentato, plurale.¹³ A crollare fu la possibilità di elaborare quei vissuti, venne a mancare quel substrato di valori collettivi attraverso cui poteva processarsi l'*Erfahrung*, «è la possibilità stessa di sedimentare esperienza che viene messa in discussione».¹⁴

10. H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1983 p. 87

11. P. Jedlowski, *Il sapere dell'esperienza*, cit., p. 88

12. *Ivi*, p. 89

13. Cfr. G. Simmel, *Rodin*, in *La moda e altri saggi di cultura filosofica*, Longanesi, Milano, 1985

14. P. Jedlowski, *Il sapere dell'esperienza*, cit., p. 75

Piuttosto che sedimentare l'*Erlebnis* si accumula, viene catalogata nella coscienza come informazioni, ricordi, regole di comportamento, in generale il mondo viene interiorizzato come un paesaggio composto dai simboli della cultura, a discapito delle forme della natura, che lentamente si ritraggono. Questa esperienza diviene dunque intellettualizzata, non solo perché le facoltà corporee sono sempre meno richieste, l'azione si ritrae sullo sfondo, si ode qui «l'eco del declino della nozione di lavoro connessa alla riduzione di quest'ultimo a mero dispendio di forza-lavoro all'interno della fabbrica»¹⁵, ma intellettualizzata soprattutto come necessaria difesa dalla schizofrenia e dall'ipercinetismo della vita contemporanea. Nella marea di stimoli, flussi e discrepanze, l'uomo metropolitano si trova costantemente nel rischio di venire sradicato, travolto. Così la reazione ai fenomeni, un tempo campo del sentimento, passa all'intelletto «di cui il potenziamento della coscienza, prodotto dalle medesime cause, è il presupposto psichico».¹⁶

L'esperienza che ne emerge è un'esperienza sterilizzata che non raggiunge gli stati più profondi della psiche, essa viene eccitata solo dal nuovo, poiché il vecchio, o anche solo il presente già interiorizzato, non possono essere elaborati e restano dunque insensati; con la modernità nasce l'esperienza della noia e dell'indifferenza.

L'uomo così immerso in una realtà mutevole e aliena si ritira all'interno della sua coscienza, citando ancora Simmel: «Diversamente dalla condizione tradizionale, quella dell'uomo moderno è una condizione aperta. E la possibilità

15. Ivi, cit. p. 89

16. G. Simmel, *La metropoli e la vita dello spirito*, Armando, Roma 1994, p. 37

di convivere con questa è data dalla capacità di interrogarsi di continuo, dall'accettazione della propria messa in questione, da una *autoriflessività permanente*.¹⁷ Questa introversione porta all'esigenza di individuarsi, differenziarsi dall'altro per definire il sé; il senso comune passa dunque da rappresentare i solidi pilastri della società ad un vincolo, un limite alla riflessività del soggetto che non più «singolo» è divenuto «individuo».

Il concetto di individualità è cruciale e travolgente, l'autorità della coscienza individuale prevarica ben presto le antiche istituzioni basate sull'autorizzazione divina e sulla tradizione. Emblematiche di questo passaggio sono le due grandi rivoluzioni moderne, quella scientifica e quella protestante, entrambe «illuminate» dall'idea della nuova esperienza individuale, e dunque della coscienza, come chiave per la verità.

«Dio è morto» scriverà Nietzsche, e l'uomo «troppo umano» intraprende il cammino del nichilismo, ovvero si inoltra attraverso un mondo incapace di essere esperito, un mondo di cui le categorie di ragione hanno sgominato i valori ed il senso.

17. P. L. Berger, *Robert Musil e il salvataggio del sé*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 1992, p. 23

IV

L'era dell'informazione

L'esperienza mediata

Vi è un momento imprecisato, intorno agli inizi del XX secolo, nel quale autori e studiosi hanno cominciato a percepire un cambiamento, una svolta. Si è parlato di fine della modernità, si è coniato l'interessante ossimoro della post-modernità¹, taluni hanno annunciato addirittura la fine della storia²; altre posizioni più moderate hanno definito i cambiamenti in atto negli ultimi cento anni come una modernità tarda, liquida³, riflessiva⁴. Difatto dall'invenzione del telegrafo ai giorni nostri il paradigma della modernità si è sostanzialmente modificato rispetto a quello che poteva essere nella metà del

1. J.-F. Lyotard, *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano, 1981

2. F. Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, 1992

3. Z. Bauman, *Modernità liquida*, Laterza, Bari, 2002

4. Beck, et. al., *Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, Cambridge : Polity, 1994

1800, ma ad una analisi accurata emerge che piuttosto di un *superamento* del vecchio modello, si è di fronte ad una *maturazione*. Una maturità forse esasperata ed in alcuni tratti aberrante ma, come vedremo, fermamente radicata in quei tratti propri del moderno ancora nella sua fase precoce.

Una delle questioni che hanno portato a postulare una rottura col passato è la diversa esperienza dello spazio dell'uomo contemporaneo. Se già i treni ed i battelli a vapore avevano operato una riduzione delle distanze, le autostrade e gli aeroporti permettono una contrazione ulteriore dei tempi di spostamento. Ma il cambiamento è più profondo ed è complice di quel fenomeno eterogeneo che è la globalizzazione.

I mezzi di trasporto ad alta velocità si slegano definitivamente dal territorio. Quasi a volersi identificare appieno nell'espressione «vie di comunicazione», sembrano aderire al modello della fibra ottica, un canale in cui trasferire dati o, nella fattispecie, corpi, alla massima velocità possibile. Si ricercano quindi estetiche omologate, asettiche, identiche ovunque che consentano il passaggio anonimo, indisturbato da eventuali caratterizzazioni che potrebbero eventualmente rallentare questo flusso.

Si tratta di luoghi privi di una dimensione spaziale, sono nodi di una logica di trasmissione, o ancora «non-luoghi» come li ha definiti Augé⁵, non sono solo mezzi di trasporto ma anche cattedrali del consumo, parchi di divertimento, campi profughi ecc., sono a tutti gli effetti delle «realità virtuali» aderenti ai pa-

5. M. Augé, *Nonluoghi. Introduzione a un'antropologia della surmodernità*, Elèuthera, Milano, 2005

radigmi dei *media* dell'informazione, si pensi ad esempio a quello spazio nel quale posso intrattenere una conversazione telefonica con un amico lontano o quello spazio nel quale il mio avatar può muoversi, fare incontri, costruire e vendere oggetti nel recente mondo virtuale di Second Life.

La società contemporanea prende corpo dentro questi non-luoghi, ed i mattoni con cui è costruita sono le informazioni che godono di una presenza massiccia e pervasiva. Noelle-Neumann parla di «ubiquità dei *media*»⁶, è un mondo immerso nel flusso comunicativo: gli schermi televisivi oggi si trovano per le strade, nei bar, nelle stazioni ferroviarie e persino nei negozi di abbigliamento. In ogni automobile, supermercato o centro commerciale risuonano la musica e le conversazioni radiofoniche e, tra cellulari, Internet e giornali, i momenti di silenzio, le pause, si fanno sempre più inconsuete.

Questa travolgente espansione di volume dell'informazione è arrivata presto a saturare la capacità fisiologica individuale di recepire e memorizzare informazioni, si impone quindi la necessità di dimenticare al più presto o, ancora meglio, di non registrare nemmeno le informazioni in arrivo, ma fruirle nell'istante in cui sono date per rimpiazzarle subito con le successive. «Ci si deve sterilizzare e liberare in fretta di un eccesso di informazioni ricevute.»⁷ Ma questo repentino susseguirsi delle informazioni, su argomenti sempre nuovi, priva le persone del tempo necessario a riflettere, ad analizzare i contenuti e ad elaborare un pensiero critico, pena il riflettere su materiale obsoleto, o su situazioni che si sono già modificate. La fruizione di queste

6. E. Noelle-Neumann, *Return to the Concept of Powerful Mass Media*, in H. Eguchi and K. Sata (eds.), *Studies in Broadcasting 9*, Tokyo: NHK, 1973, pp.76-112

7. Z. Bauman, *Dentro la Globalizzazione*, Laterza, Bari, 1998, p. 19

informazioni comincia allora a divenire fluida, sganciata dal tempo. Il passato infatti diviene una zavorra di dimensioni insostenibili, nonché inutile se non dannoso per comprendere le novità; mentre il futuro, laddove il progresso lo poneva come meta ideale del miglioramento, è un luogo sempre più imprevedibile, lontano dalle necessità dell'individuo, definitivamente impensabile, sia in senso mediatico che in senso sociale. Infine nemmeno il presente, che già nella prima modernità cominciava ad essere sfuggente, può più configurarsi come tempo dell'esperienza, «senza ricordi e senza attese il presente non ha senso alcuno»⁸. Questo radicale sganciarsi dell'esperienza del tempo da quella lineare causalità tipica della prima modernità, si manifesta sincronicamente con l'ipertesto, una nuova forma di esposizione non più caratterizzata dalla linearità e dalla stabilità spaziale come la pagina del libro, ma fluida e adirezionale, frammentata, molto più simile all'esperienza a mosaico della televisione. Questa fluidità narrativa rappresenta per l'uomo contemporaneo una nuova forma, o meglio la negazione di una forma, per il proprio sé. La costruzione del sé d'altronde è oggi un elemento imprescindibile, necessario, al punto da essere eventualmente imposto. Se ancora durante il Romanticismo, nei *Bildungsroman*, il sé era il punto di arrivo di un lento processo di maturazione e presa di consapevolezza, oggi l'individuazione e l'ostentazione della propria individualità sono un presupposto della società: «mercato del lavoro, esigenze di mobilità e formazione, diritto del lavoro e diritto sociale, previdenza sociale etc. favoriscono, o meglio, estorcono individualizzazioni.»⁹

8. P. Jedlowski, *Un giorno dopo l'altro*, il Mulino, Bologna, 2005, p. 78

9. U. Beck, *L'individualizzazione nelle società moderne*, in *I rischi della libertà*, il Mulino Bologna, 2000, p.16

Laddove il sé romantico poteva ancora costituirsi nella fissità di un pensiero causale e temporale, nella tarda modernità l'individuo si trova a doversi concepire in modo multiforme, adeguato alle numerose sfere di realtà attraverso le quali la sua vita si svolge. Se tuttavia osserviamo, come ha mostrato Mead, che la stessa nozione di chi noi siamo si sviluppa attraverso l'introiezione e l'elaborazione delle definizioni di noi che gli altri forniscono ¹⁰, la facoltà di scelta dei molteplici contesti relazionali dentro cui l'uomo contemporaneo può collocarsi diviene a tutti gli effetti un processo di scelta degli elementi del proprio sé. Ed è una scelta cosciente e consapevole a fronte di innumerevoli alternative; se da un lato aumenta la libertà, dall'altro si è costretti ad essa ed alla condizione di precarietà: nel bene o nel male l'individuo diviene responsabile di sé stesso. ¹¹

Nell'evoluzione delle modalità di comunicazione Ong legge un certo qual ritorno all'oralità, ma un'oralità ben diversa da quella delle origini. La nuova cultura, chiamata dell'«oralità di ritorno»¹², innanzitutto reintroduce l'orecchio tra gli organi importanti, porta ad una nuova forma di mistica partecipatoria attraverso gli eventi in diretta, in tempo reale, e ancora ritorna ad utilizzare espressioni formulaiche, tormentoni, parole chiave; infine al discorso narrativo viene preferita la più orale forma dialogica, si pensi alle interviste ed ai *talk show*, o ancora ai *blog* ed ai *forum*.

10. G. H. Mead, *Mente, sé e società*, Firenze, Giunti Barbera, 1972

11. P. Jedlowski, *Un giorno dopo l'altro*, cit., p. 166

12. J. W. Ong, *Oralità e scrittura*, cit.

Come abbiamo visto nel capitolo precedente, nella società moderna, veloce e frammentata, ad essere messa in discussione è principalmente la possibilità del formarsi del senso comune, ovvero quella solida base di certezze che permettono di guidare l'azione, di avere un substrato comune con le diverse persone con cui è necessario interagire. L'informazione scorre dunque anche con i *media* spenti, nelle conversazioni dal parrucchiere o tra commensali. Attraverso le dinamiche dell'oralità secondaria, i messaggi dei *media* vengono ad assumere essi stessi l'insieme quel vissuto globalmente condiviso, permettendo nuovamente un senso di partecipazione ad una comunità, che a differenza di quelle tradizionali è di dimensioni enormi e di membri ignoti, è la comunità del «villaggio globale»¹³.

Questo senso di partecipazione è un importante ingranaggio nel meccanismo di costruzione sociale dei *media*, come illustrato dalla teoria dell'*agenda-setting*, l'istituzionalità delle fonti mediatiche dovuta alla loro massiccia diffusione, piuttosto che imporre opinioni, impongono gli argomenti ed i temi su cui le opinioni vanno formate. Ma parlare e pensare a determinati argomenti significa non pensare e non parlare di determinati altri, «definire l'agenda è anche proporre un modo di categorizzare la realtà, di comprenderla»¹⁴. Inoltre l'urgenza e l'importanza dei temi proposti dei *media* vengono date per scontate, come peraltro i presupposti sui quali le informazioni si basano. Questo dare per scontato genera degli «pseudoambienti» di senso, che Lippmann descrive riferendosi al dramma shakespea-

13. M. McLuhan, *Gli strumenti del comunicare*, Milano, 1967

14. P. Jedlowski, *Un giorno dopo l'altro*, cit., p. 133

riano *Racconto d'inverno*, dove una nave approda «sulle coste impervie della Boemia». Il dramma del Bardo, come qualsiasi discorso, non può operare una riflessione su *tutti* i presupposti, ed in questo caso, presi dall'avvicinarsi della storia, potremmo non fare attenzione al dettaglio che la Boemia naturalmente non si affaccia sul mare.¹⁵

Un mondo di specchi

L'esperienza, dunque, mediata attraverso tutti questi meccanismi comunicativi dà origine al profondo fraintendimento già intuito da Benjamin e McLuhan, la confusione tra *media* e contenuti. Molti sforzi della produzione dei programmi mediatici è rivolta, per così dire, ad abbattere la quarta parete, a convincere che i *media* siano delle finestre sul mondo, ad aumentare il realismo delle immagini, e nascondere la loro mediazione. Il mondo che ci vogliono trasmettere è un mondo reale, sempre più simile a quello di tutti i giorni, è un continuo *reality show* di un mondo vicinissimo, a portata di mano, ma sarebbe più corretto dire a portata di occhio: come scrive Jedlowski l'esperienza contemporanea «è un'esperienza stranamente impalpabile, come quella di chi sta dietro ad un vetro»¹⁶.

La vicinanza d'altro canto è una qualità delle cose che conosciamo, a cui siamo abituati, che rientrano nell'ambito del nostro senso comune, dunque sicure, prevedibili, ma anche scontate e spesso invisibili. Che tutto il mondo sia divenuto «vicino» vuole forse significare che l'uomo contemporaneo

15. Cfr. W. Lippmann, *L'opinione pubblica*, Doninzelli, Roma, 1995, p.19

16. P. Jedlowsky, *Il sapere dell'esperienza*, cit., p.101

abbia realizzato il mito del cosmopolita? Che si senta a casa in ciascuna delle miriadi dei mondi ai quali può accedere tramite i *media*? La risposta è naturalmente negativa come testimonia il senso di sradicamento e frammentazione che, tipico del moderno, è sentito oggi come mai prima. Il fraintendimento è ben descritto da McLuhan: il *medium* è il messaggio! L'unica esperienza possibile attraverso i mezzi di comunicazione è infatti l'esperienza *dei* mezzi di comunicazione, è l'esperienza dell'essere spettatori. Fare esperienza della televisione, ad esempio, è sì una forma di esperienza, ma il suo oggetto è un elettrodomestico, non il mondo che proietta. Il *know-how* televisivo riguarda i generi, la sintassi della programmazione, non i contenuti; dunque una volta che diveniamo esperti di televisione, una volta che si esaurisce l'incognita delle possibilità del mezzo, non c'è più immagine che riesca a differenziarsi, a «significare». È tutto vicino, scontato, il Machu Picchu come la guerra in Iraq; ne abbiamo visto e sentito ogni dettaglio, magari ogni giorno al telegiornale, al punto che tanto le meraviglie naturali quanto le tragedie e gli scandali della nostra attualità assumono il carattere della routine che contraddistingue il nostro quotidiano.

La realtà virtuale è sita nello spazio mentale, tutti i mondi proiettati dai *media* sono in realtà degli spazi interiori di una coscienza iperestesica, è l'espansione dell'individualità al suo apice a cui viene detto di fagocitare il mondo intero. «Più che ampliare i confini del nostro ambiente percettivo, i *media* costituiscono il nuovo ambiente in cui viviamo (o almeno una sua parte cospicua)»¹⁷.

17. *Ivi*, p. 86

Quello che esperiamo è solo un ologramma, un'astrazione, mentre ci crogiamo nella convinzione di esperire la cosa in sé.

Questo fraintendimento è, in una brillante metafora di Baudrillard, lo stesso fraintendimento degli iconolatri di Bisanzio che «simulando Dio nelle immagini, dissimulava per ciò stesso il problema della sua esistenza. Dietro ciascuna di esse, di fatto, Dio era scomparso. Non era morto, era scomparso. La questione cioè non si poneva neppure più. Era risolta dalla simulazione. Così ci comportiamo col problema della verità o della realtà di questo mondo: l'abbiamo risolto con la simulazione tecnica, e con la profusione di immagini in cui non c'è niente da vedere.»¹⁸

Le radici di questa simulazione affondano nella «volontà di verità», per riprendere le intuizioni di Nietzsche, quella razionalizzazione iniziata con l'illuminismo i cui «lumi», metafore del nuovo predominio dell'occhio, sono volti ad elevare l'immagine a segno intrinseco della verità, che va colta attraverso il pensiero. Il furioso progredire della tecnica degli ultimi secoli ha fatto perno su questa attribuzione di verità alle immagini sfruttando il loro crescente realismo. Più reale del reale la società contemporanea, mediata e virtuale, è divenuta *iperreale*, un ammasso di segni ad altissima definizione ma senza valore semantico; in una analogia nostalgica, è il suono caldo e pieno del vinile che viene sostituito dal digitale; in una economica sono le speculazioni sui crediti ed i trasferimenti virtuali di denaro, non corrispondenti ad alcun bene materiale.

18. J. Baudrillard, *Il delitto perfetto*, Raffaello Cortina, Milano, 1996, p. 9

V

Conclusioni

“Morti son tutti gli déi: ora vogliamo che l'oltreuomo viva!”

Friedrich Nietzsche,
Così parlò Zarathustra

La comunicazione globale

Nell'osservare e descrivere i meccanismi che regolano le complesse relazioni tra mondo e coscienza, la tentazione di sbilanciarsi verso il futuro è molto forte. I *media* vivono oggi una drastica ibridazione, Internet offre canali televisivi e servizi di telefonia, i nuovi *smart-phone* offrono l'accesso alla rete, alla radio e quant'altro.

L'aspetto e la funzione di Internet continua ad evolvere, con la recente bolla del *Web 2.0* e del *Social Networking*, gli utenti della rete sono passati drasticamente da fruitori di un sistema di comunicazione principalmente a senso unico a veri e propri autori ed editori di sé stessi. In un simile contesto è facile farsi entusiasmare dalla chimera del *cyberspazio*, del *wired*: una fusione del piano virtuale su quello reale in un amalgama di percezioni e comunica-

zioni senza confini spaziali e temporali; o ancora profetizzare l'eclissi della realtà o altre drammatiche utopie e distopie.

La storia tuttavia dovrebbe insegnarci a valutare col dovuto sospetto qualsiasi previsione mossa nella ricerca di effetti alle cause del presente, giacché proprio il nostro essere parte del presente ci impedisce spesso di osservare i problemi nella loro integrità. Ad esempio un'analisi più estesa e più lontana dai temi della comunicazione, evidenzerebbe che la presunta democraticità e universalità di Internet, in realtà continua ad essere subordinata a fattori sociali ed economici, e il digital divide, ovvero la frattura fra chi può accedere o meno alla rete diventa sempre più marcata e discriminante.

Una simile analisi a tutto tondo non è però negli obiettivi e nelle possibilità di questo lavoro, dunque piuttosto che lanciare con approssimazione lo sguardo in avanti, ritengo importante concludere cercando di offrire una sintesi della situazione dell'uomo contemporaneo e delle grandi sfide poste dal sofisticato mondo in cui vive.

Ecce Homo

Innanzitutto parlare oggi di uomo significa parlare di individuo, ovvero di un essere umano dotato di una coscienza dentro cui narrare il suo sé. È solo nell'epoca moderna, attraverso l'alfabetizzazione permessa dalla stampa che questa coscienza diviene caratterizzante di tutti i membri della società, non più prerogativa di una ristretta elite. Per il pensiero la coscienza significa razionalità, causalità e capacità di analisi, ma per l'esperienza la coscienza significa capacità di immaginazione, di dislocazione, di simulazione.

La modernità ha fatto di questa coscienza il suo vessillo, innalzando la coscienza e dunque l'individuo al ruolo di verità e di divinità.

In Nietzsche la morte di Dio (di qualsiasi divinità) è operata dall'uomo, ma la glorificazione della coscienza che viene chiamata a sostituirlo, si dimostra altrettanto inadeguata per la ricerca di un senso: «Il processo di razionalizzazione corrisponde a un disincanto, che comporta il declino tanto della magia quanto della validità delle comprensioni religiose del mondo. In questo senso, corrisponde alla fiducia che ogni cosa, in linea di principio, possa volta o l'altra essere spiegata "razionalmente": ma corrisponde anche alla rinuncia del conseguimento attuale di questa spiegazione che viene demandata al "progresso"»¹

L'uomo moderno è un uomo che ha abbandonato l'illusione a favore di una verità che tuttavia resta incapace di mostrarglisi, perché lo spazio della coscienza è comunque uno spazio simulato, virtuale.

A mio avviso, la sfida dell'uomo contemporaneo consiste nella comprensione del limite intrinseco alla virtualità. Indipendentemente da quante personalità virtuali io resca a gestire in una *chat room*, o quante sfaccettature riesca a dare al mio sé, l'uomo è uno, il corpo è uno. Nella stanza buia il volto pallidamente illuminato dalla luce di un monitor è quello di *un* uomo. Egli vincerà la sua sfida solo prendendo consapevolezza della differenza che intercorre tra il suo «essere», nella sua interezza, ed il suo sé. E qui i termini si fanno confusi, giacché prendere consapevolezza evidentemente

1. P. Jedlowski, *Il sapere dell'esperienza*, cit., p. 86

non implica prendere *coscienza*, il che significherebbe solo *simulare* una differenza, ma piuttosto acquisire una *lucidità* della natura simbolica e metaforica del sé. Rigettare l'identificazione col sé ma piuttosto sfruttarlo, come uno strumento, come un gioco.

L'oltreuomo è colui che, superato Dio, inteso come i vincoli del senso comune totalizzante della tradizione, e la Volontà di Verità, che è la cieca fiducia nella simulazione, diviene egli stesso artefice dei propri valori. In termini più psicanalitici, l'uomo veramente post-moderno è colui che torna ad attingere all'inconscio, all'illusione, al principio di piacere, poiché «la verità non equivale alla potenza suprema. La volontà di apparenza, d'illusione, d'inganno, di divenire, di cambiamento (d'inganno oggettivo) equivale a qualcosa di più profondo, di più originario, di più metafisico della volontà di verità, di essere, di realtà: questa volontà non è che una forma della volontà d'illusione.»² Ma la capacità di vivere nell'illusione non è un abbandonarsi agli istinti animali, poiché egli è ancora padrone della coscienza, che usata consapevolmente è un fertile strumento per un uomo completo, non più una asettica gabbia dentro cui cercarsi come dentro ad uno specchio.

La liquidità propria della società contemporanea, la riflessività permessa dai *media* e dalla frammentazione dell'esperienza, potrebbero essere gli strumenti per arrivare veramente ad un «superamento» del moderno, o meglio di una sua trascendenza, poiché se non può esistere qualcosa «dopo il nuovo», forse potrà esistere qualcosa di diverso, non nuovo, ma perfettamente centrato nel presente.

2. F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, KSA 13, S. 226

Bibliografia

- N. Abbagnano, G. Fornero, *Fare Filosofia*, Paravia, Milano, 2001.
- M. Augé, *Nonluoghi. Introduzione a un'antropologia della surmodernità*, Elèuthera, Milano, 2005.
- M. Baldini, *Storia della comunicazione*, Newton & Compton, Roma, 2003.
- Z. Bauman, *Modernità liquida*, Laterza, Bari, 2002.
- Z. Bauman, *Dentro la Globalizzazione*, Laterza, Bari, 1998.
- U. Beck, et. al., *Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, Cambridge : Polity, 1994.
- U. Beck, *L'individualizzazione nelle società moderne*, in *I rischi della libertà*, il Mulino Bologna, 2000.
- W. Benjamin, *Di alcuni motivi in Baudelaire*, in Id., *Angelus novus*, Einaudi, Torino, 1962.
- P. L. Berger, T. Luckmann, *La realtà come costruzione sociale*, il Mulino, Bologna, 1969.
- P. L. Berger, *Robert Musil e il salvataggio del sé*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 1992.

- G. Debord, *La società dello spettacolo*, Massari, Bolsena, 2002.
- J. Des Rochettes, *Gi ascoltatori di Dio nella tradizione ebraica*, in AA.VV., *Ascolta...!*, Bologna, 1985.
- U. Eco, *Semiotica e filosofia del linguaggio*, 1984.
- F. Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, 1992.
- H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1983.
- A. P. Gambardella, *Le sfide della comunicazione*, Laterza, Roma-Bari, 2001.
- S. Glucksberg, R.M. Krauss e R. Weisberg, *Referential communication in nursery school children: method and some preliminar findings*, in «Journal of Experimental Child Psychology», 3, 1966.
- J. Goody, *The Anthropology of the Senses and Sensations*, in «La Ricerca Folklorica», No. 45, *Antropologia delle sensazioni*, Apr., 2002.
- E. A. Havelock, *L'alfabetizzazione in Omero*, in AA.VV., *Arte e comunicazione nel mondo antico. Guida storica e critica*, a cura di E. A. Havelock e J. P. Hershbell, Laterza, Bari, 1981.
- Eric. A. Havelock, *Dall'A alla Z. Le origini della civiltà della scrittura in occidente*, Il Melangolo, Genova, 1993.
- J. Jaynes, *Il crollo della mente bicamerale e l'origine della coscienza*, Adelphi, Milano, 1984.
- P. Jedlowski, *Un giorno dopo l'altro*, il Mulino, Bologna, 2005.
- P. Jedlowski, *Il sapere dell'esperienza*, Carocci, Roma, 2008.
- R. Koselleck, *Futuro passato*, Marietti, Genova, 1986.
- W. Lippmann, *L'opinione pubblica*, Doninzelli, Roma, 1995.
- G. Losito, *Il potere dei media*, La Nuova Italia Scientifica, Roma, 1994.
- J.-F. Lyotard, *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano, 1981.
- M. McLuhan, *La galassia Gutenberg. Nascita dell'uomo tipografico*, Roma, 1976.
- M. McLuhan, *Gli strumenti del comunicare*, Milano, 1967.

- D. McQuail, *Sociologia dei media*, il Mulino, Bologna, 2005.
- G. H. Mead, *Mente, sé e società*, Firenze, Giunti Barbera, 1972.
- N. Mirzoeff, *Introduzione alla cultura visuale*, Meltemi, Roma, 2002.
- F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, KSA 13, S. 226.
- E. Noelle-Neumann, *Return to the Concept of Powerful Mass Media*, in H. Eguchi and K. Sata (eds.), *Studies in Broadcasting 9*, Tokyo: NHK, 1973.
- W. J. Ong, *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, il Mulino, Bologna, 1986.
- L. Paccagnella, *Sociologia della comunicazione*, il Mulino, Bologna, 2004.
- P. Ricoeur, *Tempo e racconto*, Jaca Books, Milano, 1986.
- A. Salvini, *Psicologia Clinica*, Domeneghini, Padova, 2004.
- L. Sbardella, *Oralità. Da Omero ai mass media*, Carocci, Roma, 2006.
- G. Simmel, *Vom Wesen der Kultur*, in G. Simmel, *Brücke und Tür*, Koehler, Stuttgart, 1957.
- G. Simmel, *Rodin*, in *La moda e altri saggi di cultura filosofica*, Longanesi, Milano, 1985.
- G. Simmel, *La metropoli e la vita dello spirito*, Armando, Roma, 1994.
- M. Weber, *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino, 1980.