



# Luoghi formativi: dall'agorà alla cittadinanza digitale

## Training places: from agora to digital citizenship

Anita Gramigna

Università degli Studi di Ferrara - anita.gramigna@unife.it

Giorgio Poletti

Università degli Studi di Ferrara - giorgio.poletti@unife.it

### ABSTRACT

The purpose of this reflection, conducted from two different perspectives, one of philosophical-educational and one of a scientific-technological nature, is to investigate the concept of agora as a public space par excellence, recalling classical tradition.

Symbol, and myth, of democracy based on speech and dialogue, today has landed in technological places "places", with "virtual" implications sometimes obscure in purpose. In this current perspective, the two authors identify positive and negative elements, strongly linked to the different cultural substratum and the different sensitivity to the knowledge of the past and the present.

Lo scopo di questa riflessione, condotta da due diversi punti di vista, uno di carattere filosofico-educativo ed uno di carattere scientifico-tecnologico, è di indagare sul concetto di agorà, come spazio pubblico per eccellenza, con richiamo alla tradizione classica.

Simbolo, e mito, della democrazia fondata sul discorso e sul dialogo, oggi essa è approdata in "luoghi" a gestione tecnologica, con risvolti "virtuali" talora oscuri negli scopi. In questa prospettiva attuale, i due autori individuano elementi positivi e negativi, connessi con forza al diverso substrato culturale e alla differente sensibilità verso i saperi del passato e del presente.

### KEYWORDS

Dialogue, Agora, Inclusion, Citizenship Education.

Dialogo, Agorà, Inclusione, Educazione alla Cittadinanza.

I paragrafi 1-2 s'intendono attribuiti ad Anita Gramigna e 3-5 a Giorgio Poletti.

## 1. La politica nella civiltà classica: i segni di un disaccordo

Forse si rende indispensabile una demitizzazione del concetto di agorà, non per screditarne il valore simbolico, quanto piuttosto per riorientarne il significato in ordine al problema centrale di uno spazio da condividere.

Vi deve essere consapevolezza, inoltre, che pubblico non è un semplice aggettivo, ma rappresenta una categoria politica, sul cui significato occorre trovare un accordo preliminare, altrimenti non esiste dialogo logicamente fondato.

L'immagine che ci portiamo dentro da secoli, nel mondo occidentale, sulle origini della democrazia nelle città-Stato greche, è rappresentata da un luogo in cui gli uomini liberi di una comunità si riuniscono in assemblea e discutono delle migliori scelte per la vita della polis. L'Atene del V secolo a. C. e la Roma repubblicana ne sono i simboli, al pari del luogo stesso, o spazio, in cui si realizza l'ideale della prassi democratica diretta: l'agorà. Vi è un inconveniente messo coraggiosamente in luce da Socrate e dai suoi discepoli, Platone su tutti: è illusorio e pericoloso credere che qualunque uomo libero possa governare. Questo è il dato saliente del cosiddetto aristocraticismo politico, dove si considera che il governare sia un'arte che richiede competenza specifica e, quindi, sarebbe pura follia attribuire le cariche pubbliche per sorteggio. Anzi, la stessa elezione da parte del popolo non garantisce affatto la miglior scelta in ordine al bene comune. Vi è nel filosofo ateniese un preciso richiamo alla "scienza del bene", che trova formulazione compiuta nel platonico Alcibiade II, ancorché di assai dubbia attribuzione. Nel celebre dialogo si afferma: "il possesso delle altre scienze, se non si possiede anche la scienza del bene, rischia di essere raramente utile, anzi il più delle volte è un vero e proprio danno" (Maltese, 2009). Ne sono un esempio, a suo parere, certi oratori o uomini politici. Se quel bene si può intendere anche come "bene comune", allora ogni uomo è responsabile nelle sue azioni di considerare il bene che ne può derivare, o meno, alla comunità.

Il fatto è che nella cultura greca classica siamo di fronte a due diverse concezioni della politica, che hanno fondamento in un differente modo di concepire la formazione. L'ideale di Protagora è quello di andare alla ricerca di una giustificazione filosofica dell'isonomia (l'uguaglianza degli uomini liberi di fronte alla legge e la condizione paritaria indipendente dalla ricchezza). Il mito di riferimento lo si può trovare nel Protagora platonico. Ci limitiamo a riportarne l'assunto principale: il corredo prometeico, che doveva garantire ad ognuno i mezzi per sopravvivere, si era dimostrato inadeguato, in quanto l'esercizio di specifici talenti personali (le arti) poneva gli esseri umani in perenne conflitto tra loro. Giove, perciò, inviò Mercurio affinché distribuisse a tutti la dote politica, unico strumento per garantire con le leggi equilibrio e pace sociale. Il socratismo, al contrario, ritiene che ogni uomo sia dotato di un dono che si traduce in arte peculiare, compresa la politica. Quando qualcuno vuole occuparsi di un'arte che non è la propria, commette un errore disorientante. È il caso, ad esempio, dei filosofi, cui si rivolge Socrate ritenendo che rasentino il ridicolo quando intendano occuparsi sia di affari pubblici che privati, allo stesso modo dei politici se volessero entrare in discussioni o ragionamenti di portata logica (Reale, 1991, p. 985) Platone nella continuazione del suo Dialogo (Gorgia) riporta un motto di Euripide: "secondo il quale ciascuno brilla in una data cosa e a questa è portato, dedicando ad essa la maggior parte del giorno / perché in essa si trova ad essere superiore a se medesimo" (Reale, 1991, p. 985).

Ognuno deve essere educato a dare il meglio secondo il talento e, nell'acquisire le competenze per sentirsi soddisfatto della propria arte, è necessario che faccia proprio il senso del limite. Quando ciò non accade si apre un'inquietante fase

di confusione politica che Platone delinea magistralmente in un famoso passo della Repubblica, dove si intende sostenere razionalmente la necessità della tripartizione delle classi sociali. Se da un lato non sarebbe molto grave verificare che un falegname desidera diventare calzolaio; già, però, sarebbe discutibile se volesse fare il guerriero. Tuttavia la questione si complica: “Ma se a un operaio, io credo, o ad un altro qualsiasi, che per natura è destinato ad un mestiere lucrativo, imbalanzito per la sua ricchezza o per un gran numero di amici, (...) passasse per il capo di entrare a far parte della classe dei guerrieri (...)” (Platone, 1981, I, p. 142). Oppure se volesse esercitare tutte le funzioni (lavoratore, guerriero, governante), ciò finirebbe per rappresentare la rovina dello Stato.

Certo, oggi non possiamo accettare che per natura uno sia dedito al lavoro manuale e l'altro all'arte di governare; però ognuno di noi ha sotto gli occhi esempi di soggetti che, approfittando della loro ricchezza, si lanciano in politica godendo di un privilegio di partenza, che ha poco a che spartire con la prassi democratica. L'ideale della democrazia diretta alla quale si viene educati a partire dalla nascita, già in famiglia, è di grande fascino ma si colora di tinte utopiche. Il rigore, d'altra parte, con il quale si insiste sulla specificità dell'arte di governare è stato tacciato di aperto spirito antidemocratico. Crediamo che riaprire il dibattito sulla rappresentanza della politica non sia solo questione di leggi elettorali, ma che si debba partire dalle basi formative sulle quali costruire i tratti caratterizzanti del cittadino democratico, che non può credere di partecipare alla vita pubblica digitando frasi ad effetto su qualche social network.

Si può cogliere, soprattutto in Platone, una critica impietosa all'assemblearismo democratico “diretto” del suo tempo. Vi è un'ulteriore pagina della Repubblica, in proposito, che merita di essere ricordata: “Quando, (...) sedendo in molti raccolti insieme in assemblee popolari o tribunali, o teatri, o accampamenti militari, o in altra comune adunanza di folla, con gran chiasso alcune cose vituperano di quel che vien detto e fatto, e altre lodano, le une e le altre smodatamente (...)” (Platone, 1981, VI, p. 216), come può un giovane raccapezzarsi? La folla aumenta lo strepito battendo sulle rocce per moltiplicare l'eco, generare confusione, favorire qualcuno a discapito di un altro. In tale clima di effervescenza collettiva egli, nonostante la buona educazione personale, viene “travolto” e si lascia trascinare dalla corrente.

La parola ha perso la sua grandezza e si è ridotta a banale propaganda, moltiplicata oggi dai mezzi di comunicazione di massa e dall'illusione di partecipare al dibattito nell'agorà virtuale priva di etica, senza regole e senza l'adeguata preparazione per riflettere sulla pericolosa efficacia del mezzo.

## 2. La mitizzazione della parola e dell'azione

Non possiamo nascondere l'impressione che l'opera della Arendt (1997), pur volendo presentare il valore simbolico della democrazia nell'età classica, finisca per mitizzarla rispetto alla pochezza della politica del suo tempo che, pure, va ritenuta superiore per qualità a quella del nostro. Certo la filosofa ebrea non intende fare l'apologia nostalgica di un modello classico di polis, ma indagare le cause che hanno prodotto, con la crisi della polis greco-romana, la progressiva perdita dell'autonomia dell'agire a favore prevalente prima del fare e poi del semplice lavorare.

È interessante considerare cosa intendeva la Arendt per agire politico, che dimensione formativa esso presentava nell'antico mondo greco-romano e per quali ragioni ha smarrito la propria fondamentale funzione di esercizio di libertà nello

spazio pubblico. Ha osservato Dal Lago nella sua Introduzione che l'opera "riformulava (...), con rara originalità, il problema della libertà di agire contro gli idoli della società di massa" (Arendt, 1997, p. VII). Idoli facilmente individuabili come consumo, lavoro, benessere, macchina statale, ecc., ai quali sacrificare ogni pretesa di libertà in nome di ciò che Freud aveva considerato il male minore della civiltà del suo tempo, quel po' di sicurezza che non riusciva, in ogni caso, ad estinguere il disagio (Freud, 1971). È questo uno dei fattori che ha condotto alla "espropriazione moderna" della politica, ridotta a pratica amministrativa di un'esigua minoranza per il presunto bene di una grande maggioranza.

Occorre rivedere con attenzione, pertanto, quali fattori abbiano inciso sulla decadenza dell'agire politico. In primo luogo l'affermarsi della sfera sociale nella modernità ha valorizzato il lavoro fornendogli una dignità pubblica, svalutando di pari passo la dimensione dell'azione e del discorso che prima riempivano di significato la res pubblica. Con l'avvento della società di massa non solo è decaduta la sfera pubblica, ma la stessa sfera privata ha perso quel compito di protezione e di rifugio che la caratterizzavano. Osserva l'autrice in proposito: "Quello che abbiamo chiamato l'avvento del sociale coincise storicamente con la trasformazione della cura privata per la proprietà privata in preoccupazione pubblica" (Arendt, 1997, p. 92). La politica decade quanto più aumenta l'interesse economico che, di fatto, riduce il pubblico a "funzione" del privato. Così il lavoro e i suoi prodotti entrano nella prospettiva del consumo, che diviene lo scopo principale di un capitalismo intramontabile.

Nella sua indagine sul significato della "vita attiva" Hannah Arendt, dal nostro punto di vista, ha contribuito con forza alla mitizzazione della politica nel mondo della Grecia classica con il concetto di *zoon politikòn*, per il quale "L'azione, la sola attività che metta in rapporto diretto gli uomini senza la mediazione delle cose materiali, corrisponde alla condizione umana della pluralità, al fatto che gli uomini, e non l'Uomo, vivono sulla terra e abitano il mondo" (Arendt, 1997, p. 7). Mentre la vita privata è dominata dalla necessità, e quindi dal rapporto con le cose, la vita pubblica è espressione di libertà e ha a che fare con gli altri uomini. I cittadini della polis, quindi, sono i protagonisti della vita pubblica, la quale esclude il ricorso alla violenza. Di qui l'immagine simbolica della politica quale "seconda vita" che nulla ha a che fare con la quotidianità degli affari di casa e di famiglia. La filosofa paragona la politica al gioco, perché sussisterebbe la stessa "indipendenza formale" da interessi e scopi concreti e, di conseguenza, la stessa imprevedibilità. Il suo ideale, a nostro parere più mitico che storico, si rifà all'espressione di Democrito *ta megalà kai lampra*: saper intraprendere cose grandi e radiose. È questo a caratterizzare l'arte della politica; quindi "fin quando la polis è capace di ispirare agli uomini il desiderio di osare lo straordinario tutto è salvo; ma se esso perisce, tutto è perduto" (Arendt, 1997, p. 210).

In ordine ai fattori formativi, che ci fanno a cuore nell'ottica della filosofia dell'educazione, l'uomo libero inizia a formarsi insieme agli altri; poiché non può mancare la pluralità quale categoria essenziale di un agire libero. Per i romani, non a caso, vi era corrispondenza tra vivere ed essere tra gli uomini (Arendt, 1997, p. 45). Ma si rende opportuna un'ulteriore osservazione: formarsi vuol dire esercitarsi a pronunciare grandi parole (*megaloi logoi*) con la rinuncia alla pratica della forza, che mai può essere esercitata nello spazio pubblico. La valenza del discorso pronunciato in pubblico non ha il mero compito di informare o comunicare, esso è nella sostanza un agire. Esempio celebre della potenza attiva della parola è testimoniato da Tucidide, quando riporta l'argomentazione di Pericle nell'atto di commemorare i caduti di Atene dopo il primo anno, vittorioso, della Guerra del Peloponneso. Ne scegliamo uno scorcio che ci sembra di rara efficacia: "(...); non

abbiamo bisogno di un Omero che ci lodi o di uno che ci diletta con i suoi versi sul momento, in quanto la loro rappresentazione dei fatti sarebbe smentita dalla verità: noi abbiamo costretto ogni mare e ogni terra a diventare accessibili alla nostra audacia, collocando ovunque ricordi imperituri legati ai successi e agli insuccessi” (Tucidide, 1984, p. 303). Tutta l’orazione di Pericle è un capolavoro estetico-politico, ma questo passaggio è fondamentale per la distanza che prende dalla commemorazione poetica dei fatti eroici, che può essere vera o immaginaria.

Qui esaltano la potenza di Atene fatti accertabili, che dimostrano il coraggio dei suoi uomini migliori. Nella stessa orazione Pericle parla specificatamente di educazione, che non è solo addestramento come a Sparta, ma anche culto della bellezza e dei “piaceri intellettuali”; mentre la cura degli “interessi privati” procede in parallelo all’esercizio della “attività pubblica”. Raramente l’ideale della Paideia è espresso con tanta lucida chiarezza: gli uomini liberi sanno equilibrare interesse pubblico e privato perché è la città stessa, la comunità, che li educa ad esercitare la democrazia diretta. Il dibattito, sia pure acceso, è parte dell’azione: da questo rimane affascinata Hannah Arendt.

La vita attiva, se la guardiamo attraverso le lenti della storia, incontra il proprio macroscopico crollo con la lunga e tormentata vicenda del tramonto dell’Impero Romano e l’affermarsi progressivo del cristianesimo, dove la “vita contemplativa” si impone grazie alla trascendenza del messaggio. In realtà, per Arendt, la messa in discussione del primato della vita attiva era iniziato con i grandi filosofi, Platone e Aristotele, nei quali il pensare poneva dei veri e propri vincoli logici alla grandezza dei gesti. Il decadere dell’azione politica, tuttavia, non ci sembra dovuto solo al mutamento d’orizzonte segnato dall’avvento del cristianesimo e nemmeno al successivo primato dell’*homo faber* nella modernità, attraverso quella trasformazione dello spirito scientifico istaurato, in particolare, dal cartesianesimo. Vi è, nel suo farsi impossibile, il vuoto epistemologico della democrazia diretta che non sa autogovernarsi e nemmeno porsi in qualità di ideale regolativo, tanto è vero che si trasforma facilmente in totalitarismo o, nel migliore dei casi, in una “amministrazione delle cose” che non sembra essere esente dal “dominio sugli uomini”<sup>1</sup>.

A rendere più complessa la situazione del presente vi è sicuramente il fattore comunicazione, sul quale ha insistito Habermas (1989) richiamando non solo i valori della pretesa di senso, sincerità, correttezza, verità che dovrebbero caratterizzare la logica della conversazione, ma anche la volontà di rispetto verso tutti gli attori del dialogo con l’intenzione di arrivare ad un’intesa. A sua volta, Apel ha chiarito: “Il principio della co-responsabilità non riguarda soltanto, come nelle classiche etiche deontologiche dei principi, le conseguenze – pur esse eticamente rilevanti - delle azioni in genere, ma anche la responsabilità in relazione alla storia, responsabilità connessa con la stessa applicabilità dell’etica del discorso” (Apel, 1992, p. 8).

1 L’espressione secondo la quale si dovrebbe passare *dal dominio sugli uomini all’amministrazione delle cose*, la si trova prima in Saint Simon e poi in Engels. Si veda, in particolare la parte sull’estinzione dello Stato, in Engels (1975, p. 216).

### 3. Il vuoto dello spazio pubblico e la solitudine del privato

Zigmunt Bauman (1999) ha sostenuto più volte con forza, già a partire dagli anni Novanta, che la globalizzazione così come è venuta conformandosi dalla fine degli anni Settanta ad oggi, genera incertezza sociale, inquietudine, confusione, lasciando gli esseri umani in una condizione angosciata di solitudine (Bauman, 1999). Arginare il processo in atto implica una scelta nella quale riemerge la volontà di uno spazio dove pubblico e privato possano ritrovarsi, dialogare e porre al centro il tema della libertà individuale come esito di un impegno comune. Per lui è questa la rinascita dell'antica agorà. L'elemento macroscopico che emerge dalla sua analisi, è il senso di precarietà che attanaglia la vita privata di ognuno di noi, in assenza di uno spazio nel quale mettere in atto strategie collettive di resistenza e difesa, rispetto alla progressiva espropriazione dei diritti. Le ingiustizie e i soprusi molteplici non possono trovare risarcimento se non diventano questioni pubbliche, per le quali si orientino processi di azione collettiva, tali da rappresentare l'essenza della politica. Un'arte, quest'ultima, che dovrebbe saper tradurre le esigenze private in impegni pubblici, tramite una ridefinizione dei compiti istituzionali. L'evidenza pone in risalto l'esatto contrario: una chiusura di ognuno negli affanni privati con la sfiducia che possano mutarsi in cause comuni. In questa solitudine senza sbocchi si va dagli eccessi compassionevoli alla rabbiosa individuazione di un "nemico pubblico", che cambia secondo gli umori.

Bauman crede che la via d'uscita da questa misera condizione consista nella riappropriazione della civiltà democratica dell'agorà: uno spazio che è pubblico e privato al contempo, perché ideali come "società giusta" o "bene pubblico" non fanno distinzioni quando si presentano in qualità di "valori condivisi". Quali possono essere le cause della sempre più marcata indifferenza popolare verso la politica? La convinzione dello studioso polacco è che essa non offra più stimoli, anzi produca conformismo e, in ultima analisi, accettazione di quanto accade con rassegnazione, come se non ci fossero alternative alla più elementare preoccupazione di sé. Certo, la libertà democratica consiste anche nell'autolimitazione individuale e collettiva, ma qui non si tratta di scelta consapevole, bensì di sterile rifiuto e di critica "da bar", il luogo dove tutti hanno una risposta migliore rispetto allo status quo, ma nessuno vuol correre il rischio di metterla alla prova dei fatti. Si accetta di starsene passivi purché vengano garantiti i consumi: questi possono, e devono, farsi illimitati. Le masse scontente, ostili a ogni limite, e la massificazione del conformismo mettono in risalto la pochezza della politica attuale, la sua incapacità di decidere con la conseguente vertiginosa crescita dell'incertezza (*Unsicherheit* in lingua tedesca, che suona *uncertainty* in inglese), che genera insicurezza.

Il paradosso, per Bauman, deriva dal fatto che ogni azione volta a generare sicurezza personale, produce divisione, contrasto, polemica e, quindi, isolamento ulteriore, in quanto non è frutto di un agire comune responsabile. Si diffonde, così, un'energia negativa che potrebbe volgersi in positiva solo se fosse orientata a ricondurre il potere sul terreno di uno spazio pubblico di rilevanza politica. Al contrario, la sfiducia segna l'abbandono dei pochi spazi pubblici rimasti, tristemente vuoti in molte circostanze, tanto da favorire l'obiettivo di eliminarli, che qualcuno persegue più o meno apertamente. Nulla di strano, a questo punto, che le questioni importanti vengano decise al di fuori dello spazio dell'agorà e, sempre più spesso, pure al di fuori della politica. Difficile far comprendere che la privatizzazione della precarietà, dell'incertezza e dell'insicurezza rappresentano il cavallo di Troia dei nemici della democrazia e che, per liberarsi da questa insidia, occorre interrogarsi, re-imparare a porsi domande più che a escogitare facili risposte.



Spaventa il fatto che, nel dominante clima new age, i propagandati modelli di “vita buona”, dai più banali ai più sofisticati, finiscano per far dimenticare il modello di “società buona” e quella forza dell’utopia che ha lo ha sorretto nel corso degli ultimi cinque secoli; quando più soggetti hanno avvertito la necessità di mettere in comune i loro bisogni privati per renderli oggetto di un impegno politico pubblico. Di qui la riflessione amara sull’epoca “postideologica” e “postutopica”, all’interno della quale molti finiscono per andare fieri di ciò per cui ci sarebbe da vergognarsi. Abbiamo svenduto il bene pubblico, il meglio che potrebbe offrire una società giusta, in cambio del “libero” esercizio di ogni mezzo che abbia per fine la realizzazione personale. L’argomento baumaniano più noto (Bauman, 2002a) e (Bauman, 2002b), quello della modernità liquida o società liquida, trae spunto in parte dalla crisi del valore di comunità, con la contropartita di un individualismo egocentrico, per il quale non esistono più “compagni di viaggio”, ma solo antagonisti o “nemici”. Il “soggettivismo” ha scavato nel profondo fino a minare le basi della modernità, che non trova più tracce sicure da percorrere. La liquidità, allora, è una sorta di mare dove ognuno nuota da solo, allo scopo di “apparire” e “consumare”, con l’insoddisfazione latente per il rapido invecchiamento dei prodotti e la fragilità indifendibile della propria immagine artificiale. La liquidità è anche esito dell’insufficienza dello Stato di fronte ai poteri sovranazionali, soprattutto di matrice economico-finanziaria. Il cittadino si sente indifeso e disorientato, mentre non ha più dalla propria parte la forza delle ideologie e dei partiti che riuscivano a fornire identità.

#### 4. Dalla biopolitica alla psicopolitica

Sul finire degli anni Settanta e nei primi anni Ottanta, Foucault, con l’efficacia semantica che caratterizza la sua opera, considera che tra la fine del XVIII secolo e l’inizio del XX siano cambiate le forme del potere in Occidente, in relazione al moltiplicarsi dei fenomeni di massa. Biopotere egli definisce il nuovo modo di gestire gli esseri umani, non più come corpi utili ma come esseri viventi (Foucault, 1998) e (Foucault, 1978). Con ciò si passa dal controllo sistematico del corpo individuale ad una biopolitica della specie umana. Lo sguardo del pensatore francese è antropologico ed epistemologico: il potere di cui vuol ricostruire l’evoluzione non è quello della natura ma della polis. La popolazione, però, lungi dall’essere corpo sociale che “contratta” con il sovrano o pluralità di corpi soggettivi da educare, è prevalentemente organismo frutto e causa di riproduzione, che deve essere regolato sul terreno della biopolitica.

La politica per la vita, e non sulla vita, dovrebbe connotarsi, ad esempio, per coerente e lungimirante trasparenza su questioni ecologiche fondamentali: i piani energetici e la gestione delle risorse idriche. Una visione politica democratica, a fronte di già paventate “guerre dell’acqua” date per imminenti, o più probabilmente già iniziate, non può delegare al privato l’organizzazione e la distribuzione di simili risorse. Il termine stesso privato è incompatibile con la necessità pubblica di beni e servizi che rivestono importanza decisiva per la vita e non possono essere soppesati solo nella logica del profitto. Nonostante la portata critica che investe le forme del potere nel pensiero di Foucault, egli è assolutamente chiaro nell’affermare che non si può pretendere di non essere governati in alcun modo, ma si può lottare per non essere governati in questo modo (Foucault, 1997, p. 37). La governamentalità, allora, deve tradursi in quelle pratiche politiche che rendono possibile la critica stessa delle forme attuali di governo, favorendo il consolidarsi di un’opposizione quale “arte di non essere eccessivamente governati” (Foucault, 1997, p. 37).

In tempi attualissimi, nel 2014, grazie agli studi di Byung-Chul Han, siamo approdati alla psicopolitica. Nella biopolitica foucaultiana i dispositivi normativi e di controllo passavano attraverso le più svariate forme della vita sociale: dalla scuola all'ospedale, dal carcere alla caserma. Erano sì coercitivi, ma potevano essere studiati, riconosciuti e criticati, perfino combattuti nelle "lotte locali", tanto da poterne tracciare una storia di antagonismo "plebeo". Nella psicopolitica i big data ci inducono semplicemente a mettere in atto i nostri dispositivi di autoregolazione, perché ci sentiamo "progetti liberi" e non più "soggetti sottomessi" (Han 2016, p. 9). Il potere che ci lascia liberi, per paradosso, produce costrizioni, per questo il neoliberalismo è un sistema "intelligente": sfrutta la libertà per ottenere il massimo risultato, da individui che si fanno carico di essere imprenditori di se stessi. La sua abilità consiste nel creare le condizioni perfette per garantire la solitudine dell'individuo e l'assenza totale di un agire comune: "Nella società della prestazione neoliberale chi fallisce, invece di mettere in dubbio la società o il sistema, ritiene se stesso responsabile e si vergogna del fallimento" (Han, 2016, p. 15).

La svolta nell'organizzazione del potere non sarebbe stata possibile senza la rete digitale, esaltata da più parti come una sorta di agorà del nuovo millennio, capace di interconnettere il mondo intero con totale, reciproca autonomia dei soggetti coinvolti. In realtà, osserva Han, "i social media assomigliano sempre più a panottici digitali che sorvegliano lo spazio sociale e lo sfruttano senza pietà" (Han, 2016, p. 17).

I fattori di controllo disciplinare, individuati da Foucault, lasciano il posto alla "trasparenza", continuamente richiamata come esigenza della libertà d'informazione.

Per l'argomento che ci riguarda, l'autore considera che l'elettore, ridotto al rango di consumatore, ha perso ogni interesse per la politica come attività di costruzione democratica, egli "reagisce solo passivamente alla politica, criticando, lamentandosi, proprio come fa il consumatore di fronte a prodotti o a servizi che non gli piacciono" (Han, 2016, p. 20). Di conseguenza, i politici si comportano come fornitori preoccupati della mera soddisfazione del cliente. Perché si parla di psico-politica? La convinzione è che il sistema digitale sia in grado di passare da "sorveglianza passiva" a "controllo attivo". I big data sono le chiavi di accesso alla psiche e alla possibilità di condizionarla "su un piano pre-riflessivo" (Han, 2016, p. 22); per questo vengono definiti un sapere del dominio.

Per la prima volta nella storia, saremmo di fronte a un potere silenzioso e permissivo, data la sua straordinaria capacità di trasformare la "libera scelta" in "libera selezione tra le offerte". In questa direzione appare lampante l'uso capitalistico delle emozioni, che si tramutano in "mezzo di produzione" e, ciononostante, vengono propagandate come "espressione di una libertà soggettiva" (Han, 2016, p. 56).

Al tempo stesso la comunicazione "ludica" si fa strumento di commercializzazione che non ha nulla di giocoso, perché ha smarrito quella potenzialità emancipativa che permane tipica del gioco. La svolta, tuttavia, più inquietante per noi è quella che riguarda i processi della conoscenza. Il cosiddetto "secondo Illuminismo", nella visione di Han, prevede un sapere fondato unicamente sui dati che, quando sono sufficienti, non hanno bisogno di alcuna teoria: "la fede nella misurabilità e nella quantificabilità della vita domina l'epoca digitale nel suo complesso" (Han, 2016, p. 71).

La gravità del quadro disegnato, in ordine alla perdita di identità degli esseri umani attuali, è talmente pesante che è difficile individuare una via d'uscita credibile. E, francamente, ci appare debole la proposta di una riedizione dell'eresia come resistenza al cieco conformismo dominante. La coscienza libera, per noi, continua ad essere la coscienza critica di pensatori come Walter Ben-



jamin. Di fronte alla rassicurante “scienza” storicista, che aveva trovato una delle sue più alte espressioni in quell’hegelismo per il quale ciò che è reale è razionale, ed a una cultura trasmessa nelle sue forme educative autoritarie dalla classe dominante, egli richiama con coerente fermezza l’autenticità della politica, la riappropriazione del diritto alla vita attiva per usare l’immagine arendtiana, che passa attraverso la redenzione della memoria. Un vero e proprio “schiaffo” filosofico allo sguardo compiaciuto del vincitore per il quale la storia viene scritta e tramandata, senza alcuna etica e senza alcuna dignità politica. Il valore simbolico del pescatore di perle (Arendt, 1993) consiste in questo contrapporsi coraggioso al “tempo mitico” dei vincitori attraverso la discontinuità del *Jetztzeit* (alla lettera: tempo-ora), che è produttore di verità nel suo recupero dialettico di quanto è stato smarrito e può farsi universale “epifania di senso”. È in questa azione del filosofo che gli sconfitti, gli umiliati, gli ultimi di ogni tempo e luogo, possono trovare riscatto al di là delle verità ufficiali di cui si serve il potere.

In questo senso l’azione svolge un ruolo non solo etico, nel nome dell’emancipazione, ma pure politico-rivoluzionario di riaffermazione permanente dei valori che connotano il bene comune. In tale prospettiva critica, e a fronte della pervasività schiacciante del potere tecnologico, ci sentiamo in dovere di proporre lo sforzo creativo di una redenzione del futuro.

## 5. Agorà e cittadinanza digitale, conclusion is an illusion

Il termine **agorà digitale** sia nel contenuto che nel tentativo di ricostruirne le dinamiche è un concetto che la tecnologia ha affrontato con molto interesse fin dall’inizio della diffusione su larga scala delle reti telematiche.

Nel 1990 su Il Mondiale della Tecnologia, Italia ‘90 (SEAT, 1990, p. 141) per la prima volta compare il termine di **piazza telematica**, che in quel contesto descriveva i servizi che l’organizzazione metteva a disposizione dei giornalisti nelle diverse città che ospitavano le partite.

Questa prima comparsa del termine ha poi visto un ampio confronto sul concetto e sull’utilizzo delle piazze telematiche che gradualmente potevano fruire delle tecnologie e in particolare dello sviluppo dei social network. Lo sviluppo dei social network non è solo un fattore tecnologico ma anche metodologico, la gente è abituata ad interagire sulla rete e sempre di più lo fa con devices mobile, quindi in maniera continuativa e connaturata alla loro vita.

Molti sono stati i progetti che hanno visto coinvolti in particolare i comuni e le associazioni, che fin dal 1996 presentarono a Istanbul, al convegno Habitat II il manifesto delle Piazze Telematiche<sup>2</sup> con l’intento di perseguire gli obiettivi indicati per tre possibili scenari per le città del futuro come indicato nel progetto, del 1994, ACT-VILL della Direzione XII Scienza e Tecnologia dell’Unione europea per le città del XXI secolo:

- **Città agorà**, centrata sull’uomo con una armonia tra coesione sociale e sviluppo economico

2 Manifesto PIAZZE TELEMATICHE, HABITAT II-Istanbul, 1996 (Piazze telematiche network).

- **Città globale** (*glocalizzazione*<sup>3</sup>), un equilibrio tra globalizzazione e valorizzazione delle risorse locali
- **Città a sviluppo sostenibile.**

Con l'evoluzione tecnologica è stato poi il Web il naturale campo di studio e sviluppo di queste tematiche e di osservazione dello sviluppo sociale delle piazze telematiche e dei social network come loro trasformazione "digitale".

Il Web è più un'innovazione sociale che un'innovazione tecnica. L'ho progettato perché avesse una ricaduta sociale, perché aiutasse le persone a collaborare, e non come un giocattolo tecnologico. Il fine ultimo del Web è migliorare la nostra esistenza reticolare nel mondo. Di solito noi ci agglutiamo in famiglie, associazioni e aziende. Ci fidiamo a distanza e sospettiamo appena voltato l'angolo. (Berners-Lee 2001, p. 138).

Quest'affermazione nel libro di Tim Berners-Lee evidenzia come il rapporto tra tecnologie, rete e dialogo tra gli individui è molto più presente di quanto non possa sembrare e come i rapporti tra persone sia stata una spinta fondamentale per le tecnologie di rete.

Rilevante ricordare che a Tim Berners-Lee nel 2004 è stato attribuito il premio Millennium Technology premio particolarmente interessante perché viene attribuito, ogni due anni, dalla Technology Academy Finland alle tecnologiche che si valuti abbiano migliorato in maniera diretta la qualità della vita delle persone; una qualità della vita misurata sui valori umani e dal punto di vista di un incoraggiamento del progresso economico sostenibile. In questo riconoscimento c'è l'evidenza della intrinseca relazione tra le tecnologie di rete e le tematiche dell'Intercultura, fino alle problematiche che essa comporta, come sottolineato nella frase conclusiva della citazione fatta di Berners-Lee "*Ci fidiamo a distanza e sospettiamo appena voltato l'angolo*".

Questo è l'altro punto fondamentale, il motivo di fondo per interessarsi anche di un agorà virtuale, la necessità e la possibilità di passare dalla connessione, semplice modalità con cui è possibile comunicare, quasi in una dimensione monodirezionale, ad un dialogo vero che ci permetta di pensare a livello globale per poter migliorare a agire nel migliore dei modi a livello locale, con un'attenzione ai pericoli di "isolamento" ma con l'interesse ad una possibilità di proficua interconnessione che superi i limiti di spazio e tempo; l'inclusione e il diritto di cittadinanza trova in un utilizzo delle tecnologie come "nuova agorà" un strumento efficace. Ma, d'altro canto, le conseguenze educative di questo nuovo luogo formativo della cittadinanza digitale paventano dubbi inquietanti.

Il filosofo Byung-Chul Han, cui abbiamo già fatto riferimento per il suo concetto di psicopolitica come dimensione della perdita dei valori democratici nella contemporaneità, ha offerto anche una lettura originale dell'era digitale, che ben poco avrebbe a che spartire con l'ideale della *comunità*. Nelle sue *visioni del digitale*, una serie di brevi riflessioni che partono da suggestioni culturali molteplici, emerge come particolarmente significativa la metafora dello *sciame*; In realtà l'au-

3 Termine nato in lingua giapponese nel 1980, *dochakuka*; fu tradotto poi in inglese dal sociologo Roland Robertson, elaborato e approfondito dal sociologo polacco Zygmunt Bauman per poter adeguare e comparare il panorama della globalizzazione e le realtà locali. Bauman nei suoi ultimi lavori spiegò il concetto di postmodernità come modernità liquida e solida.

tore impiega un complemento di stato in luogo: nello sciame, una sorta di contraddizione tra staticità individuale e dinamismo collettivo (Han, 2013). Nello scritto che dà il titolo alla raccolta, lo studioso coreano prende le mosse dal celebre lavoro di Le Bon, *Psicologia delle folle* (1895), per le preoccupazioni rivolte alla minaccia che esse rappresentavano per la civiltà del tempo. Nel presente il rischio distruttivo è incarnato dallo sciame digitale, assai diverso dalla folla ottocentesca: “Lo sciame digitale non è una folla, poiché non possiede un’anima, uno spirito” (Han, 2013, p. 22).

Questo l’aspetto allarmante, che potremmo interpretare in qualità di assenza di progetto umano comune, dato che gli individui componenti lo sciame non rappresentano un “Noi”. Ma non dobbiamo lasciarci trarre in inganno, l’*homo digitalis* ha un’identità privata ben salda e, tuttavia, nell’insieme non danno vita ad un agglomerato comunitario perché mancano dello spirito che unisce. Rimangono *hikikomori*<sup>4</sup>, isolati davanti al display, secondo una modalità comportamentale che già da tempo viene considerata patologica.

Una prima importante deduzione è che, mentre i media elettronici come la radio avevano una forza aggregante, i media digitali tendono ad isolare. E, rispetto all’apparente contraddizione segnalata in nota tra modello statico e modello dinamico, occorre osservare come gli *smart mobs*, ad esempio, siano sì *modelli collettivi di movimento* (Han 2013, p. 24), ma appunto, come gli sciami animali, instabili, fugaci, privi di quella volontà formativa stabile che ha connotato le masse storiche a partire dalle rivoluzioni settecentesche. Anche per questo lo sciame digitale non può avere rilevanza politica, dal momento che al *socius* si è sostituito il *solus*, essendo proprio la solitudine la cifra di una vita “sociale” del presente priva di solidarietà. La sfera pubblica, non a caso, trovava il proprio fondamento nel *rispetto*, in uno sguardo che sapeva mantenere il distacco, mentre ora “questo sguardo cede a una visione priva di distanza, che è tipica dello spettacolo” (Han, 2013, p. 11).

Così il “pubblico” viene assorbito nel “privato” e quest’ultimo viene spettacolarizzato, secondo quell’esigenza di ridurre le distanze che è tipica della comunicazione digitale, la quale “favorisce questa esibizione pornografica dell’intimità della sfera privata” (Han, 2013, p. 12).

I social network ne offrono, nel quotidiano, svariate prove, che non hanno bisogno di citazioni, tanto più che vi è un termine noto, *shitstorm*<sup>5</sup>, volto a chiarire la precisa relazione tra anonimato e vuoto di responsabilità: “Separando il messaggio dal messaggero, la notizia dal trasmittente, il medium digitale azzerava il nome” (Han, 2013, p. 13).

Solo se entriamo con onestà intellettuale all’interno di questo discorso possiamo fare i conti con qualche recente illusione: la “coraggiosa” indignazione, ad esempio. Una forma ricorrente negli ultimi anni, che ha prodotto pure effetti politici sui quali investire qualche speranza di cambiamento. Han ci mette in guardia, considerando che la rilevanza socio-politica dei fatti che indignano è di frequente scarsa e ingigantita dal sensazionalismo. Non siamo più in un mondo in cui l’ira, come nell’Iliade, è *cantabile*, anzi le piccole indignazioni digitali mancano sia di azione che di narrazione, quindi non hanno futuro. Il vuoto di azione e vicenda raccontata rappresenta l’esito inevitabile di una comunicazione priva di relazione

4 Il termine giapponese, ci spiga il filosofo, identifica soggetti – spesso adolescenti – che scelgono l’auto-esclusione sociale, l’auto-segregazione in spazi chiusi con il rifiuto intransigente del mondo esterno.

5 Alla lettera “tempesta di merda”

diretta con persone reali e, quindi, carente di *sguardo* e di presenza dell'Altro, indispensabili entrambi per non cadere in quel narcisismo incapace di accettare qualsiasi No, che è il fattore caratterizzante la fragilità delle nuove generazioni. Di qui il superamento inquietante di quel limite, sia pure discutibile, dato dalla concomitanza tra informazione e medium. Il sistema digitale è architettato in modo da non lasciare più spazio al consumo di informazioni; esso piuttosto sollecita a produrne in continuazione senza alcun controllo, mentre l'etica della comunicazione lo prevedeva per chi lavorava nel settore.

Siamo nell'epoca della de-medializzazione, che investe con tutta evidenza anche la politica e mette in discussione la democrazia rappresentativa con la pretesa, pericolosa a nostro modo di vedere, di produrre democrazia diretta sul web. Se questo è un fattore di rischio per la vita democratica, non lo è di meno per la civiltà del sapere, dati i segni ricorrenti di appiattimento linguistico e, più in generale, culturale. Si pensi alla pianificazione di libri collettivi secondo le altisonanti pretese della *trasparenza* nella scrittura. In realtà "Sotto il diktat della trasparenza non si arrivano a discutere neppure opinioni divergenti o idee non convenzionali: difficilmente si rischia qualcosa. L'imperativo della trasparenza genera una potente costrizione al conformismo" (Han, 2013, p. 33).

Gli esiti sul piano formativo potrebbero rivelarsi disastrosi, con l'abbattimento di creatività e originalità, sottovalutazione dei talenti e dei meriti personali, in nome di un'ottica quantitativa, o "additiva", incapace di riconoscere la qualità mai riducibile a numeri.

Infine: le conclusioni. Quando riflette sulle tecnologie si può dire "*conclusions are an illusion*", le conclusioni sono un'illusione, perché la dinamicità e la fluidità delle tecnologie e delle dinamiche sociali e culturali che portano con sé lasciano solo spazio a riflessioni e inducono ad una continua osservazione e governo dei processi che attivano.

Si può invece affermare, proseguendo con sintesi in giochi di parole che "*inclusion is not an illusion*", l'inclusione non è un'illusione.

Siamo chiamati a riaffermare con una consapevolezza "locale", seppur con tecnologie diverse, quello che diceva Socrate nel IV secolo avanti Cristo, "Sono un cittadino, non di Atene o della Grecia, ma del mondo".

### Riferimenti bibliografici

- Apel, K.O. (1992). *Etica della comunicazione*. Milano: Jaca Book.
- Arendt, H. (1993). *Il pescatore di perle. Walter Benjamin. 1892-1940*. Milano: Mondadori.
- Arendt, H. (1997). *Vita activa. La condizione umana*. Milano: Bompiani.
- Bauman, Z. (1999). *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*. Roma-Bari: Laterza.
- Bauman, Z. (2000). *La solitudine del cittadino globale*. Roma-Bari: Laterza.
- Bauman, Z. (2002a). *Il disagio della postmodernità*. Milano: Feltrinelli.
- Bauman, Z. (2002b). *Modernità liquida*. Milano: Feltrinelli.
- Berners-Lee, T. (2001). *L'architettura del nuovo WEB*. Milano: Feltrinelli.
- Engels, F. (1975). *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*. Roma: Savelli.
- Foucault, M. (1978). *Storia della sessualità Vol. 1: La volontà di sapere*. Milano: Feltrinelli.
- Foucault, M. (1997). *Illuminismo e critico*. Roma: Donzelli.
- Foucault, M. (1998). *Bisogna difendere la società*. Milano: Feltrinelli.
- Freud, S. (1971). *Il disagio della civiltà*. Torino: Boringhieri.
- Habermas, J. (1989). *Etica del discorso*. Roma-Bari: Laterza.
- Han, B. C. (2013). *Nello sciame. Visioni del digitale*. Roma: Nottetempo.
- Han, B. C. (2016). *Psicopolitica*. Roma: Nottetempo.

- Maltese, E. V. (a cura di) (2009). *Platone: tutte le opere*. Roma: Newton Compton.
- Platone (981). *La Repubblica*, 434b, introduzione di F. Adorno, trad. it. di F. Gabrieli, vol. I. Milano: Rizzoli.
- Reale, G. (1991), *Platone tutti gli scritti*. Milano: Rusconi.
- SEAT (1990). *Il Mondiale della tecnologia, Italia '90*. Roma: Palombi.
- Tucidide (984). *La guerra del Peloponneso*, II 41,4 a cura di M. Moggi. Milano: Rusconi.



