



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
FIRENZE

FLORE

Repository istituzionale dell'Università degli Studi di Firenze

Lo “spettacolo riflessivo”. Astrazione e critica sociale nelle trasformazioni della modernità (da Debord a Beck)

Questa è la Versione finale referata (Post print/Accepted manuscript) della seguente pubblicazione:

Original Citation:

Lo “spettacolo riflessivo”. Astrazione e critica sociale nelle trasformazioni della modernità (da Debord a Beck) / M. BONTEMPI. - In: FENOMENOLOGIA E SOCIETÀ. - ISSN 0394-2759. - STAMPA. - 3:(2005), pp. 116-138.

Availability:

This version is available at: 2158/201816 since:

Terms of use:

Open Access

La pubblicazione è resa disponibile sotto le norme e i termini della licenza di deposito, secondo quanto stabilito dalla Policy per l'accesso aperto dell'Università degli Studi di Firenze (<https://www.sba.unifi.it/upload/policy-oa-2016-1.pdf>)

Publisher copyright claim:

(Article begins on next page)

Marco Bontempi

Lo «spettacolo riflessivo».
Astrazione e critica sociale nelle trasformazioni
della modernità (da Debord a Beck)¹

Molte sono e sono state le possibili letture e interpretazioni dell'opera debordiana. Il duplice carattere di teoria critica e di produzione artistica contribuisce notevolmente a incrementare le possibilità interpretative che si collocano su di uno o su entrambi i versanti.

In questo contributo si cerca di mettere in luce un aspetto specifico della prospettiva debordiana, sostenendo la tesi che il fondo della teoria critica debordiana sia strutturato secondo un'opposizione tra astrazione e concretezza propria di una certa fase della modernità e che l'elaborazione critica di questa opposizione, nella forma del conflitto tra vita quotidiana e realtà spettacolare, costituisca una prospettiva significativa attraverso la quale osservare le trasformazioni recenti della modernità e le relative possibilità di critica sociale.

1. *L'individuo come desiderio e artificio*

Nel definire Debord come uno dei «pochi hegel-marxisti francesi»², Jappe ha sottolineato che ciò che in particolare lega Debord ad Hegel è il concetto e l'uso del *negativo*. Come è noto Hegel, e poi Marx e molti altri, indica nel negativo un momento costitutivo del reale. Il negativo è hegelianamente inteso come *negazione della negazione* e passaggio allo stadio successivo. È nella negazione della negazione che anche Marx fonda

¹ Una prima versione di questo testo è stata presentata al Convegno di studi «Guy Debord e la società dello spettacolo, quarant'anni dopo» che si è tenuto a Firenze nei giorni 1-2/10/2004, organizzato dalla Facoltà di Scienze politiche «C. Alfieri» dell'Università di Firenze; un particolare ringraziamento va a Sergio Caruso e a Debora Spini.

² A. Jappe, *Guy Debord, Il Manifesto*, Roma 1999, p. 158.

la possibilità di critica della realtà sociale: il capitalismo costituisce la forma negativa della vita reale, mercificandola e rendendo i rapporti sociali rapporti tra cose, la critica marxista costituisce la negazione di questo negativo e in quanto tale la presa di posizione da parte della vita reale contro l'ordine del capitalismo. L'elaborazione debordiana del negativo si fonda non sul primato della struttura produttiva (come tipicamente ha fatto una cospicua tradizione del movimento operaio e del marxismo più impegnato nelle lotte sul lavoro), ma su di un concetto che ha segnato in molti casi, nella prima metà degli anni Settante, proprio l'abbandono della teoria marxista: *il desiderio*.

Nell'elaborazione del desiderio come fondamento della critica sociale situazionista è da sottolineare una significativa distanza dalla gran parte dei movimenti e della letteratura critica che hanno sostenuto la «liberazione del vissuto» attraverso l'affermazione del desiderio, inteso come espressione della dimensione inconscia dell'individuo. È evidente che dal punto di vista teorico la connessione tra desiderio e dimensione inconscia comporta una forte accentuazione della dimensione individuale e, dal punto di vista dei processi sociali, costituisce un sostegno all'incremento dell'individualizzazione delle forme di appartenenza e delle identità collettive. Su questo tema l'originalità di Debord sta nel considerare il desiderio come *forza consapevole scelta dall'individuo*. Mentre la concezione inconscia del desiderio lo lega ai bisogni individuali, secondo i situazionisti il desiderio «è, al contrario del bisogno, un piacere e deve essere aumentato al massimo»³. Fin dall'inizio l'Internazionale Situazionista mette in evidenza che il proprio compito è di favorire «la chiarificazione dei desideri primitivi e l'apparizione confusa di desideri nuovi»⁴. Il lavoro di chiarificazione, in quanto riconoscimento, specificazione e sviluppo dei desideri è un lavoro necessariamente *cosciente*. Il contrario del desiderio è l'abitudine, la quale, a differenza di questo, può essere e viene costruita dal capitalismo per indurre bisogni artificiali.

Debord osserva, in linea con Marx, che la produzione orientata al mercato si svincola dalla sua base materiale antica costituita dal bisogno per procedere alla «fabbricazione ininterrotta di pseudo-bisogni che si riducono tutti all'unico pseudo-bisogno del mantenimento del suo regno»⁵. L'eco-

³ *Ibidem*, p. 160.

⁴ «Internationale Situationniste», n. 1, p. 11.

⁵ G. Debord, *La società dello spettacolo*, Baldini Castoldi Dalai editore, Milano 2004, § 51.

nomia è dunque collegata al bisogno profondo della realizzazione delle potenzialità umane attraverso i mezzi storici, anche della produzione della vita materiale e che Debord chiama la *necessità economica*. Tale collegamento si spezza quando l'economia si costituisce come sfera autonoma, orientata alla propria riproduzione attraverso il profitto. L'autonomizzazione dell'economia è però la condizione attraverso la quale la società, che non era consapevole della propria dipendenza dall'economia come mezzo per la realizzazione dei primi bisogni umani, trovandosi di fronte l'economia come parte della vita sociale che intende subordinare a sé ogni aspetto della vita collettiva al fine di assicurarsi la propria riproduzione attraverso il profitto, diviene consapevole di questa dipendenza. Tale *presa di coscienza* costituisce il punto di svolta dei rapporti sociali nella società capitalista: «Nel momento in cui la società scopre di dipendere dall'economia, l'economia di fatto dipende da essa. Questa potenza sotterranea che è cresciuta fino ad apparire sovrana, ha così perduto la sua potenza. Là dove c'era l'*es* economico deve venire l'*io*»⁶. Il passaggio dall'inconscio al conscio è per Debord il presupposto del mutamento radicale della società capitalista, meglio della sua consumazione. Nella *Società dello spettacolo* cita una frase di Freud in cui si evidenzia la capacità di consumazione che è associata alla coscienza: «tutto ciò che è cosciente si consuma. Ciò che è incosciente resta inalterabile. Ma una volta liberato, non cade in rovina a sua volta?» (Freud)⁷.

Il desiderio chiarificato e consapevolmente sviluppato costituisce dunque un fattore di opposizione radicale al processo capitalista di creazione di bisogni artificiali da soddisfare attraverso le merci. In tal modo il desiderio consapevole è posto a fondamento della teoria critica: il desiderio non è *una parte* della vita a fronte della quale stanno altre attività che invece sono serie: il desiderio è la modalità fondamentale di motivazione all'azione. Pur riconoscendo alla psicanalisi un ruolo importante, non c'è dubbio che – come scrive Jappe –: «Debord concepisce (...) l'emancipazione individuale e collettiva come *presa di coscienza* e come riconoscimento del fatto che le forze apparentemente autonome appartengono in verità all'uomo»⁸.

È però sulla forma del concetto che conviene riflettere: Debord impiega i concetti di desiderio, di coscienza e in definitiva di individuo, come *concetti universali* e non come concetti collettivi riferiti a processi sociali. Il concetto debordiano di «presa di coscienza del desiderio» non designa un processo di

⁶ *Ibidem*, § 52.

⁷ *Ibidem*, § 51.

⁸ Jappe, *Guy Debord*, cit., 161.

individualizzazione delle relazioni sociali con il relativo incremento delle differenze di identità e di appartenenze, né nel senso di far prevalere l'individuale sul collettivo o il privato sul pubblico, né in quello di elaborare l'individuale come tema politico: come poi è accaduto e accade con le *life politics* (tematiche del corpo, dei tempi e della qualità della vita, biotecnologie, identità religiose, etniche, linguistiche ecc.). I concetti di desiderio, coscienza, individuo sono intesi da Debord come dinamiche generali tali da far convergere gli individui resi consapevoli verso una concezione condivisa della realtà sociale e dei suoi presupposti. In altre parole la presa di coscienza del desiderio è pensata da Debord come una trasformazione sociale che, pur valorizzando l'individuo, non genera differenze, anche incompatibili. È in questa linea che la presa di coscienza del desiderio è assunta come condizione dell'abolizione delle classi: «la coscienza del desiderio e il desiderio della coscienza sono parimenti quest'unico progetto che, nella sua forma negativa, vuole l'abolizione delle classi, vale a dire il controllo diretto dei lavoratori su tutti i momenti della loro attività. Il suo *contrario* è la società dello spettacolo, dove la merce contempla se stessa in un mondo da essa creato»⁹. In altre parole Debord sembra condividere con Marx l'idea che l'emergenza dell'individuale, del biografico, del soggettivo nella dimensione pubblica della vita sociale (questo può significare «il controllo diretto dei lavoratori su tutti i momenti della loro attività») non possa avere spazio nella società capitalistica e non possa avvenire che attraverso la fondazione di legami sociali rivoluzionati, e che proprio per questo tale dimensione costituisca il principale fattore di ricomposizione dell'umanità degli uomini. La posizione di Debord, come anche quella di Marx un secolo prima, mentre assume la liberazione dei vissuti come accesso alla comprensione della società come totalità da parte di tutti i propri membri, considera in termini di totalità anche i concetti di coscienza e individuo, presupponendo una loro piena corrispondenza con la totalità dei processi sociali rivoluzionati. In tal modo le differenze individuali sarebbero subordinate alla condivisione di una comune concezione del mondo, assunta come reale. Rispetto alle trasformazioni sociali che hanno caratterizzato l'ultimo quarto di secolo, il concetto di totalità come condizione per poter pensare i rapporti sociali si è rivelato troppo semplice e fondamentalmente inadeguato alla complessità delle dinamiche di differenziazione sociale.

⁹ Debord, *La società...*, cit., § 53.

Certo è che tra i meriti di questa concezione coscienziale del mutamento rivoluzionario c'è anche quello del rifiuto dell'ipotesi di un soggetto ontologico che verrebbe pervertito da un ordine sociale deviato. Non si deve infatti dimenticare che Debord ha una concezione storico-sociale del soggetto: «il soggetto non può che emergere dalla società, cioè dalla lotta che è in essa»¹⁰. Jappe ha sottolineato la sintonia di questo pensiero con Marx, in particolare con l'idea che la storia umana sia la trasformazione della natura umana.

Quello che costituisce un dato particolarmente significativo per il dibattito sulla critica sociale di ispirazione marxista, è l'integrazione tra spettacolo e vita sociale. Nei *Commentari sulla società dello spettacolo* Debord introduce il concetto di *spettacolare integrato* che, superando la distinzione formulata nella *Società dello spettacolo* tra *spettacolare diffuso* e *spettacolare concentrato*, caratterizza la forma contemporanea della vita sociale. Lo spettacolare integrato è tale sia perché integra lo spettacolare diffuso (società di massa dei regimi democratici) con lo spettacolare concentrato (società di massa dei regimi totalitari), sia perché porta a compimento l'integrazione dello spettacolo con la realtà di cui parla: in altre parole i rapporti sociali sono sempre più mediati e costruiti dallo spettacolo. «Perché in definitiva il senso dello spettacolare integrato è che si è integrato nella realtà stessa man mano che ne parlava; e che la ricostruiva come ne parlava. Così adesso questa realtà non gli sta più di fronte come qualcosa di estraneo (...) lo spettacolo si è mischiato a ogni realtà, irradiandola. Come era anche facilmente prevedibile (...) il divenir-mondo della falsificazione era anche un divenir-falsificazione del mondo»¹¹. Certamente, in questa prospettiva sono fuorvianti le considerazioni di alcuni circa le capacità «profetiche» di Debord e le sue intuizioni sulla logica di funzionamento dello spettacolo, inteso come sistema dei media. Come è stato osservato, ciò che è oggetto della critica di Debord non è l'immagine in quanto tale, «ma la forma-immagine in quanto sviluppo della forma-valore»¹². Il denaro è nella società capitalistica l'equivalente astratto di tutte le merci, e, in quanto generalizzabile al massimo grado di astrazione, è socialmente legittimato come criterio di valutazione di ogni elemento reale in termini di scambio. Allo stesso modo, osserva Debord, «lo spettacolo è l'altra faccia del denaro», nello spettacolo «la totalità del mondo mercantile appare in blocco, come equivalenza generale di ciò che l'insieme

¹⁰ Debord, *La società...*, cit., § 52.

¹¹ Debord, *Commentari sulla società dello spettacolo*, in Idem, *La società dello spettacolo*, Baldini Castoldi Dalai editore, Milano 2004, § IV.

¹² Jappe, *Guy Debord*, cit., p. 165.

della società può essere e fare. Lo spettacolo è il denaro che si *guarda soltanto* perché in esso la totalità dell'uso si è già barattata con la totalità della rappresentazione astratta»¹³. In altre parole lo spettacolo non consiste soltanto nell'immagine, ma nell'essere la forma di autocomprensione della società secondo la logica della forma-valore. In questo senso lo spettacolo è l'orizzonte di possibilità della società e in quanto tale realizza nello spettatore le condizioni di passività, atomizzazione e decontestualizzazione che gli consentono la propria riproduzione.

La rappresentazione rivela una propria logica che la rende autonoma dai referenti empirici di cui pure appare parlare. Quando qualunque dato reale per esistere socialmente deve poter essere rappresentato ed esiste *in quanto è rappresentazione*, il significato sociale di tale dato non concerne tanto la sua realtà empirica ma soprattutto la sua realtà rappresentativa (o spettacolare). È la realtà empirica che deve aderire alla propria forma spettacolare se vuole essere socialmente significativa. Ciò non significa che, per quanto largamente fondato sulle «menzogne», lo spettacolo costituisca una «manipolazione» in senso stretto, cioè una falsificazione di dati reali empiricamente esistenti fatta ad arte da un oscuro «centro decisore» a proprio vantaggio. Certamente nello spettacolo il vero diviene un momento del falso, cioè la realtà dominante non è quella empirica, cui pure la rappresentazione deve essere «ispirata», ma è quella – falsa appunto – della rappresentazione. Ma che cosa intende Debord quando sostiene che lo spettacolo falsifica la vera vita sociale? Su questa importante questione ci sono alcune differenze tra la *Società dello spettacolo* e i *Commentari*. Nella *Società dello spettacolo* la vita reale è quella che resta fuori dallo spettacolo e a partire dalla quale è possibile sviluppare la critica sociale. Nei *Commentari*, invece, Debord sostiene che lo spettacolo ha inglobato ogni aspetto della vita sociale e dunque non è più solo una falsa rappresentazione della realtà, ma è *una falsificazione della realtà stessa*, cioè lo spettacolo diviene – nel concetto di spettacolare integrato – esso stesso condizione della produzione della realtà attraverso i rapporti sociali. Dunque la falsità non consiste nella negazione di una realtà preesistente, ma nella produzione di una realtà artificiale. Lo sviluppo di attività sociali differenziate dallo sviluppo organico dei bisogni sociali – cioè orientate secondo logiche autoreferenziali improntate all'accumulazione – produce un *artificiale illimitato* (nell'accumulo di merci, saperi, identità e possibilità mercificate ecc.) che rompe lo sviluppo organico: «la merce abbondante sta a dire la

¹³ Debord, *La società...*, cit., § 49.

rottura assoluta di uno sviluppo organico dei bisogni sociali. La sua accumulazione meccanica libera un *artificiale illimitato* di fronte al quale il desiderio vivente resta disarmato. La potenza cumulativa di un artificiale indipendente determina ovunque *la falsificazione della vita sociale*¹⁴.

Per Debord, dunque, mentre il soggetto ontologicamente autentico non esiste, la realtà prodotta attraverso la forma-merce è però ontologicamente falsa. Nella sua prospettiva non è contraddittorio sostenere che esiste l'ontologicamente falso senza che sia già dato l'ontologicamente autentico. Questa apparente contraddizione può essere meglio compresa quando si consideri che l'antitesi debordiana tra «desiderio vivente» e «artificiale illimitato» costituisce uno snodo fondamentale della teoria critica elaborata prima nella *Società dello spettacolo* e poi nei *Commentari*. Questa coppia concettuale è derivata dalla contrapposizione radicale tra «vita reale», concetto mai definito da Debord ma molto spesso evocato nei suoi scritti, soprattutto nei *Commentari*, e il concetto di alienazione delle relazioni sociali, marxianamente intesa come *falsificazione della vita sociale*. Si tratta di una opposizione la cui interpretazione costituisce un elemento centrale – oltre che dell'analisi di Debord – anche delle differenti letture che la letteratura ha dato della teoria critica presente nei suoi lavori¹⁵.

Il concetto di artificiale illimitato rinvia direttamente all'ambito della produzione capitalistica come luogo dell'alienazione. Nel passaggio dal paradigma hegeliano a quello dell'economia politica, Marx conserva l'idea che il lavoro non costituisce soltanto un processo di creazione sociale di valore, ma anche una dinamica di manifestazione delle forze appartenenti alla natura umana. È sulla base di questa duplice definizione che la descrizione della formazione economica capitalistica coglie anche il particolare rapporto di autoreificazione umana. Nel paradigma dell'economia politica degli scritti maturi l'alienazione è sempre più interpretata da Marx come esito della relazione tra l'autonomizzazione del capitale e le forme di organizzazione del lavoro sociale, così che la lotta sociale dei lavoratori consiste sostanzialmente nell'individuare e realizzare le finalità che risultano dagli interessi «oggettivi» del proletariato attraverso una lotta per

¹⁴ Debord, *La società...*, cit., § 68.

¹⁵ Si veda almeno, oltre al citato lavoro di Jappe, anche S. Plant, *The Most Radical Gesture. The Situationist International in a Postmodern Age*, Routledge, London and New York 1992; V. Kaufman, *Guy Debord, la révolution au service de la poésie*, Fayard, Paris 2001; «Pourquoi Debord?» in *Conjonctures* n. 38 Printemps-Été 2004 (numero monografico), limitatamente ad alcune osservazioni sul rapporto con la Scuola di Francoforte si veda anche R. Galante, *La società della rappresentazione secondo Debord*, Tracce, Pescara 2001.

l'autoaffermazione economica. C'è però un'altra dimensione del lavoro che Marx aveva colto negli scritti giovanili e che poi ha lasciato cadere per privilegiare la prospettiva economico-politica: «è l'idea, ricavata da Feuerbach, secondo cui il lavoro non estraniato deve poter essere interpretato anche come una sorta di amorevole affermazione della precarietà di tutti gli altri soggetti appartenenti alla specie»¹⁶. In alcuni scritti giovanili, in particolare nei manoscritti parigini e nel frammento sull'economia politica di James Mill, Marx ha messo in evidenza un doppio significato del concetto di «autorealizzazione nel lavoro» che è stato ripreso ed evidenziato da Honneth. «Il soggetto umano (...) nel corso della produzione non solo realizza se stesso oggettivando progressivamente le proprie capacità, ma nello stesso tempo compie un riconoscimento affettivo di tutti i suoi partner nell'interazione poiché li prefigura come soggetti che, al pari di lui, hanno dei bisogni. Ma una volta che questa attività unitaria è distrutta dal rapporto di produzione capitalistico, ogni lotta per l'autorealizzazione nel lavoro dev'essere intesa anche come un contributo al ristabilimento di relazioni di reciproco riconoscimento»¹⁷. Negli scritti ancora legati al paradigma hegeliano – che maggiormente hanno influenzato Debord –, la lotta di classe, più che un fattore strategico dell'autoaffermazione economica, è intesa come un conflitto nel quale è in gioco la liberazione del vissuto umano implicato nel lavoro. Secondo questa concezione l'alienazione generata nel piano del tessuto relazionale si manifesta nel lavoro sociale che costituisce il *medium* del riconoscimento della concreta umanità dell'altro e della sua precarietà.

La dicotomia debordiana tra desiderio vivente e artificiale illimitato rinvia a questo duplice piano dell'alienazione: ciò che è ontologicamente falso, negando il «desiderio vivente», nega le possibilità di riconoscimento della concreta umanità dell'altro nelle relazioni sociali. Nel mondo dell'artificiale illimitato l'altro non è dato in quanto altro concreto, bensì in quanto rappresentazione, in quanto immagine stereotipata e mercificata della sua concreta umanità: è in questo senso che la verità dell'umanità dell'altro è solo un momento della più generale falsità della sua rappresentazione mercificata. Il concetto debordiano di «desiderio vivente» individua dunque in termini antropologici un piano che è strettamente connesso con la tematica più classica dell'alienazione nel lavoro, ma che ne è distinto e permette, in tal modo, di fondare una prospettiva critica separata da quelle – tipiche della tradizione del movimento operaio – orientate

¹⁶ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, il Saggiatore, Milano 2002, p. 175.

¹⁷ *Ibidem*, p. 173.

alla «liberazione del lavoro» e all'autoaffermazione economica attraverso le lotte sociali di carattere distributivo. Questa distinzione di piani emerge soprattutto attraverso il rifiuto dell'etica del lavoro e la sua critica attraverso il desiderio, molte volte dichiarati dall'Internazionale Situazionista; mentre il piano dell'ontologicamente autentico, della «vita reale» rivendicata dal e nel «desiderio vivente» resta indeterminato, sia dal punto di vista della teoria che da quello della prassi critica. E tuttavia, a ben vedere, ciò che permette a Debord di individuare e privilegiare nella propria critica il piano antropologico su quello lavoristico, anticipando così i temi del Sessantotto, è anche ciò che trattiene la critica dall'esplicitare in sede teorica le condizioni di realizzazione del «vissuto liberato»: l'origine artistica e il carattere espressivo della critica promossa dall'Internazionale Situazionista.

Come è noto un tratto specifico del movimento situazionista è l'affermazione della trasversalità di ogni azione. Il rifiuto dell'etica del lavoro si fonda sull'idea che debbano essere violate tutte le distinzioni che caratterizzano la differenziazione dei processi sociali e delle singole sfere di azione, particolarmente evidenti nell'autonomizzazione della forma-valore e nella corrispondente autonomizzazione della forma-immagine dello spettacolo. Per i situazionisti la tecnica estetico-espressiva del *detournement* è impiegata con una valenza non solo artistica, ma soprattutto di critica sociale. Lo scardinamento che è possibile compiere con la pratica del *detournement* viene applicato anche all'arte stessa. A differenza dei surrealisti, che ritenevano di poter realizzare la rivoluzione attraverso l'affermazione dell'arte, i situazionisti applicano all'arte le medesime condizioni di critica e di rifiuto trasversale delle distinzioni sociali. L'arte dunque è assunta come la prospettiva che meglio offre la possibilità di una critica ancorata alla rivendicazione della totalità della vita. Debord ha apertamente affermato che tale totalità della vita, come fondamento della critica sociale è rinvenibile soprattutto nella vita quotidiana, che è per questo assunta come la misura di tutte le cose: «dobbiamo ancora collocare la vita quotidiana al centro di ogni cosa. Ogni progetto inizia da essa ed ogni realizzazione ritorna ad essa per acquisire il suo effettivo significato. La vita quotidiana è la misura di tutte le cose: dell'appagamento o piuttosto del non appagamento delle relazioni umane, dell'impiego del tempo vissuto, della sperimentazione artistica, della politica rivoluzionaria»¹⁸. In questa prospettiva è il concetto di vita quotidiana a costituire il contrappeso dell'ontologicamente falso, prodotto da e nello spettacolo. In particolare della vita quotidiana è la concretezza – il suo essere

¹⁸ G. Debord, «Perspectives de modifications conscientes dans la vie quotidienne» in *Internationale Situationniste*, n. 6, 1961.

indefinibile indipendentemente dai contesti concreti e dalle contingenze nelle quali si sviluppa – a essere assunta da Debord come il fondamento della sua prospettiva di critica dell'artificiale illimitato dello spettacolo. Mentre lo spettacolo è decontestualizzazione, selezione e astrazione di elementi concreti, accentuazione del punto di vista affermato come falsa oggettività, e dunque in ultima istanza deresponsabilizzazione e asservimento; la vita quotidiana è concretamente costituita da una molteplicità di dimensioni e di significati inestricabili, è situata in contesti culturali e sociali storicamente determinati, è strutturalmente circolare, in quanto presupposto e conseguenza dell'azione degli attori concreti. Inoltre, l'accentuazione di Debord sull'importanza della coscienza e dell'elaborazione consapevole del desiderio sembra assegnare alla responsabilità individuale un ruolo importante nella prassi della critica.

Debord è dunque in sintonia con le istanze di liberazione del vissuto rintracciabili nel paradigma ancora hegeliano degli scritti giovanili di Marx. La forma artistica con la quale ha elaborato la propria critica sociale gli ha permesso di eludere il confronto con il marxismo tradizionale del movimento operaio, ancora saldamente ancorato negli anni Cinquanta-Sessanta del xx secolo al paradigma economico-politico dell'opera marxiana. In tal modo Debord con largo anticipo anche rispetto ai movimenti di contestazione riesce a porre come categorie della critica sociale la concreta indistinzione della vita quotidiana in generale e, con essa, l'istanza della concreta umanità dell'altro. Tale dimensione resta nell'opera debordiana non definita o comunque, pur evocata continuamente, non viene elaborata in misura corrispondente all'analisi della logica generale dello spettacolo, tuttavia è proprio questo il nucleo teorico che pone Debord in sintonia con la critica sociale che si è sviluppata sulle ceneri dei movimenti di contestazione del Sessantotto.

2. Il postmoderno come proprietà dello spettacolare integrato e la vita quotidiana come critica sociale

Dei *Commentari alla Società dello spettacolo* si è spesso osservato che nella presa d'atto della pervasività dello spettacolo in ogni aspetto della vita sociale e individuale è manifestata un'accentuazione pessimistica circa le possibilità di cambiamento. L'evoluzione della società capitalistica negli anni Ottanta-Novanta avrebbe portato a compimento la colonizzazione del mondo della vita da parte delle logiche di profitto e di spettacolo, rendendo estremamente difficile ogni forma di critica sociale «esterna» al sistema. In

questa linea va uno dei contributi più significativi dei *Commentari*: la critica della forma della narrazione.

Nello spettacolare integrato il dominio dell'immagine diviene il fattore di strutturazione dell'esperienza sociale. Debord sottolinea come l'orientamento al presente, il primato dell'emozione nelle relazioni sociali, il disinteresse per il passato e per la comprensione dei presupposti storico-sociali degli eventi e la legittimazione della contraddizione nelle narrazioni degli eventi siano tutti aspetti del più generale declino dell'uso della logica e della sua sostituzione con lo spettacolo nella relazione degli individui con la realtà. Non solo la realtà rappresentata nell'immagine è falsa in quanto è parziale e selettiva rispetto agli eventi reali, ma il flusso delle immagini e il loro ritmo incalzante sono costruiti per accentuare l'aspetto emotivo a scapito della riflessione e comprensione da parte di chi guarda: «in questa esperienza concreta della sottomissione permanente sta la radice psicologica dell'adesione così generale a ciò che è presente; adesione che arriva a riconoscergli *ipso facto* un valore sufficiente»¹⁹. A ciò si deve aggiungere la marcata decontestualizzazione che caratterizza la narrazione della realtà nello spettacolare integrato: il discorso spettacolare «isola sempre da ciò che mostra la cornice, il passato, le intenzioni, le conseguenze (...) Dato che nessuno può più contraddirlo, lo spettacolo ha il diritto di contraddirsi da sé, di rettificare il suo passato»²⁰. Ciò che viene narrato può essere subito dopo sostituito con una narrazione diversa dello stesso evento: la contraddizione penetra nella forma narrativa e, paradossalmente, ne diviene la struttura. L'incessante trasformazione delle versioni della narrazione produce uno spettatore che è per definizione ignorante, in quanto incessantemente in ritardo rispetto all'ultima versione elargita dallo spettacolo. Da ciò le istituzioni spettacolari ricavano un incremento della propria autorità nella descrizione della realtà.

Per quanto Debord non vi faccia mai cenno le sue riflessioni sulla forma narrativa dello spettacolo appaiono in relazione con la tesi formulata da Lyotard sulla fine delle metanarrazioni come dato peculiare della descrizione della realtà nella società postmoderna. In *La condizione postmoderna*, Lyotard aveva messo in luce come alla fine delle metanarrazioni corrispondesse, tra l'altro, proprio l'accentuazione del presente e la legittimazione delle combinazioni di elementi non coerenti tra di loro, facendo emergere una nuova attenzione per le forme della soggettività e dell'individualizzazione.

¹⁹ Debord, *Commentari...*, cit., § X.

²⁰ *Ibidem*, § X.

Debord, invece, interpreta la fine delle metanarrazioni come declino della capacità di contestualizzare e collegare i diversi elementi secondo gradi di coerenza, in breve come declino della legittimazione sociale della logica. Secondo Debord conseguenza di questo declino sarebbe un fenomeno opposto all'individualizzazione: una crescente impossibilità per gli individui di formulare critiche esterne al sistema. Anche l'individuo critico, infatti, «impovertito e segnato nel profondo da questo pensiero spettacolare (...) seguirà essenzialmente il linguaggio dello spettacolo, perché è l'unico a essergli familiare (...) Magari vorrà mostrarsi nemico della sua retorica; ma userà la sua sintassi»²¹.

A ben vedere Debord rovescia la tesi del postmoderno, indicando come proprietà dello spettacolo integrato quegli aspetti che la letteratura sul postmoderno ha indicato come proprietà degli individui e dei gruppi sociali. Tale rovesciamento lo conduce a considerare come effetti del discorso spettacolare – e dunque come falsificazione mercificante – anche i processi di individualizzazione, di pluralizzazione e liquefazione delle identità, di segmentazione del sapere, di elaborazione nella sfera pubblica delle tematiche pertinenti la soggettività, la dimensione biografica e quella del senso, in breve molte delle caratteristiche dell'orizzonte culturale e sociale dell'attuale fase della modernità. La critica dello spettacolo diviene in tal modo la lente attraverso la quale Debord riflette sulla realtà. Il senso di frustrazione per l'impossibilità di ogni critica che non sia a sua volta spettacolare, che pervade i *Commentari alla società dello spettacolo*, è la conseguenza diretta dell'identificazione della prospettiva critica con l'oggetto stesso della critica. È perché, come ha bene mostrato Jappe, il paradigma della critica sviluppata nella *Società dello spettacolo* è quello del marxismo hegeliano e della sua successiva elaborazione fatta da Luckács che Debord ammette la possibilità di una trasformazione radicale della società e di una affermazione di relazioni sociali non reificate. Non a caso, tanto la categoria di spettacolo diffuso, quanto quella di spettacolo concentrato ammettono spazi di *vita reale*, in altre parole di forme di vita quotidiana che sfuggono alla spettacolarizzazione e sulla concettualizzazione delle quali può essere fondata la prospettiva critica. Nei *Commentari*, invece, Debord – pur continuando a sostenere un'antitesi radicale tra *desiderio vivente* e *artificiale illimitato* – considera la centralità sociale acquisita dalla vita quotidiana esclusivamente come colonizzazione di questa da parte dello spettacolo integrato. Come una *gabbia d'acciaio* dalla quale non si può più uscire, lo spettacolo diviene

²¹ *Ibidem*, § XI.

l'unico referente empirico della critica e finisce per essere assunto da Debord come l'unica realtà possibile, per quanto ontologicamente falsa. Ma è proprio in questa *impasse* tra descrizione e critica della realtà sociale che Debord e i situazionisti condividono con i postmodernisti un nodo teorico fondamentale presente anche in altre con alcune correnti della filosofia novecentesca europea²²: come è pensabile una teoria critica della società quando la società stessa sembra rendere impossibili tanto le condizioni della teoria quanto quelle della critica?

All'interno dell'orizzonte debordiano è tuttavia riconoscibile un filo rosso che per quanto progressivamente più attenuato, rivendica la concretezza della vita reale contro l'artificiosità dello spettacolo. Anche nei *Commentari* la presa di distanza necessaria per la critica allo spettacolare continua a fondarsi sull'idea di una *vita concreta*, che viene indicata per lo più nel passato. Molti sono infatti i passi nei quali Debord compara le forme di spettacolarizzazione della vita con quanto accadeva nella società pre-spettacolare²³. Nella concretezza rivendicata contro lo spettacolare è percepibile un'istanza etica che richiede che sia la vita quotidiana a divenire il luogo della critica e prassi critica essa stessa. Questa tesi pone Debord in sintonia con alcune delle affermazioni che Henri Lefebvre ha fatto alla fine degli anni Cinquanta nel secondo volume della sua *Critica della vita quotidiana*²⁴. Mentre Lefebvre ha sostanzialmente interpretato la vita quotidiana, per quanto «colonizzata», in termini di totalità da contrapporre antitetivamente alla totalità della mercificazione delle relazioni sociali, Debord, che condivide questa impostazione soprattutto nella *Società dello spettacolo*, ha però sottolineato la necessità di procedere a elaborazioni di forme critiche di vita quotidiana: indicando nell'arte il codice simbolico che meglio permetterebbe l'espressione concreta della totalità della vita quotidiana.

²² F. D'Agostini, *Breve storia della filosofia nel Novecento. L'anomalia paradigmatica*, Einaudi, Torino 1999, pp. 234-236.

²³ Alcuni esempi: «tutte le antiche possibilità di indipendenza sono state pressappoco azzerate dalle condizioni di organizzazione della società attuale» (VII); «Prima era normale che ci fossero esperti di arte etrusca, ed erano sempre competenti, perché l'arte etrusca non è sul mercato» (VII); «L'immagine costruita e scelta da *qualcun altro* è diventata il rapporto principale dell'individuo col mondo, che egli prima guardava da sé da ogni luogo in cui poteva andare» (X); «Il fatto nuovo è che l'economia abbia cominciato a fare apertamente guerra agli umani (...). È stato allora che il pensiero scientifico ha scelto, contro gran parte del proprio passato antischiavista, di servire il dominio spettacolare. Prima di arrivare a questo punto la scienza godeva di una relativa autonomia. Perciò sapeva pensare il suo briciolo di realtà» (XIV).

²⁴ H. Lefebvre, *Critica della vita quotidiana*, Dedalo, Bari 1977, 2 voll.

Ancora nei *Commentari* l'accento sulle «esperienze autentiche»²⁵ possibili nella «vita concreta» rivela nella critica debordiana un'istanza etica orientata a relazioni sociali aperte alla concretezza dell'altro, che appare in forte sintonia con quanto Honneth ha nitidamente colto nella definizione della lotta sociale. È noto che Honneth considera la lotta sociale come processo pratico nel quale le esperienze individuali di misconoscimento, interpretate collettivamente, fondano critica e azione dell'aspirazione collettiva a relazioni di riconoscimento allargate²⁶. In altri termini, una possibile lettura dell'attualità di Debord può consistere proprio nella considerazione che la lotta contro lo spettacolo ha la medesima radice delle lotte per il riconoscimento. Il concetto di «esperienze autentiche» può infatti ragionevolmente rinviare a relazioni sociali attraverso le quali «i soggetti umani possono assumere una disposizione positiva verso se stessi (...) solo grazie all'acquisizione cumulativa della fiducia in sé, del rispetto di sé e della stima di sé (...) [così da riuscire] a identificarsi illimitatamente come un essere tanto autonomo quanto individuato»²⁷.

In anni recenti la vita quotidiana ha assunto un ruolo centrale nella elaborazione di nuove forme di azione critica. Questo cambiamento è legato a un più generale processo di mutamento sociale che ha investito direttamente la forma della differenziazione sociale, mettendo in crisi, in parte, le distinzioni e l'autonomia delle diverse sfere di azione sociale. Per delineare almeno alcune di queste forme conviene però procedere ripercorrendo alcuni passaggi della teoria debordiana in una direzione non più antropologica, bensì che tenga conto della relazione tra rappresentazione spettacolare, critica e trasformazioni sistemiche.

3. Astrazione e concretezza nella critica sociale della modernità classica

Dal punto di vista della struttura della teoria le tesi debordiane sono significative anche perché mettono a tema in forma critica la relazione tra autonomizzazione delle sfere sociali, di cui, oltre all'economia capitalistica, lo spettacolo stesso è un esempio, e processi di autodescrizione della società, di cui lo spettacolo integrato costituisce la forma di falsificazione più

²⁵ Debord, *Commentari...*, cit., § XII.

²⁶ Honneth, *Lotta per...*, cit., p. 191.

²⁷ *Ibidem*, p. 198.

compiuta. Nelle sue analisi Debord fa riferimento a un modello di società differenziata su base funzionale che tipicamente è il vertice della struttura sociale della modernità classica. In questo tipo di società – sviluppatosi in Occidente tra gli anni Quaranta e Settanta del xx secolo – l'autonomizzazione delle diverse sfere di azione sociale fa sì che gli individui concreti non possano essere distribuiti tra i singoli sistemi di funzioni: ogni individuo deve poter partecipare a tutti i sistemi di funzioni. Nella società premoderna le forme di inclusione sociale erano state sviluppate facendo riferimento agli individui concreti i quali erano socialmente integrati in quanto membri di famiglie, corporazioni di mestieri, corpi sociali e ceti; secondo questa struttura non è possibile per un individuo appartenere nello stesso tempo a posizioni sociali diverse (a più ceti o a più corporazioni, ad esempio). Con lo sviluppo di sistemi di funzioni autoreferenziali queste forme di inclusione devono essere abbandonate, perché a integrare la società non è più la logica della distribuzione degli individui, ma la logica della distribuzione delle funzioni tra i diversi sistemi di azione sociale, alla cui implementazione possono concorrere tutti gli individui. L'integrazione sociale avviene ora su base funzionale e l'individuo concreto con le sue relazioni storicamente situate non può più essere il referente empirico dei processi di inclusione sociale, perché non è possibile smembrare le persone in sistemi di funzioni²⁸. È questo processo di astrazione dall'individuo empirico considerato nella sua concreta totalità di rapporti che Marx ha chiamato «alienazione e asservimento dell'individuo». «Alienazione» dalla concretezza delle relazioni sociali nel considerare l'individuo, in linea di principio, come svincolato da ogni appartenenza. «Asservimento» ai principi di inclusione propri di ciascun sistema funzionalmente differenziato, che divengono l'unico criterio di integrazione sociale²⁹. In altri termini, a fronte della nuova possibilità di collocarsi in tutti i sistemi, l'individuo viene definito in linea di principio come privo di un «luogo» proprio. Ne segue il rovesciamento del concetto stesso di individuo: da concreto componente di un gruppo³⁰ a presupposto astratto dell'uguaglianza di tutti gli uomini indipendentemente dal loro rapporto con le cerchie sociali (diritti umani).

²⁸ Cfr. N. Luhmann - R. De Giorgi, *Teoria della società*, Franco Angeli, Milano 1992, pp. 376 sgg.

²⁹ Ad esempio, il criterio di inclusione nel sistema economico afferma l'uguaglianza di principio delle *possibilità* di possesso del denaro e di pagamento con denaro, il criterio di inclusione nel sistema politico afferma l'uguaglianza di principio di avere accesso alle *possibilità* offerte dalle garanzie del diritto, il criterio di inclusione nel sistema del sapere scientifico afferma l'uguaglianza di principio nell'aver accesso alle *possibilità* di conoscenza offerte dal sapere razionale e così via.

³⁰ Nel senso impiegato ancora oggi dalla botanica e dalla zoologia.

Con una dinamica simile anche le forme di autocomprensione della società procedono verso una sempre maggiore astrazione. Nelle strutture sociali della modernità classica, infatti, la descrizione della società non può avere come referente l'esperienza concreta degli individui empirici. A un incremento di complessità della società corrisponderà un'autodescrizione più astratta della società medesima e un maggior grado di differenziazione interna della rappresentazione, tale da includere in essa anche le forme di opposizione a essa, come sottolineato da Debord. Queste trasformazioni conducono a una conseguente rielaborazione in chiave astratta e differenziata delle idee di libertà e di uguaglianza: in entrambi i casi diviene possibile distinguere tra libertà e mancanza di libertà e tra uguaglianza e disuguaglianza solo in relazione agli specifici contesti funzionali e rispetto a questi intervenire. La possibilità di realizzare integralmente la libertà e l'uguaglianza viene in tal modo spostata nel futuro, come un possibile orizzonte di ricomposizione della concretezza. Dal punto di vista politico la tematizzazione politica della vita quotidiana costituisce una delle possibili elaborazioni critiche di questo processo di astrazione. È tipicamente con l'affermarsi della modernità che la concretezza delle relazioni sociali e dell'individuo entra nell'elaborazione critica delle descrizioni della società. Le condizioni di questa elaborazione possono essere ricercate proprio in quel processo di astrazione sopra accennato, rispetto al quale l'indistinzione della vita quotidiana è criticamente interpretata con i caratteri della totalità: «la società moderna – ha scritto Debord – si comprende attraverso frammenti specializzati, quasi non comunicabili; così la vita quotidiana, nella quale ogni questione ha buone probabilità di essere posta in modo unitario, è ovviamente il dominio dell'ignoranza»³¹.

L'indistinzione della vita quotidiana viene in qualche modo concettualizzata politicamente come totalità già dal Marx del paradigma hegeliano, ma è con il successivo incremento della differenziazione sociale che, parallelamente all'astrazione dell'individuo e delle relazioni sociali, si rende più acuto il sentimento di perdita della concretezza. Similmente alle istanze morali di riconoscimento implicite nelle lotte sociali messe in evidenza da Honneth, il sentimento di perdita della concretezza costituisce un importante fattore di mobilitazione politica proprio a partire dagli anni Cinquanta, quando cioè il modello fordista entra nella fase della sua massima diffusione anche in Europa. È significativo che Debord in una prima fase indichi nella

³¹ G. Debord, «Perspectives de modifications conscientes dans la vie quotidienne» in *Internationale Situationniste*, n. 6, 1961.

vita quotidiana il luogo proprio della concretezza alla luce della relazione tra vita quotidiana e forme di vita residuali ai processi di differenziazione sociale e successivamente, nei *Commentari*, rilevi come la spettacolarizzazione abbia inglobato anche questo ultimo spazio. In effetti la prospettiva critica situazionista, nel fondarsi sull'affermazione della concretezza come totalità, non è tanto interessata a indicare forme collettive di vita quotidiana, proprie di una determinata fase storica, è invece soprattutto orientata a elaborare il sentimento di perdita della concretezza in azioni estetico-critiche.

Ora, poiché la società capitalistica si trasforma secondo una logica di incessante differenziazione, tale critica trova continuamente conferma nella dinamica dei processi sociali, ma, nello stesso tempo, l'efficacia interpretativa della critica rinvia a un futuro sempre più indeterminato l'efficacia empirica della critica stessa. Questa circolarità della critica, cui sottostà anche la prospettiva debordiana, è direttamente connessa con l'assenza di un centro a partire dal quale sia possibile comprendere la società in termini unitari³². In altre parole, l'autonomizzazione delle sfere sociali ha come conseguenza la fine delle possibilità di una integrazione cognitiva, culturale e sociale intorno a una rappresentazione condivisa della società: «perché – come ha scritto Debord – il senso è andato perduto insieme al centro conoscibile»³³.

Ogni autodescrizione della società risulta dunque inevitabilmente incompleta e parziale. Le forme comunicative che si sviluppano nella società differenziata al fine di produrre descrizioni della società stessa tendono sempre più a concentrare la propria attenzione sulle differenze strutturali tra le diverse sfere e sulle potenzialità che si aprono e si chiudono ad opera delle loro trasformazioni. L'assenza di un nucleo rappresentativo e integrativo condiviso genera, com'è evidente, una infinita pluralità di possibili prospettive e punti di vista, anche critici.

Debord ha messo in luce come in relazione a questa perdita si sviluppi un tratto peculiare della società moderna: l'incertezza permanente come effetto della pervasività del segreto³⁴. Il segreto è solo in parte manipolazione consapevolmente attuata da un'élite ristretta al fine di conservare il proprio potere o di incrementare il profitto, come nella pubblicità che occulta le

³² Come è noto il concetto di *perdita del centro* è stato sviluppato nella teoria estetica (cfr. H. Sedlmayr, *La perdita del centro*, Borla, Torino 1967; ed. or. 1958), ma successivamente diviene un concetto essenziale per comprendere sociologicamente la transizione alla società moderna (cfr. Luhmann - De Giorgi, *Teoria ...*, cit.).

³³ Debord, *Commentari...*, cit., § XXX.

³⁴ «Il segreto generalizzato sta dietro lo spettacolo (...) come la sua operazione più importante», Debord, *Commentari...*, cit., § V.

condizioni reali della produzione delle merci. Certamente è anche questo, ma il carattere specifico dello spettacolo consiste nel segreto come impossibilità generalizzata di osservare la realtà sociale secondo una prospettiva che potremmo definire «autorale». Tale prospettiva è inaccessibile anche a chi fa parte dell'élite e «complotta a favore dell'ordine costituito»: «in una stessa rete (...) coloro che costituiscono solo una parte della rete sono costretti ad ignorare tutte le ipotesi e le conclusioni delle altre parti, e soprattutto il loro nucleo dirigente. (...) Così nessuno può dire che non viene ingannato o manipolato, ma solo in rare occasioni il manipolatore stesso è in grado di sapere se ha vinto»³⁵.

Sembra interessante osservare che la circolarità dello spettacolo può essere meglio compresa facendo riferimento a un teorico la cui prospettiva è spesso ritenuta agli antipodi delle posizioni debordiane: Niklas Luhmann. Questi ha sottolineato come nella società funzionalmente differenziata le rappresentazioni condivise della società avvengono prevalentemente attraverso due codici (nel loro uso politico assimilabili entrambi allo «spettacolo» debordiano): il primo è un codice rappresentativo che non è vincolato all'immagine: si tratta delle rappresentazioni statistiche delle trasformazioni sociali. Da strumento tecnico dell'analisi scientifica la statistica diviene una modalità di rappresentazione della società quando l'incremento della complessità funzionale rende sempre meno significativa la dimensione concreta dei fenomeni sociali, ma resta la necessità di fare riferimento alla realtà in termini che si reputino oggettivi. Avviene così che, particolarmente in ambito politico, si ricorra alla legittimazione della conoscenza scientifica – tradizionalmente assunta come «vera» – per conferire lo status di realtà condivisibile a questo tipo di descrizioni. Ma, come è noto, le rappresentazioni statistiche non sono mai oggettive descrizioni della realtà. Infatti, per quanto ancorate a referenti empirici, le elaborazioni statistiche costituiscono una misurazione quantitativa di processi che sono comunque colti attraverso una selezione di criteri e un'astrazione dalle dinamiche concrete. Esattamente come accade nel linguaggio, ciò rende possibile la produzione di qualsiasi rappresentazione si desideri della realtà, sia essa più o meno «vera».

Il secondo codice è, tipicamente, quello dei media. A questo proposito Luhmann ha osservato che le autodescrizioni mediatiche della società si sviluppano oscillando tra la riduzione dei processi sociali alla singolarità di *eventi* decontestualizzati da un lato; e la rappresentazione della realtà sociale in termini di *conflitti*, dall'altro lato. Ne deriva una forma narrativa struttu-

³⁵ Debord, *Commentari...*, cit., § XXX.

rata in modo circolare che passa dall'evento al conflitto e da questo a un evento di temporanea ricomposizione. Così rinchiusa all'interno della propria circolarità della rappresentazione la società – ha osservato Luhmann – «produce in se stessa la schizofrenia del duplice desiderio: poter prendere parte alle trasformazioni ed essere al riparo dalle loro conseguenze. Per questa schizofrenia essa crea la posizione dello spettatore non-partecipe-che-partecipa. Le informazioni vengono diffuse in grande quantità e vengono rinnovate giorno per giorno. Si produce così un'immensa ridondanza che rende inutile la ricerca di ciò che gli individui singoli realmente sanno e pensano. Si può ammettere di essere informati: ma non si può fare nient'altro che questo»³⁶.

4. *Vita quotidiana e critica sociale nella modernità riflessiva*

La società oggetto della teoria critica debordiana è specificamente la società della fase fordista dello sviluppo capitalistico. Le convergenze tra la prospettiva di Debord e quella della teoria luhmaniana sono significative almeno in quanto evidenziano secondo chiavi interpretative distanti il punto di arrivo di una molteplicità di processi di mutamento sociale. Entrambi gli approcci, inoltre, condividono anche una singolare condizione paradossale quando posti a confronto con le trasformazioni sociali dell'ultimo decennio.

La teoria debordiana da un lato appare confermata nelle proprie valutazioni circa il dilagare della mercificazione legata alla spettacolarizzazione, ma allo stesso tempo appare inadeguata e delegittimata nella prassi critica odierna.

La teoria luhmaniana, che ha contribuito alla riflessione sulla modernità con una teoria strutturalmente antidogmatica e categorialmente aperta alla concettualizzazione di una pluralità di direzioni del mutamento, si trova in scacco rispetto alla dinamica interna della differenziazione sociale, che pur proseguendo ed espandendosi in nuovi ambiti di vita collettiva, sembra aver conseguito un nuovo livello di differenziazione i cui esiti appaiono per la prima volta in controtendenza al presupposto luhmaniano dell'autonomia dei sistemi di funzioni. Tratto peculiare di questa nuova logica della differenziazione è costituito dall'attivazione di forme di riflessività dei sistemi, tale per cui si parla di processi di *modernizzazione riflessiva*³⁷. Ciò che è da sottolineare ai fini

³⁶ Luhmann - De Giorgi, *Teoria...*, cit., p. 389.

³⁷ U. Beck - L. Giddens - S. Lash, *Modernizzazione riflessiva*, Asterios, Trieste 1998.

della nostra analisi è soprattutto il dato che le condizioni della critica sociale in questo contesto mutano e attingono alla vita quotidiana come risorsa di legittimazione e come orizzonte di prassi critica.

Ulrich Beck ha messo in evidenza che ormai la produzione sociale della ricchezza è divenuta inseparabile dalla «produzione sociale dei rischi». I rischi vengono generati insieme all'incremento stesso dei diversi sistemi di funzioni e alla connessa produzione di possibilità: lo sviluppo delle bioscienze, l'energia nucleare, la sostituzione della conoscenza al lavoro nella produzione del profitto producono simultaneamente nuove possibilità e nuovi rischi. A differenza delle catastrofi naturali o dei pericoli della società fordista, tali rischi presuppongono la presa di coscienza di un pericolo la cui probabilità può essere prevista, ma dal quale non è possibile assicurarsi. Ora, i rischi socialmente prodotti non hanno una connotazione concreta che li rende percepibili come tali. I rischi socialmente prodotti sfuggono alla percezione sensibile e per poter essere percepiti devono essere costruiti attraverso rappresentazioni socialmente condivise, principalmente statistiche e mediatiche. In altre parole, ogni rappresentazione statistica e mediatica dei rischi è allo stesso tempo la costruzione sociale della loro percezione. Il referente empirico della descrizione è un campo di possibilità rese disponibili tecnologicamente, ma la definizione dei rischi e la loro valutazione che li renda percepibili è una costruzione comunicativa.

La distinzione tra concretezza e astrazione diviene problematica, in quanto le conseguenze delle possibilità, negative e positive, sono decisamente concrete e incidono su questioni primarie dell'esistenza (vita, morte, malattia, produzione di ricchezza e opportunità, identità ecc.), ma allo stesso tempo la definizione e gestione delle possibilità può avvenire soltanto nella forma astratta della comunicazione e delle rappresentazioni condivise della realtà.

La realizzazione delle possibilità che sono aperte dall'incremento tecnologico, dunque dall'espansione della razionalizzazione e della differenziazione, non tiene conto delle distinzioni tra sfere sociali o tra sistemi di funzioni, ma si colloca trasversalmente a tali distinzioni. I sistemi economico, politico, scientifico e culturale generano dunque nel loro stesso sviluppo possibilità che non sono riconducibili e subordinabili esclusivamente al codice del sistema dal quale sono stati generati. A questo proposito alcuni hanno parlato di «de-differenziazione» dei sistemi che, è da notare, non conduce verso la semplificazione dei sistemi, ma verso la loro ipercomplessificazione, incrementando la logica di autonomizzazione tipica della modernità classica con la logica di riflessività propria dell'attuale «modernizzazione della modernità». Le interconnessioni che si verificano con la dedifferenziazione non solo investono i diversi sistemi con le loro potenzialità di riproduzione,

ma è attraverso l'orizzonte della vita quotidiana che le interconnessioni trovano le forme della loro elaborazione ed è in forza della loro rilevanza per la vita quotidiana che si attivano forme di critica e di mobilitazione politica. È in forza di tale processo che i successi della modernità industriale producono forme di delegittimazione dell'autonomia dei sistemi che si esprimono nel divenire della società un problema per se stessa.

Riflessività significa dunque messa in discussione dei presupposti che erano stati dati per scontati nello sviluppo della prima fase della modernità. Secondo questa prospettiva l'incremento della razionalizzazione formale non radicalizza la reificazione, ma, al contrario, l'indebolisce. Si possono distinguere due fasi di questo processo di de-reificazione. La prima fase è quella, cui abbiamo fatto cenno, nella quale la logica interna del sistema differenziato (reificato) genera al proprio interno, in modo non intenzionale, possibilità ed effetti la cui gestione sfugge al codice e alle risorse del sistema stesso. Attraverso questa sorta di cortocircuito si creano le condizioni della seconda fase, nella quale gli individui sono stimolati *dal problema medesimo* a prendere coscienza delle potenzialità/rischi generati dai sistemi e dunque delle cause sistemiche dei problemi. Naturalmente ciò non avviene attraverso una teoria generale della società, ma rispetto a un problema specifico, concretamente situato. È questa specificità e concretezza che mette alla ribalta la vita quotidiana (biografia, corpo, diseguaglianze di identità ecc.) e attinge da questa i codici della rappresentazione socialmente condivisa dei problemi, favorendone anche le tematizzazioni politiche e la loro legittimazione. Accade così che «la "gabbia della modernità" si apra. Gli attori non riproducano semplicemente le strutture, ma ne richiedano la loro trasformazione. La dialettica classica dell'azione e del sistema si allenta e, mentre le strutture sono condizionate dal bisogno di legittimazione, questa finisce per rovesciarsi. Se le strutture si autonomizzano e continuano a seguire le loro proprie leggi è in ultima istanza perché gli individui accettano che esse si sviluppino in modo autonomo o le lasciano svilupparsi così»³⁸. Quest'ultimo aspetto è particolarmente evidente nel fatto che la prassi critica non impiega come strumenti della propria azione gli strumenti tradizionali del sistema politico (partiti, elezioni, mobilitazioni istituzionalizzate), spesso delegittimati, ma tende a ricostituire criticamente le prassi specifiche di quel determinato ambito sistemico oggetto di critica (ad es. consumo critico, responsabilità sociale delle imprese, finanza etica).

³⁸ F. Vandenberghe, «Introduction à la sociologie (cosmo)politique du risque d'Ulrich Beck» in *Revue du MAUSS*, n. 17, 1^{er} semestre 2001, p. 31.

La critica sociale muta dunque le proprie condizioni, la delegittimazione del sistema politico come ambito specializzato della partecipazione e della critica non comporta una depoliticizzazione *tout court*, al contrario, ciò che viene politicizzato si trova solo parzialmente all'interno del sistema politico e in misura molto maggiore nell'orizzonte della vita quotidiana. È questo divenire politico di ciò che è non-politico (secondo le distinzioni della modernità classica) che Beck ha chiamato *subpolitiche*. Altri³⁹, distinguendo tra «subpolitiche passive» e «subpolitiche attive» hanno sottolineato, poi, come vi siano due direzioni attraverso le quali si sviluppa la subpoliticizzazione. Sono, invece, subpolitiche passive quei temi che per le implicazioni che comportano (rischi e possibilità) vengono caricati di valenza politica e vengono progressivamente una sorta di indicatori del mutamento sociale e culturale: il caso più evidente è quello della genetica e delle connessioni trasversali prodotte dalle possibilità aperte dalle bioscienze (sono pensabili tematizzazioni almeno relativamente a connessioni: economico-scientifiche; politico-scientifiche, economico-politiche, etico-scientifiche, etico-politiche, ciascuna elaborata in una gamma di posizioni differenti). Sono subpolitiche attive quegli ambiti sistemici che, oggetto della critica di movimenti e ONG, vengono criticamente ricostruiti attraverso forme di azione che mirano alla realizzazione di ambiti sistemici criticamente consapevoli. Sono i casi del consumo critico, della responsabilità sociale delle imprese, del commercio equo, della finanza e gestione del risparmio etici, e più recentemente, del turismo equo ed eticamente orientato. In tutti questi ambiti la critica mira a istituire processi produttivi, forme di consumo e di investimento economico, più in generale pratiche sociali, che siano incrementati nella consapevolezza delle implicazioni etiche delle prassi che li costituiscono. Queste pratiche sociali delineano forme organizzative che si collocano in modo trasversale rispetto all'attività economico-produttiva, di consumo e al volontariato, ma che convergono nel fondare le proprie possibilità di critica sulla vita quotidiana come ambito di affermazione di forme e stili di «vita critica».

In conclusione sembra di poter dire che le istanze debordiane di affermazione della consapevolezza nella vita quotidiana e nella sua concreta costruzione attraverso forme di prassi critica e di resistenza allo spettacolare non sono affatto lontane dai presupposti di azione critica nelle subpolitiche. È soprattutto la rilevanza della vita quotidiana nelle forme di mobilitazione politico-culturale a consentire di rilevare questa convergenza. E tuttavia, il

³⁹ B. Holzer - M.P. Sørensen, «Rethinking Subpolitics. Beyond the 'Iron Cage' of Modern Politics» in *Theory, Culture & Society*, Vol. 20 (2), 2003, p. 83.

punto di massima distanza dalle condizioni attuali sembra essere costituito proprio dalla concettualizzazione della vita quotidiana. Debord, come abbiamo visto, ne sottolinea la valenza critica in quanto *totalità* che può essere contrapposta come negazione dell'ordine spettacolare del capitalismo. Si tratta di una categoria che nella modernità riflessiva ha perduto ogni efficacia, proprio per il carattere ipercomplesso delle strutture e delle forme di azione sociale. Nell'incremento della complessità anche il carattere totalizzante dello spettacolare integrato – per quanto empiricamente comprovato – è reso parziale dall'attivazione della riflessività e dallo sviluppo delle subpolitiche. La società della modernità riflessiva manifesta, infatti, i tratti paradossali di una simultanea compresenza di processi di differenziazione funzionale e di de-differenziazione, di forme di reificazione e di de-reificazione, in breve di una produzione di possibilità e di rischi tale da rendere assai incerta ogni previsione di mutamento.

Riferimenti bibliografici citati

- AA.VV., «Pourquoi Debord?», in *Conjonctures* n° 38, printemps-été 2004 (numero monografico).
- Beck U. - Giddens L. - Lash S., *Modernizzazione riflessiva*, Asterios, Trieste 1998.
- Beck U., *La società del rischio*, Carocci, Roma, 2000.
- D'Agostini F., *Breve storia della filosofia nel Novecento. L'anomalia paradigmatica*, Einaudi, Torino 1999.
- Debord G., «Perspectives de modifications conscientes dans la vie quotidienne», in *Internationale Situationniste*, n. 6, 1961, pp. 20-27.
- Debord G., *Commentari sulla società dello spettacolo*, in Idem, *La società dello spettacolo*, Baldini Castoldi Dalai editore, Milano 2004.
- Debord G., *La società dello spettacolo*, Baldini Castoldi Dalai editore, Milano 2004.
- Galante R., *La società della rappresentazione secondo Debord*, Tracce, Pescara 2001.
- Holzer B. - Sørensen M.P., «Rethinking Subpolitics. Beyond the "Iron Cage" of Modern Politics?», in *Theory, Culture & Society*, Vol. 20 (2), 2003, pp. 79-102.
- Honneth A., *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, il Saggiatore, Milano 2002.
- Kaufman V., *Guy Debord, la révolution au service de la poésie*, Fayard, Paris 2001.
- Jappe A., *Guy Debord, Il Manifesto*, Roma 1999.
- Lefebvre H., *Critica della vita quotidiana*, Dedalo, Bari 1977, 2 voll.
- Luhmann N. - De Giorgi R., *Teoria della società*, Franco Angeli, Milano 1992.
- Plant, S., *The Most Radical Gesture. The Situationist International in a Postmodern Age*, Routledge, London and New York 1992.
- Sedlmayr H., *La perdita del centro*, Borla, Torino 1967.
- Vandenbergh F., «Introduction à la sociologie (cosmo)politique du risque d'Ulrich Beck», in *Revue du MAUSS*, n. 17, 1^{er} semestre 2001, pp. 25-37.