

Prefazione

di Alberto Abruzzese

1. Straordinariamente presente dopo anni dalla sua scomparsa, Michel de Certeau ha vissuto una crescente fortuna in vari campi della cultura. Il suo peso scientifico è cresciuto in particolare nei cultural studies e in modo determinante negli studi sociologici che meglio hanno saputo vivere, capire e interpretare l'impatto delle forme della comunicazione moderna con i linguaggi digitali e con la dimensione delle reti. Ma, a dirla tutta, già questo modo di introdurre de Certeau non funziona, o funziona assai poco e male, in quanto di certo è proprio l'idea stessa di *peso scientifico* a non potergli essere attribuita. Sarebbe una lettura arbitraria e deviante. Infatti l'attribuzione di scientificità come condizione necessaria ad occupare una posizione culturalmente autorevole – e per questo socialmente positiva – non si adatta facilmente a una figura *umana* come la sua. “Umana”, una volta che la si collochi all'esterno delle categorie sociali che imprigionano l'essere umano per sfruttarne la natura. Dunque una figura per la quale non funziona la definizione di intellettuale nel senso corrente di critico della società su basi politiche, ideologiche e moraliste. E neppure può funzionare quella di “studioso”: troppo frigida e istituzionale, troppo legata alla postura tra sapiente e libro: tra scrittura e lettura, tra *lectio* (la cattedra, il comando) e *executio* (le pratiche del

lavoro manuale). Quindi, una figura condannata al circolo vizioso – moto perpetuo, inamovibile posizione di stallo – che tale postura impone sempre riferendosi, esplicitamente o implicitamente, alla propria origine, radicata nella sovranità assoluta della *lectio divina*, cioè “lettura della volontà di Dio”.

Di de Certeau si deve dire invece che è stato un grande ricercatore, un ricercatore che ha messo l’anima nella propria ricerca, uno spirito del tutto eccentrico – fuori misura, fuori canone – rispetto alle comunità accademiche e ai regimi scientifici di ieri e forse ancor più di oggi. Regimi di senso sempre più tesi a sterilizzare la ricerca spurgandola di ogni passione, di ogni sofferenza e avventura, adottando e imponendo il giudizio secondo cui ogni erranza dalla via maestra delle discipline è data per errore e in quanto tale sanzionata come atto indisciplinato. Regimi di governo sempre più determinati a fare della ricerca non una pratica senza fine e senza fini strumentali – aperta, incompiuta e imperfetta – ma tutt’al contrario il dispositivo di subordinazione e cooptazione al sistema di gerarchie che amministrano e dal quale sono amministrati.

Difficile adattare ai modelli di riconoscimento sociale e istituzionale – che dominano ogni apparato di formazione, trasmissione e diffusione del sapere – un caso così evidente e così raro di ricercatore in grado di preservare la fragranza dei segni e fenomeni della vita quotidiana sino al punto di ignorare la propria educazione sociale e istituzionale. A tal punto da fare sì che la sua sapienza ignorasse se stessa. E la sfida è grande perché la scelta è praticata proprio da un uomo di scienze assolutamente non ordinario. Deciso a mettere in discussione ciò che la tradizione gli ha insegnato a “professare”. E di conseguenza deciso ad agire attraverso la propria vocazione, invece che attraverso il proprio ruolo sociale, il ruolo che i predisposti apparati del sapere gli impongono. La postura intellettuale di de Certeau è proprio nella paradossalità di questo suo sdoppiamento tra gli scopi – non ultimi ma primi – della propria vocazione e il circolo vizioso con cui e in cui la società vincola e stringe tra loro mezzi e fini, riducendo la vocazione alle tecnicità della professione. Questo il paradosso di chi cerca legami diversi,

una diversa religiosità, nelle religioni del soggetto moderno: raccogliere tracce di pensiero che possano essere lette e utilizzate per trovare un nuovo significato con cui interpretare – essendone interpretati – le nude tracce della vita quotidiana. È immergendosi in essa – nel suo presente sommerso – che il circolo vizioso della civilizzazione può essere spezzato o comunque reso consapevole di sé. Questa la regola: praticare un non-sapere – ed esserne praticato, fatto partecipe – che si dimostri altrimenti sensibile al mondo: rinvenire le tracce del presente invece di coprirle con la polvere della storia dei vincitori e con la mano e lo scalpello dei loro “metodi”. Se mai si vuole trovare il peso specifico del suo lavoro di ricerca questo non è allora nel suo sapere ma nel suo *credere* nella necessità di qualcosa di più profondo, più originario, rispetto a ciò che mostrano i territori edificati dalla socializzazione moderna. Bisogna andare a ritroso sino alle radici della civilizzazione, alle forme di vita che essa ha rimosso. È dai territori dei nomadi e raccoglitori che, prima di sacerdoti e re, sprigiona il sacro. Ed è la natura di quei territori che può dare un contenuto alla crisi del mondo contemporaneo.

2. Di tutto ciò – e in varia direzione – parlano i contributi raccolti in questo volume. Ciascuno per proprio conto. Quanto a me, una prefazione non è scritta per suggerire al lettore di scegliere tra uno o l’altro dei diversi autori che lo compongono. Tuttavia, sfruttando lo spazio che mi è stato qui generosamente offerto, posso cercare di dare il mio personale contributo avanzando una domanda che credo ci si debba porre *adesso* di fronte a una figura di rottura come de Certeau. Si tratta di un autore che tutti noi sentiamo avere avuto e conservato il proprio culmine nella capacità intellettuale – umanamente critica – di rendere agibili, a portata di mano, le sue “scoperte” riguardo alla civiltà occidentale. Lo ha fatto in modo che la parte *destruens* del suo discorso coincidesse con la sua parte *construens*. Ha rilevato la lunga durata dell’abitare nel sottosuolo della società moderna, della sua epoca, e dunque ne ha anche rivelato il suo drammatico finale. Ha costretto il futuro

nei confini del presente. Ma il suo messaggio è tanto forte da rischiare di fermarsi sul proprio tempo ritrovato e rischiare di soddisfarsi di se stesso, della sponda raggiunta? Su questo vale la pena interrogarsi. Cosa c'è da scoprire, una volta squarciata la barriera che così a lungo ha celato la verità delle relazioni umane? Cosa, una volta invertita la direzione tra il basso e l'alto dei rapporti sociali? Le esperienze di vita vissuta, che in virtù della sua sensibilità finalmente emergono occupando la scena del mondo, ci possono davvero apparire in qualche modo immuni rispetto alle colpe del soggetto moderno? Si possono fare positive rispetto al suo sostanziale nichilismo? Voglio dire che, nella rivelazione delle capacità distruttive della vita quotidiana nei confronti della società verticale e lineare della civiltà moderna, può esserci l'illusione di avere trovato il motore di un tempo nuovo, o meglio non di un tempo (strumento terribile della modernizzazione) ma di una più trasparente e attiva condizione dell'abitare. Là dove il viaggio di Ulisse può effettivamente concludersi e finalmente si può imparare a vivere il mondo al di là delle Colonne d'Ercole. Non a caso la prospettiva di de Certeau ha sempre più fatto da supporto dello spirito delle reti e il loro vociio di esseri umani usciti dal ventre del Leviatano ha potuto trovare in lui la forza di una motivazione e rivincita ideale. Ma è davvero qui la posta in gioco?

3. Sono responsabile di una breve introduzione alla prima uscita in Italia di *L'invenzione del quotidiano* di Michel de Certeau (1980) presso la allora lungimirante politica culturale delle Edizioni del Lavoro (pubblicò anche Morin e McLuhan, che, allora pur riconosciuti se non consacrati, erano stati poco o nulla assimilati dalle nostre culture nazionali tra le quali la cultura dei sociologi della comunicazione, dai "comunicazionisti" duri e puri). La mia piccola introduzione – assai poco in quantità e qualità rispetto al bel saggio di Paola Di Cori pubblicato in appendice – restò immutata nella seconda edizione del saggio (2010). A rileggerla ora, non mi ci ritrovo. Penso che l'entusiasmo per le magnifiche sorti dei linguaggi digitali mi avesse impedito già in quegli anni – nel 2001 e tanto più nel 2010 – di cogliere il

nodo critico da affrontare per portare avanti e non congelare in una sorta di *hortus conclusus* il lavoro compiuto da de Certeau. Per dargli modo di continuare al di là di se stesso, credo che si debba arrivare a collocarlo non tanto sul fronte della particolare sapienza politica che ad ogni sua pagina siamo sempre tentati di attribuirgli, ma piuttosto nel ruolo di grande uomo di fede nella grazia divina. Come forse si dovrebbe cominciare a fare, caso per caso diversamente, con autori quali Marshall McLuhan, Pierre Lévy, e Derrick de Kerckhove in massima parte esponenti di una sorta di “mediologia cattolica” di gran lunga più sensibile delle teorie dei media di parte laica, ma in cui alla fine (e in principio) ogni medium ovvero ogni messaggio appartiene a una medesima entità universale. Sovrana. Padrona del destino. Ed è dell’uomo di fede affidarsi al divino una volta svelata la sua presenza nelle cose del mondo. Stracciato il sipario delle illusioni mondane, segue – detto o non detto che sia – il messaggio “andate e predicate”. Trovato l’essere umano sepolto dalla violenza sociale, basta dirgli: “alzati e cammina!”

I ritmi con cui le reti si sono sviluppate già in anticipo sul nuovo millennio forse possono giustificare la mia appassionata adesione – senza troppi se e ma – al mutamento culturale allora già pienamente annunciato negli anni in cui si è affermata la fortuna di de Certeau. Mutamento splendidamente rivelato dal suo pensiero, da tempo preparato a interpretare il “nuovo mondo” appena allo stato nascente dentro la corazza del “vecchio mondo”. In grado quindi di *facilitare l’accoglienza* delle relazioni di rete e dell’emergere in esse di linguaggi che, a volte a torto ma più spesso a ragione, apparivano per nulla conformi a quelli della società tradizionale, comportando un bel salto di mentalità. Quello, in poche parole, dalla sociologia all’antropologia o a una filosofia che se ne facesse interprete. “Questo notissimo titolo di Michel de Certeau – dicevo all’inizio di quello scritto – è dedicato alle arti del fare. La dimensione creativa che oggi finalmente emerge con tutto il suo potenziale distruttivo nei confronti dei saperi e delle istituzioni della sovranità moderna, nei confronti di tutte le forme di potere che sino a oggi hanno strutturato e governato il sentire della vita quotidiana”

(de Certeau 2001, p. XV). E ancora: "(McLuhan e de Certeau) sono stati puniti dal fronte unico delle accademie (una sorte analoga accadde a Simmel e anche a Benjamin e non a caso), cioè dalle forme istituzionali del sapere. Sono stati puniti perché hanno travalicato una linea di confine che tutti i testimoni e i controllori della modernità custodiscono ancora a oltranza in quanto simbolo e strumento del loro potere e del potere a cui appartengono: la sacralità della scrittura" (ibidem, p. XIX).

Temi emergenti nel testo di de Certeau erano lo spirito di sopravvivenza dei "subordinati" alle pratiche sapienziali e tecnocratiche e di conseguenza l'esplosione di "piccole narrazioni" rispetto alle "grandi narrazioni" della modernità "forte", quella culminata nella società industriale. Per me, che da lungo tempo mi dedicavo alle forme dell'immaginario collettivo come piattaforma espressiva, si trattava di temi molto importanti. Erano alle basi della possibilità di una interpretazione dei media in gran parte fondata sull'avvento della scrittura, della sua potenza, e su quanto da questa sia dipesa l'intera storia dei media, dalla stampa e dal cinema sino alla tele-visione.

E per questo citavo di de Certeau un passo che funzionava perfettamente anche come chiave di interpretazione dei *new media*: "Pratica della perdita della parola, la scrittura ha senso solo fuori di se stessa, in un luogo altro, quello del lettore che essa produce come la propria necessità sospingendosi verso questa presenza che non potrebbe raggiungere. Va verso una parola che non le sarà mai data, e che, per ciò stesso costruisce il movimento di essere indefinitamente legata a una risposta slegata, assoluta, quella dell'altro. Da questa perdita nasce la scrittura: è un gesto del moribondo, una defezione dell'aver attraverso il campo di un sapere, un modesto apprendistato dell'arte di produrre segni" (ibidem, p. XXI). E concludevo così: "Il grado di elaborazione di una cultura scritturale tanto sofisticata da negarsi e volgere lo sguardo verso altri generi di espressione appare qui in tutta evidenza, pronta a ribaltare anche la prospettiva di de Certeau: non dal centro della scrittura alla periferia dei lettori e neppure dalla produzione al consumo, dal testo alle voci e all'ascolto, ma dalla dimensione della parola negata alla

dimensione espressiva del soma, all'esperienza sensoriale del presente, dunque cogliendo il senso delle cose che si sono tradotte in lingua e non il senso storicamente e socialmente condizionato di quest'ultima appena prima che si tradisse in scrittura. I linguaggi dell'uomo cibernetico stanno lavorando a questo: passo passo. Cominciando a mettere a nudo, come ha fatto de Certeau, la finitezza della scrittura e dei suoi saperi di fronte alle forme anti-scritturali dell'abitare" (ibidem, pp. XXI-XXII). Si trattava degli strumenti adatti ad accedere al pensiero di autori come Foucault, Deleuze, Michel Serres e pochi altri. Erano anche gli enzimi di testi in lingua italiana che per me hanno avuto una grande funzione come ad esempio quelli di Corrado Bologna (1992), Gabriele Frasca (2005), Roberto Espósito (2002).

4. Questa era soprattutto la misura che di de Certeau più mi affascinava (e continua ad affascinarmi): non una teoria astratta ma una pratica, una linea di condotta, implicita al dolore e sofferenza di chi abita il mondo. Una fascinazione tanto intensa da rischiare di farci credere – e comunque, insieme a molti entusiasti della rete, fare credere anche a me – che basti fermarsi alla semplice scoperta, rivelazione, solarizzazione, dei rapporti di forza tra dominatori e dominati sempre in atto nella vita d'ogni luogo e giorno. Da rischiare di convincerci che nel conflitto tra soggetto moderno (le sue estetiche, etiche e politiche) e vita umana basti individuare in quest'ultima un campo di per se stesso alternativo, un orizzonte di per sé liberatorio. Che, per superare la condizione di asserviti al potere (tecnologia, capitalismo, democrazia o finanza che sia), basti affidarsi all'ascolto della nuda carne invece dei corpi che la stringono e costringono allo stesso destino occidentale (oggi al suo culmine, come – seppure con modalità diverse, più sofisticate – nei momenti più tragici del Novecento).

Badate bene, non sto ragionando con la pretesa di discutere della complessità delle analisi di de Certeau, tutt'altro che ingenuo e univoche, per nulla affette – grazie al loro disincanto

anti-moderno – da fughe ideologiche o strumentali attese salvifiche. Ragiono piuttosto a partire dalla semplificazione che si è tentati di fare del nucleo più emotivo e emozionante del suo pensiero e della sua militanza di ricercatore. È qui che si apre il rischio di prendere de Certeau come esempio, seppure del tutto particolare, di quelle forme di anti-umanesimo che nascono da un desiderio di fede assai più alta e radicale. Più assoluta. Posizioni che – mettendolo a nudo – sono contro l’umanesimo in quanto volano del soggetto moderno lungo l’intero asse giudaico-cristiano, illuminista e romantico della civilizzazione, ma non sono, non vogliono e non riescono ad essere altrettanto determinate a criticare le forme di pensiero che pretendono comunque di salvare e redimere la persona in sé e per sé. Non riescono quindi a liberarla dalla falsa coscienza del suo ruolo storico. A emanciparla da una violenza che non è al suo esterno ma dentro la sua specifica natura. Al suo linguaggio. E che non può essere liberata perché non è mai stata e mai potrà essere liberata.

De Certeau parla in nome del dolore umano, ma proprio qui – in questa scelta, in questa vocazione umanissima – c’è al contempo il pericolo di oscurare e rimuovere il massimo fattore antropologico-culturale della sofferenza umana. La guerra senza quartiere che, vero contenuto di ogni politica, la nutre e di cui si nutre va ben al di là di ogni distinzione e opposizione dialettica tra “amico” e “nemico”: appartiene alla volontà di potenza del vivente. La violenza del desiderio si rovescia in falsa coscienza della insopprimibile necessità che ogni individuo, proprio nel farsi individuo, ha di sopravvivere a tutti i costi sull’altro che lo insidia. Che lo assoggetta. Proprio questa è la forza che così a lungo il razionalismo strumentale ha preteso di circoscrivere nella definizione economico-politica di capitalismo. Questa forza interiore non abita soltanto negli impulsi di morte del “cattivo soggetto” che ha dominato e domina i sistemi di potere e i suoi modi di vivere il mondo, ma appartiene ad ogni cosa vivente e alla natura umana in quanto tale (padroni e servi, carnefici e vittime). Della sua violenza è intrisa ogni pratica sociale, dentro e fuori

degli apparati pubblici e privati in cui la singola persona presta il proprio lavoro e cerca la propria soddisfazione.

Eclatante e particolarmente attuale per la crisi di potere che la società civile sta attraversando spingendosi al di là di ogni sua passata “valvola di sicurezza”, è il dispositivo antropologico e sociale della famiglia. L’esperienza quotidiana delle passioni e degli affetti *carnali* – quella che ha instaurato lo spirito proprietario delle comunità – è ora un territorio entrato in conflitto con se stesso. Esattamente come le forme politiche e amministrative che lo governano e amministrano. Famiglia e Società stanno consumandosi al proprio interno. Nel leggere o rileggere de Certeau, un divenire così cruciale dovrebbe dunque spingerci a evitare ogni nuova fascinazione per un “principio speranza” di cui è sempre più difficile condividere le forme di religiosità alle quali si è storicamente affidato.

La “speranza” di valorizzare le esperienze più umili del quotidiano per farne l’*attrezzo* con cui risarcire i diritti della persona liberandola dalla violenza sociale – come in molta letteratura corrente (biopolitica, consumi sostenibili, il comune, creatività postmoderna) – presenta invece il rischio di finire per offrire una forza tutta particolare – una tecnologia “penultima” – alla estrema necessità di sopravvivenza della civilizzazione, dei suoi soggetti e regimi. Di finire per corrispondere proprio alla necessità che i sistemi postmoderni hanno di trovare nuove risorse, più adatte e duttili, in grado di compensare se non superare – dato il carattere endemico che ha raggiunto – la propria crisi epocale. Là dove il privato sommerge la sfera pubblica e il quotidiano divora a sua volta se stesso, il progetto che pare emergere consiste nello smantellamento del sociale in virtù di una verità più diretta e immediata dell’umano. L’umano ora inteso come gente comune, neppure più popolo nel suo significato e ruolo storico; e neppure più individuo nel suo significato identitario, ma solo desiderio illimitato di vita. Il bisogno di sopravvivere non è più soltanto quello dei diseredati, e dei disperati della terra. Ma è di tutti: persone e cose. L’abbattimento della sfera pubblica da parte degli appetiti privati coincide anche con il suo identico rovescio: smantellare l’umano, la sua carne sofferente, in virtù della pura volontà

di potenza del capitalismo finanziario, della sua lingua sovrana, della sua intelligenza astratta, selvaggiamente spersonalizzata e spersonalizzante.

Credo che proprio una attenta rilettura di de Certeau – così ricco di indicazioni su come resistere alle trame del potere, così capace di farsene testimone – possa aiutarci a comprendere meglio la soglia raggiunta dai processi di globalizzazione e quanto oggi sia essenziale che la persona sappia decidere sui modi con cui evitare l'*oltre* di una sua *fuga* impossibile al di là di se stessa: il dispositivo più usato dalla volontà di potenza del mondo è il cortocircuito tra paura e fuga. La fine d'epoca che l'umanità sta vivendo è al di là delle teorie della e sulla vita quotidiana così come sono trascorse e sono state formulate lungo la linea di sviluppo delle civiltà. Se mai è stato giusto o comunque utile pensare alla vita quotidiana come contenuto dell'immaginario collettivo e viceversa questo come contenuto della vita quotidiana, ora sono le innumerevoli immagini di catastrofe che si autoproducono su scala planetaria – immagini di realtà e di finzione, senza più alcuna significativa distinzione tra loro – a dirci che vita e tempo non hanno più a disposizione un luogo in comune. Monta il tragico distacco delle spaziatore temporali del soggetto moderno dalla nuda vita: la carne che noi siamo (qui davvero si può e anzi si deve dire "noi": noi umani, noi mondo). E si eclissa ogni illusione e pratica che voglia riscattarla dalla sua disperazione (che significa impossibilità di sperare).

È urgente e necessario educarci a questa dimensione. Con l'invito a educarci, intendo che la persona educi se stessa, trascini se stessa in sé medesima – carne, desiderio, dolore – trovando un modo per non "fuggirne", per "resisterle". Nel senso di non essere tentati di rimettere in gioco una impossibile via d'uscita dal vivente ma tutt'al contrario prenderne atto e provare a contenerlo, trattenerlo quanto più riesce. Si tratta – come ci ha fatto vedere e sentire de Certeau – delle "piccole narrazioni" che, senza per questo poter mutare il mondo e la sua natura, turbano almeno di un poco la grande narrazione del suo destino di violenza.

Riferimenti delle opere citate nel testo e bibliografia d'interesse

BOLOGNA CORRADO, 1992, *Flatus vocis. Metafisica e antropologia della voce*, il Mulino, Bologna.

DE CERTEAU MICHEL, 1980, *L'invenzione del quotidiano*, Edizioni Lavoro, Roma, 2001.

ESPOSITO ROBERTO, 2002, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino.

FRASCA GABRIELE, 2005, *La lettera che muore. La "letteratura" nel reticolo mediale*, Meltemi, Roma.