



La lezione di Baudrillard: formare investigatori sull'omicidio del reale

Baudrillard's lesson: train investigators on the murder of the real

Anita Gramigna

Università di Ferrara – anita.gramigna@unife.it

ABSTRACT

I have concluded in recent times, in the face of growing doubts about the meaning of human formation in the present, that a very strong shock is needed on the part of those who work in the educational context, to give dignity to their work and get out of a relational dynamic. with those who study which produces growing discomfort.

If the teacher is identified by the student as an employee available to him, to bureaucratically certify an increasingly reduced and poorly qualified course of study, the profound meaning of the relationship that has generated culture for centuries disappears and the void remains.

In my reflection, this desolate, desert-like image has to do with the perfect crime that produced the death of reality. Students still do not know this, but they have only two possibilities: to be victims of passivity or to learn to investigate to understand and act with knowledge of the facts.

This article proposes an articulated analysis of Baudrillard's thought, whose categories of interpretation of reality seem to us of high interest in addressing the training emergencies in progress. The epistemological framework is hermeneutic, the methodological approach is qualitative.

Sono giunta alla conclusione in questi ultimi tempi, a fronte dei crescenti dubbi sul senso della formazione umana nel presente, che sia necessaria una scossa molto forte da parte di chi opera nel contesto educativo, per dare dignità al proprio lavoro e uscire da una dinamica relazionale con chi studia che produce un crescente disagio. Se il docente viene individuato dallo studente come un impiegato a sua disposizione, per certificare burocraticamente un percorso di studi sempre più ridotto e poco qualificato, il significato profondo del rapporto che per secoli ha generato cultura scompare e rimane il vuoto. Tale immagine desolante, da *deserto* direbbe Baudrillard, ha a che fare nella mia riflessione con il *delitto perfetto* che ha prodotto la *morte della realtà*. Gli studenti ancora non lo sanno, ma hanno solo due possibilità: essere vittime della passività o imparare ad indagare per comprendere ed agire con cognizione di causa.

Questo articolo propone un'analisi articolata del pensiero di Baudrillard, le cui categorie di lettura della realtà ci sembrano di alto interesse per affrontare le emergenze formative in atto. L'impianto epistemologico è di carattere ermeneutico, l'approccio metodologico qualitativo.

KEYWORDS

Virtual Power, Consumption, Simulacra, Simulation, Radical Otherness.
Potere Virtuale, Consumo, Simulacri, Simulazione, Alterità Radicale.

1. Introduzione: cultura formativa con delitto?

I giovani che frequentano i miei corsi, ad esempio, credono di condurre un'esistenza a tutti gli effetti concreta, vera, non si sentono complici di alcun delitto nei confronti della realtà. Eppure succubi del consumismo, e delle tecnologie medialità che ne sono il simbolo attuale più evidente, rientrano a pieno titolo in quella categoria dell'umano che "ne approfitta per scomparire (mediante il virtuale)" (Baudrillard, 1996, p. 46). La mia idea, utopica come molte altre che ritengo buone – e non vi è nulla di male nel sostenerle – è che la svolta radicale avviene solo se, e quando, il complice involontario dell'omicidio, metaforicamente, si fa investigatore consapevole, e critico, su quanto accaduto, ricostruisce i fatti, analizza la credibilità degli alibi, mette alla prova possibili soluzioni dell'indagine. Sono gli ingredienti di ogni autentica cultura formativa, piegati nei termini alla metafora poliziesca.

Certo è una strada impervia, sulla quale si incontrano molti nemici, che esigono servi obbedienti ai loro comandi, che non sembrano tali ma, anzi, forme di libertà d'azione in un mondo di *seduzioni*, termine che il nostro autore ha impiegato con incisività, volte a cancellare il valore del desiderio, così come della passione. Al rischio progressivo di scomparsa nel virtuale si può rispondere solo attraverso un'autocritica capace di impiegare un pensiero *estremo*, con "il dovere di mirare a questo obiettivo criminale" (Ivi, p. 155). Si tratta di una lotta contro il male che non ammette mezze misure: il pensiero estremo, nella sua radicalità, interpreta le logiche mediatiche, ne coglie la riduttività, le piega al mero uso strumentale che compete loro. È un pensiero capace di individuare la pochezza delle retoriche che fanno degli oggetti un sistema di idoli, quel "feticcio delle merci" che già Marx aveva individuato e Baudrillard riprende con rigore chiarificatore.

Nell'intervista rilasciata a *la Repubblica* nel 1999, a proposito del suo libro, lo studioso francese osserva che lo sgretolamento del principio di realtà operato dalle nuove tecnologie è reso possibile con tanta rapidità dal fatto che "nella virtualità tutto è il risultato di un intervento". Mentre prima "da una parte c'era il mondo reale, e dall'altra l'irrealtà, l'immaginario, il sogno, eccetera", nel virtuale tutto viene *assorbito e iper-realizzato*. È questo che affascina, soprattutto le giovani generazioni, perché in esso "ci si immerge, ci si tuffa dentro lo schermo". Vi è un'illusione di libertà da favola, tutto è possibile senza sforzo e, soprattutto, al di fuori delle fastidiose contraddizioni che contraddistinguono la realtà (vero-falso, concreto-astratto, reale-immaginario), perfino la distanza tra soggetto e oggetto scompare (de Conciliis, 2009).

Pone in evidenza Baudrillard che la scansione del tempo (passato, presente, futuro) lascia spazio al mero tempo dell'operazione, all'istantaneità. Per questo scopriamo nei nostri studenti una sorta di assenza della memoria: "non esiste più la dimensione storica, né tutto quanto si svolge nella storia"; che senso ha, allora,

leggere? Se solo l'istantaneo esiste, basta vivere attimo per attimo, senza programmi o progetti impegnativi. Rifacendosi al titolo del proprio libro, egli chiarisce che l'uccisione riguarda in particolare le *illusioni*, ed è questa la cosa più grave. L'illusione "vitale", di nietzscheiana memoria, fatta di fantasia, apparenze, proiezioni oltre il reale, risulta "completamente eliminata" dall'operare del virtuale. Mentre la "morte di Dio" ha una valenza positiva, sta a significare una rivoluzione dell'umano e un'assunzione di responsabilità, l'uccisione della realtà è una "eliminazione", un "annullamento" che pretende di sostituire all'imperfezione del mondo, con tutti i suoi elementi di tensione negativa, la perfezione dell'intelligenza artificiale.

Senza mezzi termini, però, l'autore considera: "tutto il pensiero critico tradizionale non può che essere anti-mediatico, non può che muovere obiezioni ai media" e, poiché è proprio il pensiero critico che ci sta a cuore, crediamo sia necessario assumere l'atteggiamento *ironico* che egli ci propone per giungere a chiederci: "c'è davvero bisogno della verità? In fin dei conti, l'obiettivo dei media non è stato forse di eliminare effettivamente il principio morale e filosofico della verità, per installare al suo posto una realtà completamente ingiudicabile (...)?". L'ironia consiste nel mettersi alla prova di fronte ad "una visuale totalmente relativizzata e destabilizzata", simbolicamente rappresentata da internet, a volte feticcio, "oggetto d'adorazione", ma entità non propriamente seduttiva poiché non può incarnare *l'altro*, indispensabile alla dualità della seduzione. Caso mai si tratta dell'*oggetto di un gioco*, per essere all'altezza del presente con la convinzione che uno strumento possa con facilità trasformarsi in un fine della civiltà.

La comunicazione inarrestabile diviene il fulcro della simulazione che trasforma i comportamenti con densità valoriale in attività da palcoscenico condizionate dall'informazione senza interpretazione. La macchina informatica si fa divinità pseudo-onnisciente che non lascia all'uomo nessun margine di ricerca e scoperta: informati sul piano virtuale e inconsistenti sul piano esistenziale. Abbiamo fatto cenno alla perdita del senso della storia, e della memoria. L'urgenza del presente, e di sentirsi parte integrante di esso, diviene ossessione, tanto da dover fare ricorso in molte pubblicità odierne di forte persuasione, in particolare quando delineano le relazioni con il passato in forma sentimental-tradizionale, ad una tenerezza poco convincente. Per me, che ho dato molta importanza alla narrazione nei miei studi, compresa la ricerca autobiografica, è fonte di depressione la pseudo-narrazione sui social media, esercizio esibizionistico ai limiti del delirante, simulazione compiaciuta di un sé attraverso il mezzo che da oggetto diviene soggetto, mentre il soggetto sparisce nel vacuo di una rete popolata di fantasmi.

Nel tentativo di parlare con gli studenti sull'esperienza di vita che li caratterizza, spesso emerge un elemento comune da parte loro: il mondo a tecnologia evoluta, capillare e persistente, presenta ad ognuno il conto del suo insinuarsi trasformativo: non resta che accettare la necessità di un'adesione incondizionata. Per noi si tratta di un arrendersi disumanizzante, verso il quale occorre la forza della ribellione, l'alternativa trova in Baudrillard un punto focale di rara efficacia: "l'immagine dell'uomo seduto che contempla, in un giorno di sciopero lo schermo vuoto del suo televisore, potrà valere un giorno come una delle più belle immagini dell'antropologia del XX secolo" (1991, p. 20). Vorremmo che dal secolo XXI cominciasse ad emergere un taglio antropologico differente.

2. Il consumo tra reale e simbolico

È il caso di chiarire, con convinzione, il motivo della scelta che ci ha orientati a fare di Baudrillard il simbolo di una proposta formativa adeguata al presente. Quando la sua fama iniziò a valicare i limiti del mondo accademico, e gli venne chiesto di fornire una interpretazione del suo successo, egli non esitò a rispondere che dipendeva dall'essersi fatto simbolo "di un'alterità radicale e irriducibile". Se questo è vero, ci sono ancora speranze per un'umanità che ci appare confusa, incerta e impaurita ad ogni latitudine. Oggi, come nel passato e speriamo anche nel futuro, chi svolge lavoro intellettuale ha il dovere di non essere accondiscendente, di mostrarsi "fastidioso" per qualunque forma di potere come il tafano-Socrate, che svelava con ironia la pochezza delle presunzioni celate in comportamenti in apparenza lineari e trasparenti. Il nostro filosofo-sociologo, da parte sua, ha individuato con continuità nei propri studi due punti focali: consumo e comunicazione. Gli è stata rimproverata una certa frammentarietà e l'impiego di un linguaggio capace di attrarre e affascinare, al di là della rilevanza delle argomentazioni. È una delle critiche ricorrenti che si rivolgono a chi ha successo nell'attività di ricerca e suscita una curiosità che va oltre la cerchia degli addetti ai lavori.

A noi interessa di più ricostruire un percorso che trova la sua genesi nell'attenzione allo scambio, come fattore simbolico delle relazioni umane che vanno dalla concretezza delle merci all'astrazione dei *segni* che, quando iniziano a scambiarsi tra loro, fanno sparire il valore reale dei beni di riferimento e producono un'accelerazione vorticoso, dove si smarrisce il senso della realtà e si impone la virtualità dell'immagine. In tale dimensione le chiavi di lettura del mondo che ci hanno orientato, del tipo bene-male oppure vero-falso, perdono di significato in quanto rimangono ancorate ad un razionalismo metodologico inadeguato a leggere il mutamento in atto. Il nostro autore, nel 1966, presenta la propria tesi dottorale *L'inventaire des systèmes contemporaines de signification: système d'objets*, di fronte ad una commissione composta da Roland Barthes, Pierre Bourdieu e Henri Lefebvre. A parte i nomi di grande prestigio, ciò che pare opportuno segnalare è il livello di innovazione che, sotto la guida di Barthes, il giovane studioso sta producendo, tanto da pubblicare presso Gallimard due anni dopo *Il sistema degli oggetti* (trad. it. 1972). L'indagine verte sulla loro quotidianità d'impiego (televisore, telefono e poi, avvicinandoci al presente, cellulare, tablet, ecc.) ma, soprattutto, occorre considerare il loro ingresso in un "sistema". Non si tratta perciò di un elenco di strumenti stilato in base alla funzione, ma in base alla considerazione relativa alla loro processualità che incide sulla vita individuale e sociale delle persone, in particolare sulla loro formazione.

L'accostamento del sostantivo *consumo* all'aggettivo *culturale* rende bene l'idea dei tempi che stiamo vivendo, dove la produzione massiccia di informazioni, se guardata con occhio attento ai fatti, non ha nulla a che fare con la formazione, tantomeno con una sua presunta innovazione che dipenderebbe dal continuo aggiornamento delle fonti. Però non vi è dubbio che siamo soliti attribuire agli oggetti tecnologici un "valore simbolico", e non mero valore d'uso, tale che finiamo per assuefarci ad una loro incidenza determinante sulle nostre vite. Avvertiamo di continuo l'eco di una pubblicità tesa a sostenere che senza tali strumenti non è possibile educazione alla cittadinanza, né formazione sociale adeguata. La presentazione degli oggetti, nella loro sistematicità, tende a rimarcare la condivisione, la socialità e l'immanicabile trappola della presenzialità di ognuno sulla scena attuale della rete; nulla viene detto, invece, su ciò che si perde in autonomia, rifles-

sione critica, identità creativa. Ciò che spaventa, in relazione al ruolo formativo del sistema dei media del presente, è l'unilateralità dell'ordine del discorso, tema caro al nostro studioso ma anche a Foucault, con tutte le differenze del caso visto lo specifico di una nota opera di Baudrillard (1977).

Chi vuole investigare sull'omicidio del reale, non può fare a meno di scoprire che i media cambiano l'orizzonte stesso del significato di cultura: essa non è più il mezzo privilegiato della formazione, tanto individuale che comunitaria, ma luogo di consumo di beni intellettuali sradicati dalla loro stessa natura per farsi altro: dal narrarsi all'incontrarsi, dal mettersi in relazione con il passato allo strutturare nell'oggi i modi di socializzazione a distanza. Il filosofo francese rimane fedele all'individuazione del nesso cultura-consumo per quanto attiene agli oggetti tecnologici di ultima generazione, in continuità con quelli degli anni Sessanta/Settanta a forte carattere comunicativo. La vertigine del "flusso di messaggi" funziona come una droga, poiché esso dipende sempre dal mezzo che mi consente di *abitare* in quel mondo, che non è più "l'orizzonte di senso" heideggeriano poiché l'essere si trasforma in corpo virtuale, così come le azioni non sono più possibilità strategiche di un "esser-ci" ma immagini proiettate in un altro mondo (*second life*).

Aveva intuito con straordinaria lucidità, più di mezzo secolo fa, Baudrillard che si stava smarrendo il sistema degli oggetti della modernità avvertendo un senso di orfanità "Noi non ci proiettiamo più nei nostri oggetti con gli stessi affetti, gli stessi fantasmi di possesso, di perdita, di lutto, di gelosia" (1972, p. 8). Sappiamo già che il mondo, nella sua cronica imperfezione, ci illude e, per questo, abbiamo costruito il sistema semiotico-linguistico nella speranza di dominare la realtà; ma se cambia l'ordine del discorso la speranza si traduce essa stessa in illusione e, quando il mezzo tecnologico-mediatico produce iper-realtà, diventa l'assassino: uccide i fatti e li sostituisce con mere apparenze. L'uomo della modernità si era posto in qualità di soggetto della conoscenza, pertanto, le informazioni erano elementi indirizzati a sostenerla e ad ampliarla; ma la situazione si è rovesciata, il soggetto è diventato oggetto dell'informazione. Sono i media che "pensano" l'uomo, non il contrario, e ne fanno centro di attenzione; quindi, l'osservatore che indaga sulla realtà oggettiva è un vecchio modello scientifico che non rispecchia più quanto sta accadendo nel mondo dominato dalle nuove tecnologie, dove *simulacri* e *simulazione* hanno assunto la fisionomia della verità (2008).

Per comprendere a fondo l'indagine dell'autore, e farne un modello per possibili investigatori del nostro tempo, pare opportuno tornare al valore simbolico dello scambio, che si colloca oltre i tradizionali valore d'uso e valore di scambio. Esso assume una differente qualità, in quanto svolge la funzione di uno status o, addirittura, di un mito, implica una posizione sociale, un'appartenenza. Non si tratta più di soddisfare bisogni, tanto è vero che Baudrillard fa riferimento al termine *dépense*, che sta ad indicare una ricchezza che si manifesta oppure che si distrugge, sia pure sempre in maniera manifesta. L'importante è che vi sia un pubblico, diretto o indiretto, cui rivolgere l'atto del possesso, per questo non è più la produzione il fulcro della società capitalistica ma il consumo, poiché è in esso che il consumatore – e poco importa se è anche produttore – avverte il senso della propria realizzazione (1972, trad. it. 2010).

Quella che abbiamo sotto gli occhi da molto tempo è una società non solo dell'abbondanza, ma dello spreco. Anche qui è avvenuto il rovesciamento tra soggetto e oggetto: per il nostro studioso, infatti, non è più il soggetto che *desidera* ma l'oggetto che *seduce* (1970, trad. it. 1976).

Il tema della *seduzione* è uno dei più affascinanti, nell'ampio panorama degli scritti del filosofo francese, assieme a quello dell'*orgia*. Partendo dal primo, per

continuità della nostra riflessione, è importante sottolineare come il concetto che la delinea rappresenti una “antitesi radicale” alla produzione, in quanto le cose prodotte vengono deviate dal valore originario, “quindi dalla loro identità, dalla loro realtà, per volgerle verso il gioco delle apparenze” (2002, p. 27). Sappiamo già che nello scambio simbolico avviene tale rovesciamento, ma il fascino dell’indagine consiste nel legame tra la seduzione e il femminile, in quell’incertezza che “fa vacillare i poli sessuali (...) e quindi la stessa sessualità come si è incarnata storicamente” (1997, trad. it. 2012 p. 21). Di qui il principio di “reversibilità” del segno seduttivo, che può perdere in un attimo di rilevanza. La seduzione si serve anche del travestimento, nulla del resto è più reversibile di esso, e lascia la propria impronta nello spazio togliendo centralità a ruoli storico-culturali come il *bios* o l’*anthropos*. E l’orgia cosa ha a che fare con il nostro discorso? Nell’opera del 1991, già citata, vi è un paragrafo dal titolo *Dopo l’orgia*, indicativo del fatto che essa ha rappresentato il culmine della modernità e del suo razionalismo interpretativo del mondo. Quindi lo sguardo già si rivolge ad un passato nei suoi modelli: dalle forme di liberazione ai concetti di crescita, crisi, critica (Ivi, p. 9). Il tempo di questa fase giunge all’apice tra gli anni Sessanta e Settanta del secolo scorso in coincidenza con quella fine della realtà che rimane un cardine di tutto il discorso. Baudrillard, a questo punto, non può che interrogarsi: “Cosa fare dopo l’orgia?” (2012, p. 27), e la risposta va cercata nella relazione corpo-tecnologia, soggetto-media, al fine di simulare la liberazione. Può sembrare una soluzione da brivido ma ha una sua dignità: “noi viviamo nella riproduzione indefinita di ideali, di fantasmi, di immagini, di segni che sono dietro di noi ma che dobbiamo tuttavia riprodurre in una specie di indifferenza fatale” (Ibidem). Occorre il coraggio di ripercorrere il cammino della “macchina antropologica” e di riposizionare l’umano (Agamben, 2002).

Uno dei problemi di più difficile soluzione consiste nel libero fluttuare degli oggetti, che non sono più vincolati all’uso ed hanno acquisito una sorta organizzazione, facendosi agglomerato di segni “globale, arbitrario e coerente” (1976, p. 40). Quel consumo in cui tuffarsi e rimpinzarsi con ansia liberatoria è in realtà, come sappiamo, un sistema autoreferenziale e iper-reale. Gli oggetti si autogiustificano e il soggetto umano, di fatto oggetto tentato dalla loro seduzione, ha smarrito il senso del proprio agire. Forse non siamo ancora in grado di comprendere ed accettare che l’evoluzione della forma di consumo (abbondanza-spreco) ha prodotto un mutamento antropologico irreversibile: “Ciò dovrebbe far presentire che vi è nel consumo qualcosa di completamente differente, forse qualcosa di addirittura opposto – qualcosa a cui bisognerebbe educare, addestrare, addomesticare gli uomini” (ivi, p. 213). La sequenza dei verbi è significativa perché lascia intendere che l’*educazione* qui non ha nulla di liberatorio, bensì qualcosa di coercitivo, in sequenza con l’addestramento e l’addomesticamento e, pertanto, siamo di fronte alla predisposizione per la passività, fin dalla più tenera età. Ma ciò, forse, non sarebbe possibile se non si creasse una superficiale credenza, generalizzata e perciò molto pericolosa: “La rivoluzione dell’abbondanza non inaugura la società ideale, semplicemente introduce un altro tipo di società” (ibidem).

Tra gli anni Sessanta e Settanta si estende nei Paesi occidentali l’ottimistica convinzione di aver intrapreso una strada di progresso e di sviluppo che consoliderà l’abbondanza quale risultato di politiche espansive ormai inarrestabili. L’unico neo è rappresentato dalla Guerra Fredda, ma già qualcuno pensa che il blocco comunista di fronte all’abbondanza del nemico si convertirà, perché nessuna molla è più convincente del benessere. Il nostro studioso, però, assumendo la sua posizione *ostinata* e *contraria*, per citare De André, osserva: “si può affermare che la

dimensione del consumo, (...), non è quella della conoscenza del mondo, ma neppure più quella dell'ignoranza totale: è quella del disconoscimento" (ivi, p. 15). La società della crescita si sostiene sul consumo dei segni che, inequivocabilmente, mantengono con forza le differenze di classe e si fonda su di un compromesso tra principi democratici (uguaglianza di diritti) e consolidamento di un sistema di privilegio e dominio. Considera, allora, Baudrillard: "Non è il progresso tecnologico che la fonda: questa visione meccanica è quella stessa che alimenta la visione ingenua dell'abbondanza futura. È al contrario questa doppia determinazione contraddittoria che fonda la possibilità del progresso tecnologico" (ivi, p. 45). Viene smontata una sorta di certezza che ha accompagnato mezzo secolo di vita nel mondo occidentale: non è la tecnologia la trascinatrice innovativa delle sorti del mondo, anzi essa è solo l'esito di un compromesso economico-politico che mantiene stabile la distanza tra chi decide e chi esegue. Un punto di vista che può non essere condiviso, ma di certo non passa inosservato.

3. Il potere virtuale e la morte mediatica

Un vero investigatore non si accontenta di ciò che vede, la cosiddetta "evidenza" e nemmeno crede che i "fatti parlano da soli"; al contrario vuole interrogare i fatti, cercare indizi di verità. Tutto ciò è molto al di là del vissuto attuale, dove la realtà viene allestita dai media affinché l'oggetto umano, dato che ha perso l'identità di soggetto, sia adeguato al suo ruolo e non pretenda di guardare oltre per cercare risposte diverse da quelle facili e suadenti messe in scena per lui. Baudrillard, nella sua inquietudine dissacrante, è intervenuto sulla presentazione televisiva della guerra del Golfo del 1991, sbandierata dai potenti media mondiali come la "guerra in diretta" che lo spettatore poteva vedere da casa, comodamente seduto in poltrona. Il nostro studioso affermava che in quelle immagini non vi era alcuna "verità", ma solo contraffazione volta a disinformare. Non compariva niente di sporco anzi, nell'insieme, le immagini erano rassicuranti, dense di luci e movimenti proprio come un *videogame*. Bisognerebbe capire che nella nostra passività finiamo per ingurgitare tutto, perfino l'idea che la guerra, gestita dalle potenze occidentali, rappresenti una "missione umanitaria". Di qui il cerchio si allarga alla richiesta di fondi per ogni buona iniziativa, dal terremoto ai bambini poveri, dalla ricerca scientifica alle vittime della siccità. Senza mezze misure, il filosofo francese ha qualificato tale tecnologia mediatica come "oscena"; la televisione in particolare che entra in maniera capillare in tutti gli ambienti, traveste la realtà secondo gli ordini e le esigenze di chi detiene il potere occulto che tutto condiziona. La tesi della realtà oggettiva come dato esterno e dell'osservatore che la indaga, caposaldo della ricerca scientifica per gran parte della modernità, è stata distrutta dai simulacri, copie della realtà che non hanno alle spalle alcun originale. Già nel 1981 con *Simulacres et Simulation* l'autore si muoveva in questa dimensione della ricerca prendendo spunto da un racconto di Borges a forte caratterizzazione metaforica.

Il grande scrittore argentino scrisse il suo *Del rigore della scienza*¹ (1981), con riferimenti storici precisi, trattando della difficoltà di produrre una mappa del territorio dell'impero spagnolo 1:1 dopo la conquista d'oltreoceano. L'argomento ha

1 Pubblicato per la prima volta nel 1935, il frammento rientra nell'opera *Storia universale dell'infanzia*, dopo la e revisione e correzione del 1954.

suscitato molto interesse, in Italia ad esempio da parte di Umberto Eco e di Piergiorgio Orifreddi. Oggi si può dire che la soluzione di una riproduzione 1:1 è stata trovata per l'intero globo terrestre su basi virtuali, come ben sappiamo, (si pensi a google earth), tuttavia non si tratta della stessa prospettiva culturale. Ma per quale ragione Baudrillard si richiama al celebre paradosso? Nel testo letterario la mappa dell'Impero si logora, decade nella sua copertura totale del territorio e quest'ultimo pure decade ma, dopo il logoramento della mappa, si riprende nella sua forma originaria. Per il nostro filosofo, al contrario, il territorio viene occultato e solo la mappa si consolida, tanto che *l'impero* vorrà prenderla come punto di riferimento adattandovisi punto per punto. Stiamo diventando, forse, la brutta copia del virtuale che ci ha inglobati, dopo averci ridotti in una sorta di schiavitù culturale, di dipendenza acritica. Del resto si può considerare che questo è l'esito di una scienza il cui *rigore*, per usare il termine di Borges, ha prodotto la convinzione di una sua possibile perfezione, la quale si è trasmessa all'arroganza della tecnologia con una differenza di non poco conto: la scienza ha saputo mettersi in discussione, ha dovuto affrontare i contrasti della differenza di strategie; mentre la tecnologia marcia imperterrita sulla strada delle proprie sicurezze, non sente il bisogno di alcuna etica, contano solo i riscontri economici. È in tale direzione che il simulacro virtuale ha preso il posto del reale, ma gli esseri umani non se ne sono accorti e non sono in grado di cogliere la loro impossibilità di giudizio, tanto politico che morale. Baudrillard ritiene che la proliferazione di immagini come simulacri sia diventato un processo che trova la sua ragion d'essere nella paura del vuoto (1996, p. 8). La fortuna in tempo recenti dei reality show si spiegherebbe con la variazione di posizione dello spettatore: da *davanti* allo schermo a *dentro* lo schermo, vero e proprio simbolo della iperrealizzazione. Attraverso tale procedimento: "Nel lenzuolo funebre del virtuale il cadavere del reale è definitivamente introvabile" (ivi p. 13). E qui il compito dell'investigatore si fa veramente difficile, poiché la scomparsa della vittima produce l'interminabilità delle situazioni: della crisi, della politica, del terrorismo, della pandemia, ecc. Il virtuale distrugge il senso della storia, anch'essa confusa nella sua entità senza fine, e assolve da ogni responsabilità individuale o collettiva, perfino dal suffragio universale sostituito da una "consultazione di scimmie" (ivi, p. 17).

Seguendo il taglio epistemologico dell'autore, un discorso a parte merita la sua analisi del terrorismo dopo l'attentato dell'undici settembre 2001. Vi è in quell'atto una potenza simbolica che lo rende un evento assoluto, l'unico capace di mettere in discussione l'inesorabile globalizzazione in atto. Nella sua ricostruzione, da molti non condivisa, Baudrillard è convinto che i terroristi non avessero previsto, al pari degli esperti, il crollo delle Twin Towers, tanto da rendere questo fatto simbolicamente più forte dello stesso attacco al Pentagono senza che ve ne fosse la consapevolezza. Ma la cosa, a nostro parere più interessante, è la capacità dello "spirito" terroristico di portare sulla scena la morte contro un potentissimo sistema che fa di tutto per occultarla. Arma più simbolica che militare la sua, che lascia straripare lo spettacolo mediatico di quella morte che il potere non è riuscito a nascondere (2001, pp. 22-23). E a proposito di potere, pur riconoscendo il merito delle indagini di Foucault, il nostro autore ritiene che in lui non si sia giunti al rovesciamento che sarebbe stato necessario, in quanto l'analisi è rimasta all'interno del principio di realtà (1977, p. p. 67); per lui, invece, il potere è connotato dall'assenza, è solo simulazione e, così, scompaiono dominanti e dominati, vittime e carnefici, attraverso un processo che coincide con la post-modernità. In essa tutta l'informazione è libera, non sussistono più proibizioni, il piacere è d'obbligo. Com'è ovvio, Baudrillard non crede vi possa essere alcuna risposta liberatoria nel terrorismo che manca di moralità oltre che di strategia; eppure, nell'analizzare i

tratti catastrofici delle immagini di Manhattan, in quel fatidico 11 settembre, può nascere la volontà di uno sguardo altro, che voglia riprendere il senso della storia nella costruzione di un “patto di lucidità” (cfr. 2005), poiché è possibile, per ogni buon investigatore, *l'intelligenza del male*.

A conclusione di questa parte, vorremmo portare qualche cenno sulla vicenda che ha visto un confronto tra Baudrillard, quale esperto di cyberfilosofia, e i fratelli Wachowski registi di Matrix, che dopo il successo del film interpellarono senza successo lo studioso per una collaborazione all'opera seconda. Nel giugno 2003 egli rilasciò un'intervista in proposito a *Le Nouvel Observateur* nella quale offre alcuni elementi interessanti di riflessione. In Matrix 1 vi è una scena in cui il protagonista nasconde i suoi beni più preziosi all'interno del libro *Simulacri e simulazione*, che viene messo in chiara evidenza. L'intervistatore chiede a Baudrillard cosa ne pensa; la risposta è chiara, egli non ha accettato la collaborazione per Matrix 2 in quanto “Queste persone considerano l'ipotesi del virtuale come un dato di fatto e la trasformano in fantasma visibile. Ma la caratteristica di questo universo è appunto il fatto che non si possono più utilizzare le categorie del reale per parlarne”. Pare di cogliere quasi una didattica per i nostri potenziali investigatori a prendere sul serio il “deserto del reale” e a non confondere, banalmente, *simulazione e illusione*. Ma la cosa più radicale, e innovativa, in questa, per noi, didattica del virtuale-reale la si coglie in una vera e propria critica di Matrix 2 che assume i toni di una denuncia: “Quello che sorprende (...), è che non c'è un barlume d'ironia che premetta allo spettatore di cogliere il lato nascosto di questo gigantesco effetto speciale”. È qui la chiave di volta dell'indagine: se non si guarda con ironia la barocca impalcatura virtuale che sorregge il nulla, non è possibile esercitare alcun spirito critico e si assume un atteggiamento da servi, per di più con la presunzione di essere particolarmente astuti, e liberi. Non a caso aggiunge il cyberfilosofo: “Matrix dà l'immagine di un'onnipotenza monopolistica della situazione attuale, e collabora dunque alla sua rifrazione. In fondo, la sua diffusione su scala mondiale fa parte del film stesso”: Vi è corrispondenza con la stessa dimensione degli oceanici concerti di cantanti famosi, dove l'evento è solo un elemento, nemmeno così importante, della macchina mediatica globale messa in atto. A conclusione una frase lapidaria: “Il sistema, il virtuale, la Matrice, tutto questo tornerà forse alle pattumiere della storia. La reversibilità, la sfida, la seduzione sono indistruttibili”. Non può esservi miglior occasione di questa per proporre ai nostri investigatori un'indagine mirata basata su due punti, una specie di compito a casa: 1) rintracciare in Baudrillard, magari allargando ciò che è già presente in questo testo, il significato di *reversibilità, sfida, seduzione*; 2) riflettere sul perché questi fattori vengono ritenuti *indistruttibili*, mentre il virtuale può finire, da un momento all'altro, nella pittoresca *pattumiera della storia*.

4. Conclusione. L'ecologico e il virtualmente insignificante

Abbiamo raggiunto la convinzione, forse con un eccesso di fiducia, che tra i nostri più tenaci giovani investigatori si incominci a respirare un'aria diversa, la pacata speranza che il pensiero possa essere usato con margini di libertà prima sconosciuti; ed è qui che il fascino della ricerca riesce a coinvolgere la vita, a richiedere opportunità di confronto, desiderio di saperne di più. Ma, è proprio in prossimità del traguardo che la lezione di Baudrillard si fa più dura, poiché investe nella sua instancabile, provocatoria dissonanza un tema che sta a cuore, ormai da anni, a giovani e meno giovani. Siamo di fronte a soggetti che, fin dalla più tenera infan-

zia, sono stati guidati sul terreno dell'educazione ecologica, con richiamo a quel bellissimo termine greco *oikos* che indica un bene, una proprietà ma anche la casa. E quale miglior bene, o casa, della Natura, che deve essere salvaguardata come la più importante "proprietà" comune!

Ebbene, il nostro filosofo non avverte alcuna attrazione per la dimensione sistemico-ecologica che coinvolge diversi intellettuali francesi nel corso degli anni Novanta. Latouche, teorico della decrescita e attento lettore di Baudrillard, Serres, Latour, Moscovici, sono solo alcuni dei nomi di prestigio che riflettono sulla necessità di una nuova filosofia della Natura o, meglio, di affrontare con apertura dialogica le relazioni tra ecologia, politica e mondo naturale. Il nostro studioso non si sottrae al dibattito, ma il suo contributo è sconcertante già a partire dal titolo dello scritto *écologie maléfique* (Cfr.1992)²; in sostanza un'ecologia del Male che si muove tra la serietà e l'ironia. Egli esclude che si debba sottoscrivere un nuovo patto sociale che ponga al centro la natura, non si fa illusioni su argomenti come l'impegno contro le immissioni inquinanti o il limite dello sviluppo, ma ritiene indispensabile una sfida. Una chiave di lettura politica della questione ecologica, come pure è stata fatta, è solo l'altra faccia di un'economia inguardabile; mentre si tratterebbe di riaprire le porte alla metafisica, l'unico campo di interesse umano dove è ricollocabile la questione degli equilibri: Bene e Male, soggetto e oggetto. Questa sembra essere l'unica, autentica inversione di tendenza rispetto al dominio della simulazione, con il suo iperrealismo che ha contaminato non solo i media, ma gran parte dei sistemi di significazione anche quando in apparenza naturali, come i bisogni primari della sopravvivenza (cfr. 1981).

Già sappiamo della desertificazione delle relazioni sociali e del vuoto di partecipazione alla vita comunitaria, indotti dai sistemi di comunicazione massificati che sono argomento specifico, delle cosiddette *strategie fatali* (Cfr. 1983). I nostri giovani, pur animati da buona volontà, corrono forse il rischio di perdere per strada qualche indizio, perché troppo legati ad un'immagine coinvolgente di ecologia, che non manca di qualche tocco sentimentale. La critica agli eccessi tecnologici va bene, la messa in discussione degli assetti politico-sociali, anche; ma qui dovremmo parlare del sacro rapporto uomo-natura. In effetti Baudrillard non è lontano dal problema come potrebbe sembrare e lo si può cogliere precisamente dalla sua visione della fine della modernità. In primo luogo, la centralità incontrollabile della comunicazione ha fatto cadere uno dei fattori caratterizzanti la modernità negli studi umanistici: l'*alienazione del soggetto*; in secondo luogo, è emerso con evidenza preoccupante lo smarrimento del *trascendente*. Così, in apparenza, la comunicazione genera una *estasi* che produce euforia in un essere umano altrimenti disorientato e, tuttavia, l'orizzonte del tutto immanentistico nel suo funzionalismo di maniera ripropone paura, incertezza dell'esistenza e schizofrenico bisogno di lasciare qualche segno di sé. L'atteggiamento ecologico potrebbe rientrare in questo desiderio di lasciare una traccia estetica, tale da produrre nell'autore un senso di diffidenza o, come lui stesso ammette, di pregiudizio. Già all'inizio degli anni Settanta egli afferma: "Se si parla di ambiente, è che già non c'è più. Parlare di ecologia è constatare la morte e l'astrazione totale della natura"³ (1972, pp. 253-254). Di qui è probabile che lo spirito investigativo si risvegli nella duplice constatazione: 1) gli esseri umani hanno la tendenza a preoccuparsi troppo tardi di situazioni critiche che essi stessi hanno generato; 2) si può constatare solo la morte della natura e questa è una vera presa di coscienza,

2 Lo scritto in questione rientra in *L'illusion de la fin*, riportato in bibliografia.

3 Corsivo nostro.

senza orpelli nel cogliere quell'*astrazione totale* che ci rende orfani. Con il medesimo radicalismo, vent'anni dopo, il filosofo francese manifesta la propria sostanziale sfiducia nelle politiche internazionali poste in atto dopo la Conferenza di Rio e nel concetto stesso di "sviluppo sostenibile"; paradossalmente è meglio "combattere il male con il male" (1992, p. 116) secondo l'ottica dell'*ecologia mafica* di cui si è detto.

Al culmine della nostra riflessione dobbiamo prendere in esame la questione dello "scarto" (*déchet*), di particolare interesse sul versante epistemologico e, dal nostro specifico punto di vista, *ermeneutico*, dato che consideriamo l'ermeneutica una epistemologia. Sappiamo bene, così come i nostri giovani e sensibili interlocutori, che vi è un impatto ambientale ormai insostenibile a fronte di una produzione incontrollabile. Da anni si parla di riciclo, di collocazione di residui, di riassorbimento: in sostanza il problema è globale e richiede di essere affrontato con urgenza. Sarebbe comodo schierarsi "democraticamente" dalla parte della salvaguardia dell'ambiente, senza escludere vibranti proteste. Baudrillard invece, quasi con modalità fastidiosa, pone l'attenzione su due diverse tipologie dello scarto: una *quantitativa* e una *qualitativa*. In generale, a causa dei modelli di comunicazione e della selezione delle informazioni, il nostro sguardo si concentra sul quantitativo, in particolare su quello delle centrali nucleari o delle industrie chimiche. Lo scarto qualitativo, che riguarda le tecnologie avanzate, l'artificiale, l'ultra-specialistico, l'ottimizzatore delle prestazioni, non lo vediamo o, meglio, ci viene occultato. In tal modo noi stessi, assieme alla natura, rientriamo in un piano di riduzione a "sostanza insignificante" (1995, p. 50).

È grazie ad un'indagine ermeneutica sul modello comunicazione-informazione che l'autore coglie l'inganno del potere economico-finanziario globale – quello politico è ridotto in condizioni di muto vassallaggio – ai danni dei cittadini del mondo. Ci hanno insegnato che la comunicazione è "trasmissione di informazioni": c'è un *canale* un *emittente* e un *ricevente*; tutto qui, un fenomeno "universale ed elementare" e, per ciò stesso, neutrale. Ma non è così, ed è qui che i nostri investigatori devono dare buona prova di sé, farsi *ermeneuti* della comunicazione, che non è mai un semplice trasmettere, ma un "come" e "perché" si trasmette, con quali allestimenti della notizia e con quale scelta informativa. Lo scarto qualitativo sfugge all'idea negativa di scarto perché virtualizzato e, inteso come fulcro di ottimizzazione, innovazione, specializzazione, programmazione, esige che quanto non coincide con esso risulti "insignificante". È peculiare della virtualizzazione rendere *automatico* e *immediato* lo scarto della propria "modellizzazione" (1992, p. 96). Lo scarto del virtuale non è facilmente individuabile come quello quantitativo, le categorie di incluso-escluso o interno-esterno al processo rimangono incerte; ma ancora più incerta rimane la dimensione temporale, tanto è vero che, per paradosso, esso sembra provenire dal futuro piuttosto che dal passato.

È una sensazione inquietante che proviamo, ad esempio, di fronte a certi edifici industriali, o comunque aziendali, che appena eretti già portano i segni della propria fine; ma possono esservi addirittura città, frutto di speculazioni azzardate, che non sono destinate a lasciare nel cuore la nostalgia del tempo trascorso. Ghost-town, suggerisce lo studioso, fantasmi dell'investimento e del suo contrario, degli effetti mutevoli di un virtuale che nessuna ecologia può pensare "benevolmente" di ridurre a ragione anzi, come detto, l'unica alternativa sta nel rendere male per male, dato che "Ovunque nel mondo si costruiscono immensi edifici di uffici destinati a restare eternamente vuoti a causa delle crisi (come gli uomini, gli spazi sono disoccupati!)" (Ivi, p. 97). L'ecologia arriva sempre in ritardo, pretenderebbe di "localizzare" il virtuale, forse addirittura di eticizzarlo; non vi è dub-

bio che si tratti di un umanesimo “politicamente corretto”, ma fuori tempo, legato ad una cultura della modernità ormai assente, alla parte del soggetto che “convulsamente” si vuole mantenere in vita.

Avrebbe senso parlare di una ecologia del soggetto? Lo chiediamo ai nostri potenziali investigatori sulla morte della realtà, dato che Baudrillard viene loro in aiuto già con un testo del 1983, chiarificando che non c'è contratto naturale spendibile, con diritti umani, o degli animali, per poter avviare alla logica della reversibilità: il retro-effetto della virtualizzazione colpisce tanto il sociale che il naturale. Presumere di poter riconoscere alla natura diritti di portata internazionale, implica una presa di coscienza coerente: “In generale, il diritto è altrettanto stupido degli interdetti di cui prende il posto. Ma il peggio è quando legalizza delle situazioni che andavano da sé: il diritto all'acqua, all'aria, al desiderio, il diritto per i figli di avere dei genitori. (...) Che dire del *diritto alla vita*⁴? Se non che l'espressione dice bene ciò che vuol dire: che la vita ha perduto la sua evidenza di fatto. Il diritto gioca allora come esorcismo, come invocazione disperata di qualità perdute” (Ivi, p. 98).

La presa di coscienza, tuttavia, non può mai ridursi a *invocazione disperata*, se vi è il coraggio di abbandonare le facili retoriche che ci accompagnano rassicuranti e di guardare in faccia il mondo cui apparteniamo, anche quando ci ribelliamo ai suoi orrori: “Chi invoca la Natura invoca il dominio della Natura” (1973, p. 43). Se i giovani investigatori hanno fatto chiarezza sul delitto, sanno che non possono inventare alibi per sé stessi, hanno il dovere di studiare per comprendere, di saper leggere nelle seduzioni e di non cedere alle lusinghe della simulazione che sempre ci presenta un mondo di finzione spacciandolo per vero. La proposta formativa, infine, è nella coscientizzazione di come agisce la mente a contatto con le tecnologie di ultima generazione e nella promozione di una formazione metacognitiva (Margiotta, 2015).

Riferimenti bibliografici

- Agamben, G. (2002). *L'aperto, l'uomo e l'animale*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Baudrillard J. (2010). *Per una critica dell'economia politica del segno*. Trad. it. di P. Dalla Vigna. Milano: Mimesis.
- Baudrillard, J. (1972). *Il sistema degli oggetti*. Milano: Bompiani.
- Baudrillard, J. (1973). *Le Miroir de la production ou L'illusion critique du matérialisme historique*. Paris: LGF.
- Baudrillard, J. (1976). *La società dei consumi*. Bologna: Il Mulino.
- Baudrillard, J. (1977). *Dimenticare Foucault*. Bologna: Cappelli.
- Baudrillard, J. (1981). *Simulacres et Simulation*. Paris: Galilée.
- Baudrillard, J. (1983). *Les stratégies fatales*. Paris: Grasset.
- Baudrillard, J. (1991). *La trasparenza del male. Saggio sui fenomeni estremi*. Milano: SugarCo.
- Baudrillard, J. (1992). *Ensembles Artificiels*, in Portella E. (a cura di). *Un Autre Portage: Homme, ville, nature* (pp. 91-100). Erès: Toulouse.
- Baudrillard, J. (1992). *L'illusion de la fin ou La grève des événements*. Paris: Galilée.
- Baudrillard, J. (1995). *Fragments*. Cool Memories III, (1991-1995). Paris: Galilée.
- Baudrillard, J. (1996). *Il delitto perfetto. La televisione ha ucciso la realtà?* Trad. it. di G. Piana. Milano: Raffaello Cortina.
- Baudrillard, J. (1999). *Il virtuale ha assorbito il reale*, a cura di MEDIAMENTE – RAI EDUCATIONAL, *la Repubblica*, 26 aprile.

4 Corsivo nostro nella citazione.

- Baudrillard, J. (2001). *Lo spirito del terrorismo*. Milano: Raffaello Cortina.
- Baudrillard, J. (2002). *Screened Out*. New York: Verso Books.
- Baudrillard, J. (2005). *Il patto di lucidità o l'intelligenza del male*. Milano: Raffaello Cortina.
- Baudrillard, J. (2007). *L'illusione dell'immortalità*. Roma: Armando.
- Baudrillard, J. (2012). *La sparizione dell'arte*. Milano: Abscondita.
- Borges, J. L. (1981). *Del rigore della scienza*, in *Storia universale dell'infamia* (1954). Trad. it. di M. Pasi. Milano: Il Saggiatore.
- Brega, M. G., (2008) (a cura di, Baudrillard J.). *Simulacri e impostura. Bestie Beaubourg, apparenze e altri oggetti*. Milano: Pgreco.
- De Conciliis, E. (2009), (ed.). *Jean Baudrillard, o la dissimulazione del reale*. Milano: Mimesis.
- Marciszuk K. B., (2018). *Quaderni per una responsabilità pedagogica*. Salerno: Monetti.
- Margiotta, U. (2015). *Teoria della formazione. Ricostruire la pedagogia*. Roma: Carocci.
- Minello, R. (2019) (ed.). *La razionalità nella ricerca pedagogica / Rationality in Pedagogical Research. Formazione & Insegnamento European Journal of Research on Education and Teaching, XVII(3), 1-468*, Lecce: Pensa MultiMedia.
- Minello, R. (2020). *I dilemmi dell'educazione*. Roma: Armando.
- Santelli, L. (1974). *Problemi pedagogici in Henri Bergson*. Padova: Liviana.