

“I LIKE IT”: TEMPO LIBERO E SOCIETA' CAPITALISTICA

LUCA MANDARA

Università di Napoli “Federico II”, Dipartimento di Filosofia

luca93.1926@hotmail.it

ABSTRACT

Has leisure a function in the capitalistic society? Are we really free when we are not on duty? Does free-time really exist anymore? Next pages will try to answer these questions from a Marxist point of view, namely: social production determines the entire social relations – not only the productive relation but also personal ones. Through a historical and philosophical analysis of leisure, I would demonstrate that capitalism is not anymore just a way of production, but it has become a special kind of society. Indeed, its immanent contradictions have spread all over social space and time. Nowadays, social networks are just a part of the same process which has already involved social institutions like schools, prisons, hospitals, churches and so on in the past, viz. the tendency of capitalism to become totalitarian, embracing all social dimensions beyond working time. Then, it reproduces a practical and daily, as well as unconscious, consensus on the capitalistic “way of life”. It spurts the motto “*yes, I like it*”.

KEYWORDS

Marxism, leisure, capitalism, consumerism, social network.

1. INTRODUZIONE

Le seguenti pagine sono dedicate alla funzione svolta dal cosiddetto tempo libero o di non-lavoro nella società capitalistica. Nella teoria marxiana il tempo libero compare come tempo di non-lavoro, meta spontanea dell'accumulazione capitalistica nonché manifestazione della sua dinamica contraddittoria: il capitalismo non può non liberare dal tempo di lavoro e generare potenzialmente tempo libero, ma allo stesso tempo non può non tornare ad occuparlo direttamente, riconvertendolo in nuovo tempo di lavoro, o indirettamente, generando il fenomeno dell'“ozio forzoso” del disoccupato. Si intende dimostrare che col *diventare società del modo di produzione capitalistico*, tale logica contraddittoria si è imposta prima nelle istituzioni sociali dominanti (famiglia, scuola, chiesa, partito etc.) legate allo Stato-nazione, poi, con la recente diffusione dei social networks, in altrettanto potenti strumenti di condizionamento sociale, la

cui costituzione tecnologica permette di alterare le frontiere tra tempo di lavoro e tempo libero e, superando i confini nazionali, anche quelle culturali tra i diversi *milieu historique*. Filo conduttore è la tendenza - mai compiuta - del capitalismo a diventare mercato mondiale e, insieme, *società totalitaria* mediante l'estensione delle proprie logiche a tutti gli ambiti di vita, compresi quelli extra-lavorativi, quali il consumo, il divertimento o le relazioni private, che diventano così momenti fondamentali per la costruzione di un consenso pratico al sistema nonostante le brutalità su cui continua a fondarsi. *Yes, I like it.*

2. PRODUZIONE E RAPPORTO SOCIALE CAPITALISTICO

Prima di analizzare il posto che il tempo libero assume nella teoria di Marx e, con questa e al di là di essa, quale ruolo e funzione abbia esercitato e stia esercitando tutt'ora nel concreto processo storico, è necessario affrontare brevemente le nozioni di *modo di produzione e rapporto di produzione* con particolare riferimento alla contemporaneità, cioè al processo di produzione capitalistico e alla corrispettiva società capitalistica.

¹ Il seguente articolo utilizzerà *metodologicamente* le principali categorie elaborate da Marx, da quelle "economiche", quali quelle di "produzione di valore" o di "lavoro eccedente", a quelle "filosofiche", quali quelle di "ideologia", "struttura", "sovrastuttura". Come si potrà constatare nel corso dell'articolo, si tenterà anche di contaminare queste categorie, in particolare quelle filosofiche, con apporti di altri critici della contemporaneità, per poter spiegare le forme e le modalità di "interiorizzazione" nella struttura dei bisogni e delle coscienze degli individui delle logiche capitalistiche attraverso la penetrazione degli ambiti extra-lavorativi, riguardanti quindi la vita al di là del lavoro. Il che mette in questione l'annoso problema del se e dell'eventuale come il *metodo del materialismo storico-dialettico* possa ambire ad essere non solo "critica dell'economia politica" ma anche teoria generale della società. Tale contaminazione e tale pretesa estensione del materialismo storico-dialettico, fonda sul presupposto assolutamente marxiano della società quale organismo, essere vivente da analizzare nella sua complessità, scindendolo nelle sue parti semplici senza separarle l'una dall'altra, bensì cogliendo i nessi dialettici e quindi le reciproche influenze che intercorrono tra i diversi momenti della vita sociale così da ricostruire l'intero. Quest'uso dell'opera di Marx e degli autori qui citati, affronta in particolare il problema del rapporto tra struttura e sovrastruttura discutendone l'unilateralità a favore di una possibile e limitata retroazione della seconda sulla prima, che rimane "in ultima istanza" decisiva nel decidere i processi di lungo periodo. In ciò è possibile trovare supporto nelle indicazioni che Engels fornì in una lettera a Ernst Bloch del 21 settembre 1890: «la situazione economica è la base, ma i diversi momenti della sovrastruttura - le forme politiche della lotta di classe e i risultati di questa - costituzioni stabilite dalla classe vittoriosa dopo una battaglia vinta, ecc. - le forme giuridiche, anzi persino i riflessi di tutte queste lotte reali nel cervello di coloro che vi prendono parte, le teorie politiche, giuridiche, filosofiche, le visioni religiose e il loro successivo sviluppo in sistemi dogmatici, esercitano altresì la loro influenza sul decorso delle lotte storiche e in molti casi ne determinano in modo preponderante la forma» (K. Marx, F. Engels, *La concezione materialistica della storia*, a cura di N. Merker, Editori Riuniti, Roma, 2016, p. 185).

Secondo Marx, infatti, ad un determinato *modo di produzione* corrisponde un *rapporto sociale*, in primis di *produzione*, altrettanto determinato. Gli uomini, infatti, non producono solamente i mezzi necessari alla loro vita, ma, insieme, anche i rapporti entro cui avviene tale produzione, rapporti che ne riflettono i caratteri fondamentali.

In particolare, nella produzione capitalistica il lavoro assume un duplice carattere. Da un lato, come in qualsiasi altra società, è un'attività finalizzata alla produzione di valori d'uso per la soddisfazione di bisogni sociali storicamente determinati (*processo lavorativo*). Dall'altro lato, come in nessun'altra società, questo processo lavorativo viene sussunto alle necessità della produzione e dell'accumulazione di plusvalore (*processo di valorizzazione di capitale*) attraverso l'erogazione da parte del lavoratore di una quota di tempo di lavoro che va al di là della soddisfazione dei suoi bisogni (pluslavoro).

Se è vero che in ogni società di classe le classi lavoratrici hanno erogato più lavoro di quanto fosse necessario alla loro riproduzione fisica e "morale", la novità del capitalismo è che tale sfruttamento avviene sulla base di un rapporto sociale di libero scambio di merci, in cui il lavoratore cede al detentore di capitale la propria forza lavoro in cambio di denaro. Il presupposto di quella che appare come "libera" compravendita, è, perciò, l'espropriazione dei mezzi di produzione e di sussistenza dal lavoratore, che costringe quest'ultimo a mercificare la propria forza lavoro. *Uno* dei fondamenti della produzione capitalistica - lo sfruttamento della forza lavoro altrui - è perciò un rapporto sociale antagonista fondato su una specifica divisione di classe.

Nella concezione marxiana, però, tale rapporto è un rapporto storico. Quando la società raggiunge un determinato grado di sviluppo delle proprie forze produttive, infatti, entra in contraddizione con se stessa come rapporto sociale di produzione. Da che fornivano l'ossigeno necessario a dare impulso alle forze produttive, i rapporti sociali si convertono in loro "catene" e «allora subentra un'epoca di rivoluzione sociale. Con il cambiamento della base economica si sconvolge *più o meno rapidamente* tutta la gigantesca sovrastruttura»².

Nel celebre *Frammento sulle macchine*, una simile contraddizione tra forze produttive e rapporti sociali di produzione viene esaminata da Marx nei termini del rapporto tra tempo di lavoro e tempo libero (o di non-lavoro). È proprio la dialettica contraddittoria tra questi ambiti dell'esistenza umana che porta Marx ad affermare che «il capitale è esso stesso la contraddizione in processo»³. Il fondamento del capitalismo, infatti, è lo sfruttamento della forza lavoro dell'uomo

² K. Marx, *Per la critica dell'economia politica*, tr. it. di E. Cantimori Mezzomonti, introduzione di M. Dobb, Editori Riuniti, Roma, 1957, p. 5 (corsivo mio).

³ Id., *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica («Grundrisse»)*, a cura di G. Backhaus; apparato critico, indice dei nomi e delle opere a cura dell'Istituto Marx-Engels-Lenin; indice analitico a cura di P. Collo, 2 voll., Einaudi, Torino, 1976, vol. I, p. 718.

(lavoro vivo). Per estorcere più tempo possibile senza scontrarsi col limite naturale dell'estensione della giornata lavorativa "normale" (plusvalore assoluto), il capitalismo aumenta la produttività del lavoro impiegando le macchine (lavoro morto) nella produzione (plusvalore relativo). Al contempo, però, l'innovazione tecnologica necessaria ad aumentare la produttività del lavoro umano (processo lavorativo) e quindi la quantità di valore generato ma non ripagato al lavoratore secondo le esigenze del processo di valorizzazione, rende quest'ultimo sempre meno necessario, erodendo la fonte della ricchezza del capitale, cioè della produzione di valore. Con la progressiva sostituzione della macchina al lavoro umano, il capitalismo distrugge il suo fondamento: la divisione tra lavoro manuale e lavoro intellettuale a sua volta fondamento storico della divisione di classe e pone all'ordine del giorno la possibilità di uno sviluppo libero delle facoltà umane sulla base della liberazione dalle necessità del lavoro in vista dei bisogni, in particolare di quelli legati all'autoconservazione.

La riduzione crescente della necessità del lavoro grazie allo sviluppo produttivo è la precondizione "oggettiva", ossia immanente alla struttura produttiva, per la riduzione sociale del tempo di lavoro. Una possibilità che si è realizzata limitatamente soprattutto dal dopoguerra fino agli anni '80, sotto la pressione "soggettiva" dei lavoratori uniti nella lotta. Ma visto che il capitale è processo di valorizzazione che trae la sua linfa solo dal sudore della forza lavoro umana, quel tempo di lavoro liberato non può essere lasciato libero:

«La creazione di molto tempo disponibile per la società in generale e per ogni membro di essa (ossia di spazio per il pieno sviluppo delle forze produttive dei singoli, e quindi anche della società) oltre il tempo di lavoro necessario, questa creazione di tempo di non-lavoro si presenta, al livello del capitale, come di tutti quelli precedenti, come tempo di non-lavoro, tempo libero per alcuni. Il capitale vi aggiunge il fatto che esso aumenta il tempo di lavoro eccedente dalla massa con il ricorso a tutti i mezzi dell'arte e della scienza, perché la sua ricchezza consiste direttamente nell'appropriazione di tempo di lavoro eccedente; giacché il suo scopo è direttamente il valore, e non il valore d'uso. Esso è quindi, senza volerlo, strumento di creazione delle possibilità di tempo sociale disponibile, [strumento] per la riduzione del tempo di lavoro dell'intera società a un minimo decrescente, sì da rendere il tempo di tutti libero per lo sviluppo personale. Ma la sua tendenza è sempre, da un lato, quella di creare tempo disponibile, dall'altro di convertirlo in lavoro eccedente»⁴.

Il capitalismo tende così a convertire il tempo liberato socialmente in nuove attività lavorative, spesso improduttive (ad es., i servizi) o ad aumentare la produttività del lavoro esistente senza diminuire la giornata lavorativa; a sprecare del tutto i beni prodotti pur di non liberare dal lavoro; ma soprattutto a generare il tempo libero *par excellence*: l'"ozio forzoso" della disoccupazione. Nonostante

⁴ Ivi, pp. 720-721.

questa tendenza a trasformare tempo libero in tempo di lavoro, il capitalismo si scontra così con il suo limite: la proprietà privata su cui esso fonda. La sua condizione e conseguenza, infatti, è quella sovrappopolazione (lavorativa) eccedente ai bisogni di valorizzazione del capitale che attesta l'inutilità crescente del lavoro e che però, dialetticamente, diventa la maggiore leva per l'accumulazione ulteriore di capitale, giacché la sua pressione sulla manodopera occupata è la principale spinta all'ulteriore assoggettamento dei lavoratori alle richieste del "vampiro". L'ultima coda di ciò è l'impossibilità della società di consumare l'immensa ricchezza (di valori d'uso) prodotta: la sovrapproduzione. Il capitalismo è *crisi*, è *contraddizione*, e il tempo libero è la sua peste nera.

3. PRODUZIONE E RIPRODUZIONE

Detto della dialettica tra processo produttivo e rapporto sociale di produzione e tra tempo libero e tempo di lavoro nel capitalismo, bisogna ricordare che ogni processo di produzione è, insieme, un processo di ri-produzione delle condizioni della propria produzione, tra le quali, come visto, rientra anche e soprattutto il corrispondente rapporto sociale di produzione. Nel caso del capitalismo il rapporto sociale è uno specifico rapporto di classe fondato sulla totale alienazione delle condizioni di esistenza dai produttori.

In primo luogo, ciò significa che bisognerà riprodurre continuamente l'espropriazione dei mezzi di sussistenza e di produzione dai lavoratori affinché siano costretti a tornare sul mercato per vendere "liberamente" la propria forza lavoro. Già Marx capì che con lo sviluppo dell'economia capitalistica quest'esigenza non sarebbe stata più soddisfatta unicamente attraverso l'esercizio diretto della violenza fisica come nella fase originaria dell'accumulazione di capitale, ma le leggi economiche - in particolare la concorrenza tra occupati e non-occupati - avrebbero avuto di per sé una forza di coazione efficace. Ciononostante, già ai padri del marxismo era chiaro che il rapporto politico tra classi, che nella società borghese ha nello Stato il suo attore principale, assumeva la funzione di separare i lavoratori dalle condizioni della loro esistenza attraverso le proprie forze repressive (polizia, giustizia, esercito)⁵.

Nei suoi *Quaderni del carcere*, Antonio Gramsci ha evidenziato un ruolo diverso dello Stato, non strettamente coercitivo ma, al contrario, di condizionamento sociale e, quindi, di egemonia culturale. Per lui, infatti, la questione strettamente economica della trasformazione della struttura produttiva

⁵ Per l'analisi di questa funzione rimangono ineludibili, a mio modo di vedere, le pagine di V. I. Lenin, *Stato e rivoluzione. La dottrina marxiana dello Stato e i compiti del proletariato nella rivoluzione*, a cura di V. Gerratana, Editori Riuniti, Roma, 1970.

di un paese, quale era l'importazione europea del fordismo americano, coinvolgeva la questione sovrastrutturale dell'opera "moralizzatrice" e "civilizzatrice" degli individui da parte dello Stato. Onde adeguare "tecnicamente" la forza lavoro alle nuove necessità produttive, ad esempio alla disciplina di fabbrica imposta dalla catena di montaggio fordista, era necessario imporre norme anche sugli ambiti non-lavorativi, agli ambiti "liberi" quali il consumo, la sfera domestica o scolastica, sconvolgendo per questa via, "più o meno lentamente", anche gli ambiti sovrastrutturali. Lo Stato era chi, all'epoca di Gramsci, aveva il potere di esercitare quest'azione trasformazione della società. Erede però della tradizione marx-engelsiana, Gramsci ben sapeva che quest'opera civilizzatrice non è neutrale, ma, essendo lo Stato l'espressione degli interessi della classe dominante, ha una precisa funzione politica. Il che denunciava, implicitamente, una revisione dell'improduttività del tempo libero quale tempo di non lavoro.

Dal punto di vista del processo di produzione di valore, infatti, il tempo libero è tempo di non-produzione in cui il lavoratore è lasciato libero di riprodursi nei suoi bisogni. Eppure, se in quel tempo avviene la riproduzione fisica e l'adeguamento "tecnico" dei lavoratori ai nuovi processi produttivi, quel tempo che dal punto di vista del valore è tempo improduttivo, diventa tempo "produttivo" dal punto di vista del *rapporto sociale* e del valore d'uso: esso è tempo necessario per la riproduzione *fisica e tecnica* della classe dei lavoratori, necessaria alla riproduzione del *processo lavorativo* e, quindi, della vita della società. Ma visto che la produzione capitalistica appartiene a una classe a danno di un'altra, in questa società il tempo di riproduzione "libero" è *anche* tempo in cui il lavoratore deve essere riprodotto come appartenente a una classe dominata in funzione dei bisogni di valorizzazione del capitale. Quelle istanze sociali che abbiamo detto essere necessarie all'adeguamento del lavoratore alla produzione, sono, insieme, tanto legate alle necessità produttive di tutta la società, quanto, dialetticamente, a quelle specifiche della classe dominante di riprodurre un *rapporto sociale antagonista*.⁶

⁶ In generale, anche sociologi di estrazione non strettamente marxista, come Manuel Castells, condividono l'idea dell'influenza (sebbene non deterministica e non unilaterale) dei processi lavorativi e delle rivoluzioni tecnologiche sull'intero spazio sociale, in particolare sulle forme di generazione del potere e dell'esperienza degli individui. Così è possibile parlare di società "industriali" o "informazionali" a seconda della centralità assunta da determinate forze produttive nell'ambito economico: «Una società industriale (nozione comune nella tradizione sociologica) non è soltanto una società in cui esiste l'industria, ma una società in cui le forme sociali e tecnologiche di organizzazione industriale penetrano tutti i campi di attività, a partire dalle attività dominanti, poste nel sistema economico e nella tecnologia militare, per raggiungere gli oggetti e le abitudini della quotidianità» (M. Castells, *La nascita della società in rete*, tr. it. di L. Turchet, Egea, Milano, 2002, p. 21). Non basta, però, affermare che le istituzioni sociali vengono modificate o nascono a seconda dello sviluppo della produzione, ma bisogna aggiungere che tale produzione si è sviluppata finora entro un rapporto di classe e che queste istituzioni sono istituzioni di classe in cui è sempre in gioco un rapporto di forza. È questa fondamentale distinzione che, a mio modo di vedere, distingue una

Gramsci ha reso conto di questo problema ponendo la questione della libertà e del consenso nei regimi parlamentari-democratici in questi termini: «come avverrà la pressione educativa sui singoli ottenendone il consenso e la collaborazione, facendo diventare “libertà” la necessità e la coercizione?»⁷. Quelle che sono richieste estrinseche ai bisogni individuali e sociali ma che sono necessarie alla conservazione del rapporto di classe e degli interessi dominanti, devono diventare esigenze *intrinseche* agli stessi dominati affinché questi ultimi spontaneamente le accettino e le riproducano da se soli, senza bisogno di un’ulteriore pressione esterna. Quando ciò avviene, si tratta di una perfetta “egemonia culturale”, ed essa passa attraverso l’imposizione di norme di vita nelle principali istituzioni extra-lavorative.

Tale analisi esprimeva la necessità di estendere il marxismo – alla luce delle trasformazioni in senso monopolistico della produzione e totalitarie degli Stati-nazione – dalla critica dell’economia politica *strictu sensu*, ad una teoria più complessa della società, contestuale, per dir così, al diventare società e Stato del modo capitalista di produzione, al suo assoggettare alle proprie logiche “essenziali”, immanenti al capitalismo come modo di produzione, ogni ambito della vita. Un tema che mette in primo piano una dimensione forse trascurata dalle analisi marxiane: l’importanza del cosiddetto tempo libero alla riproduzione del processo produttivo e, insieme, del rapporto sociale in cui questo è iscritto e cioè, nella società borghese, del rapporto di classe e dei soggetti sociali che vi confliggono: borghesia e proletariato. Ciò avviene in molteplici forme accomunate dall’adeguamento delle pratiche di vita “libere” alla prassi socialmente richiesta nel mondo del lavoro.

4. RIPRODUZIONE SOCIALE E ASSOGGETTAMENTO IDEOLOGICO

Sulla scia delle rivolte studentesche e operaie del maggio francese, nel saggio *Ideologia e apparati ideologici di Stato*, Louis Althusser ha approfondito il tema dell’assoggettamento al rapporto di classe nella dimensione extra-lavorativa affermando che la riproduzione della classificazione degli individui – e quindi del rapporto sociale di classe alla base della produzione capitalista – avviene attraverso le principali istituzioni sociali divisi genericamente in apparati repressivi (polizia, esercito, giustizia) e ideologici (scuola, famiglia, Chiesa, partiti, mass-

critica delle istituzioni sociali come marxista o di eredità marxista. Quest’ultima, cioè, viene condotta dal punto di vista della lotta di classe, partendo dall’assunto che l’intero spazio sociale diventa un campo di lotta laddove le istituzioni che innervano la società sono istituzioni legate al rapporto di produzione esistente e lo devono riprodurre.

⁷ A. Gramsci, *Quaderni del carcere (1929-1935)*, edizione critica a cura dell’Istituto Gramsci, a cura di V. Gerratana, 4 voll., Einaudi, Torino, 2001, p. 1567.

media). Althusser individuava principalmente nell'istituzione scolastica e nella famiglia i luoghi in cui avveniva l'assoggettamento delle classi nella società borghese nel mentre stesso si trasmettevano agli individui, in particolare ai giovani, le competenze tecniche necessarie allo svolgimento della loro futura attività lavorativa.

Nella fattispecie, l'analisi di Althusser si è concentrata sulla *riproduzione ideologica* della società, estendendo l'analisi marxiana sull'ideologia alle dinamiche di *interiorizzazione* della "falsa coscienza" il cui principale canale sono, per l'autore francese, le pratiche rituali materiali che vengono svolte all'interno delle istituzioni sociali. Esse costituiscono gli individui come soggetti assoggettati imponendo loro la ripetizione rituale di *modus vivendi* fino all'automatismo. Tali pratiche non sono indifferenti, bensì trovano il loro senso nel riprodurre negli individui la forma della coscienza ideologica⁸: l'assoggettamento gerarchico ad un Soggetto/Istanza che gli individui, interiorizzatone il comando-chiamata, sono disciplinati a riconoscere, pena la paura dell'esclusione sociale. Le classi sono perciò riprodotte ideologicamente e psicologicamente come *classi* gerarchizzate e, in particolare, quella lavoratrice come gruppo sociale assoggettato e integrato nel sistema dominante.

Sintomo dell'assoggettamento è la stessa automaticità e naturalità del gesto materiale che in realtà nasconde un "interpellare" da parte dell'ideologia introiettata; un "riconoscimento" da parte dell'interpellato di essere stato *proprio lui* interpellato e l'acquisizione dell'ovvietà e dell'auto-evidenza della presenza stessa di un Soggetto di comando; la garanzia assoluta che tutto andrà bene se i soggetti riconoscano ciò che sono e si comportino adeguatamente. Il risultato ultimo degli "apparati ideologici di Stato" è così l'auto-disciplinamento della forza lavoro al di fuori del tempo di lavoro:

«l'immensa maggioranza dei (buoni) soggetti "marciano da soli", cioè con la ideologia (le cui forme concrete vengono realizzate negli apparati ideologici di Stato). Si inseriscono nelle pratiche, governate dai rituali degli AIS. "Riconoscono" lo stato di cose esistente (*das Bestehende*), il quale "è proprio vero che è così e non altrimenti", riconoscono che bisogna obbedire a Dio, alla coscienza, al curato, a de Gaulle, al padrone, all'ingegnere, che bisogna "amare il prossimo come se stesso", ecc. Il loro comportamento concreto, materiale non è che la iscrizione nella vita dell'ammirevole parola della loro preghiera: "*E così sia*" [...]. Questa frase prova che *bisogna* che sia così, perché le cose siano come devono essere, cioè perché la

⁸ L'ideologia è la rappresentazione sotto forma di rapporti universali ed eterni che gli individui (in primis la classe dominante che ne detiene i mezzi di produzione e distribuzione) producono delle loro relazioni storiche reali (K. Marx, F. Engels, *Opere complete (1845-1846)*, vol. V, a cura di F. Codino, Editori Riuniti, Roma, 1972, in part. pp. 44-48). Se l'ideologia mistifica e capovolge il rapporto reale tra gli individui, non si nega che le pratiche quotidiane - del tutto imbevute di tale coscienza ideologica - non abbiano un indice di efficacia sulla vita sociale e sull'esperienza individuale.

riproduzione dei rapporti di produzione sia, fin nel processo di produzione e di circolazione, ogni giorno, nella "coscienza", cioè nel comportamento degli individui-soggetti, i quali occupano i posti che la divisione sociale-tecnica del lavoro assegna loro nella produzione, nello sfruttamento, nella repressione, nell'ideologizzazione, nella pratica scientifica ecc. [...]. La realtà di cui parliamo a proposito di questo meccanismo, quella che è necessariamente *misconosciuta* nelle forme stesse del riconoscimento (ideologia = *ricoscimento-misconoscimento*), è in effetti, in ultima istanza, proprio la riproduzione dei rapporti di produzione e dei rapporti che ne derivano»⁹.

La natura conflittuale delle istituzioni sociali extra-lavorative (famiglia, chiese, partiti, nosocomi, prigioni etc.) in cui l'individuo era occupato nel tempo di non-lavoro era ormai un dato acquisito nella tradizione marxista. Era ormai assodata l'idea che al di fuori del tempo di lavoro agissero dei meccanismi di potere di classe che comportavano l'assoggettamento degli individui, cioè la costituzione attraverso pratiche quotidiane di soggettività assoggettate a determinate forme di vita e di coscienza. Il carattere del potere "istituzionale" veniva individuato nell'essere esercitato non solo attraverso la costrizione fisica e legale, ma di prolungarne il carattere coercitivo incanalando gli individui verso determinati comportamenti affinché essi li producessero e li riproducessero spontaneamente. La loro funzione è perciò di rendere più o meno desiderabile una certa azione, generare disposizioni che riproducano il rapporto di classe a fondamento della produzione di valore a partire dall'esistenza individuale. Il che problematizzava un'idea presente fin dal giovane Marx e ancora forte in *Stato e rivoluzione* di Lenin: l'idea della società comunista compiuta come di una società in cui gli individui rispettano spontaneamente l'ordine sociale senza bisogno di un'azione coercitiva e quindi di un rapporto di classe¹⁰. Cosa succede se la società capitalistica già *tende* a questo attraverso l'occupazione e l'assoggettamento del tempo di non-lavoro degli individui?

5. RIPRODUZIONE SOCIALE E CONSUMO ALIENATO

La tensione all'occupazione totale del tempo di vita degli individui alla luce dell'impossibilità di non liberarli dal tempo di lavoro da parte del capitalismo, è, a

⁹ L. Althusser, *Lo Stato e i suoi Apparati*, a cura di R. Finelli, Editori Riuniti, Roma, 1997, pp. 118-119.

¹⁰ «Soltanto allora la democrazia comincia a *estinguersi*, per la semplice ragione che, liberati dalla schiavitù capitalistica, dagli innumerevoli orrori, barbarie, assurdità, ignominie dello sfruttamento capitalistico, gli uomini *si abitano* a poco a poco a osservare le regole elementari della convivenza sociale, da tutti conosciute da secoli, ripetute da millenni in tutti i comandamenti, a osservarle senza violenza, senza costrizione, senza sottomissione, *senza* quello *speciale apparato* di costrizione che si chiama Stato» (V. I. Lenin, *Stato e rivoluzione*, cit., p. 164).

mio modo di vedere, uno dei fili conduttori che unisce le riflessioni della Scuola di Francoforte con quelle di Jean Baudrillard e Guy Debord. In particolare, comune al loro pensiero era che quella che abbiamo visto essere l'assoggettamento degli individui alle logiche dominanti potesse avvenire non solo entro le mura delle istituzioni sociali ma ovunque attraverso la "cellula" del capitalismo: la merce, con particolare riferimento alla nuova merce "cultura".

Attenti critici delle società occidentali, secondo questi autori non era solo il lavoro ad essere alienato, ma anche il consumo diventava alienato una volta che lo sviluppo quantitativo delle forze produttive del capitalismo avanzato non portava alla trasformazione qualitativa dei rapporti sociali di produzione e di vita in generale. La "democratizzazione del consumo", infatti, era il principale strumento nelle società occidentali per integrare *soggettivamente* la classe dei lavoratori, cioè impedirne l'atto di coscienza di essere *soggetto* storico, attore della trasformazione e non piuttosto passivo consumatore di merci o di "spettacoli"¹¹, una condizione che rendeva il proletariato adeguato e consenziente al sistema di classe che una produzione di merci presuppone.

In alcuni casi, tale integrazione non è stata analizzata solo o tanto nei termini althusseriani dell'assoggettamento ideologico, quanto, attraverso un'accorta contaminazione con la psicoanalisi freudiana, nella costruzione di un plesso di bisogni adeguato alle esigenze riproduttive del sistema stesso. Secondo Marcuse, ad esempio, la sensibilità umana, intesa come sistema di bisogni e desideri, si è storicamente differenziata da quella animale attraverso il disciplinamento al lavoro necessario alla sopravvivenza della specie. Conseguenza di questo processo è la storicizzazione della sensibilità umana, cioè la sua modificazione e recettività rispetto alle norme sociali, che non vengono interiorizzate solo nella forma di "falsa coscienza" ma penetrano nell'"infrastruttura" biologica fino a costituirsi come comportamento organico:

«Una volta che una specifica moralità sia saldamente stabilita come norma di comportamento sociale, essa non soltanto viene introiettata, ma finisce anche per operare come una norma di comportamento "organico": l'organismo riceve e reagisce a certi stimoli e ne "ignora" e respinge altri in accordo alla moralità introiettata, che in tal modo promuove o impedisce la funzione dell'organismo

¹¹ Con "spettacolo" mi riferisco al concetto elaborato da Guy Debord in *La società dello spettacolo. Commentari sulla società dello spettacolo*, tr. it. di P. Salvadori, con introduzione di C. Freccero e D. Strumia, Baldini & Castoldi, Milano, 2013. Secondo l'autore francese, per "spettacolo" non bisogna intendere lo show televisivo, che ne è solo una manifestazione particolarmente rappresentativa, bensì, in termini più generali, «il capitale a un tal grado di accumulazione da divenire immagine» (ivi, p. 64), ossia da mediare ogni relazione sociale (da quelle economiche e politiche fino a quelle private) attraverso le immagini, che possono essere merci (immagine "sensibile" del rapporto sociale capitalistico), immagini di merci (pubblicità) o del potere di Stato (immagini della separazione del potere economico e politico dai lavoratori), e ideologie, cioè immagini capovolte della realtà sociale.

come una cellula viva nella società cui appartiene. In tal modo, una società ricrea costantemente, a monte della coscienza e dell'ideologica, modelli di comportamento e di aspirazione come parte della "natura" degli uomini che la compongono»¹².

Così, al consolidarsi della società capitalistica, al suo estendersi ad ogni ambito di vita, corrisponde il diventare struttura "biologica" delle logiche di produzione su cui essa si basa. In particolare, lo sviluppo produttivo asservito ai bisogni di valorizzazione del capitale, ha reso possibile la produzione negli individui di una nuova sensibilità, di «una seconda natura, che lo lega libidinalmente e aggressivamente alla forma della merce»¹³. Espressione di questa armonia tra interessi dominanti e bisogni individuali, è l'esigenza spontanea dell'individuo, pre-ideologica e pulsionale, di far passare la propria realizzazione e la propria felicità dalla quantità di oggetti posseduti o dalla visibilità/popolarità acquisita:

«Non è l'automobile ad essere repressiva, non è il televisore, non sono gli elettrodomestici, ma l'automobile, la televisione, gli apparecchi che, prodotti secondo le esigenze dello scambio per il profitto sono divenuti parte integrante dell'esistenza delle persone, della loro "realizzazione". Così essi devono comprare parti essenziali della loro esistenza sul mercato; questa esistenza è la realizzazione del capitale [e del valore] [...] L'autodeterminazione, l'autonomia dell'individuo si afferma nel diritto di correre con l'automobile, di maneggiare gli attrezzi a motore, di comprarsi una pistola, di comunicare la sua opinione a vaste masse di pubblico, per ignoranti e aggressive che possano essere»¹⁴.

La libertà è avvertita come la possibilità di scegliere tra più merci, spesso assolutamente uguali; la razionalità è percepita unicamente come ciò che è strumentale, escludendo del tutto la razionalità dell'immaginazione; la socialità fatta coincidere con l'apparire nello spettacolo.

Quest'analisi denunciava che il capitalismo non produce unicamente merci e il rapporto sociale corrispondente, ma, giunto a un certo stadio di sviluppo produttivo, produce anche una propria sensibilità, una sensibilità di bisogni e pulsioni intrinsecamente capitalistica, radicandosi così nella "biologia"¹⁵. Il

¹² H. Marcuse, *Saggio sulla liberazione. Dall'"uomo a una dimensione" all'utopia*, tr. it. Luca Lambertini, Einaudi, Torino, 1969, pp. 22-23.

¹³ Ivi, p. 23.

¹⁴ Ivi, pp. 24-25.

¹⁵ Per "biologico" non si intendono i bisogni fisiologicamente espressi e trasmessi ma, secondo un'accezione che fa confluire marxismo e psicologia, «il processo e le dimensioni in cui le inclinazioni, le aspirazioni, e i modi di comportamento diventano bisogni vitali, che, se non soddisfatti, possono causare disfunzioni nell'organismo. Per contro, bisogni e aspirazioni creati dalla vita sociale possono dar luogo a un comportamento organico più piacevole. Se definiamo bisogni biologici quelli che devono essere soddisfatti e che nulla può efficacemente sostituire, vi sono dei bisogni culturali che finiscono per diventare biologici. Possiamo infatti parlare, per esempio, del bisogno biologico di libertà, e di certi bisogni estetici, che sono ormai radicati nella struttura organica dell'uomo, nella sua "natura", o, meglio, nella sua "seconda natura"» (ivi, p. 22).

capitalismo diventa organismo individuale e collettivo in cui istanze adeguate alla riproduzione e alla conservazione del rapporto sociale di classe diventano bisogni individuali e, pertanto, spontaneamente cercate e riprodotte, così da produrre anche appagamento e soddisfazione e quindi tornare a «riprodurre la “servitù volontaria”»¹⁶ celando la possibilità storica di potersi liberare dal rapporto di dominio sul tempo di lavoro e, di qui, sul tempo di vita in generale:

«i beni e i servizi comperati dagli individui, controllano i loro bisogni e pietrificano le loro facoltà. In cambio delle merci che arricchiscono la loro vita, gli individui non vendono soltanto il loro lavoro ma anche le ore libere. Il migliorato tenore di vita è viziato dal controllo che invade tutta la vita. La gente alloggia in concentrazioni di appartamenti, e possiede automobili private con le quali non può più fuggire in un mondo diverso. Si possiedono enormi frigoriferi carichi di cibi congelati. Si comperano dozzine di giornali e di riviste che divulgano tutti gli stessi ideali. Tutti hanno innumerevoli scelte, innumerevoli marche di fabbriche, che sono tutte della stessa qualità e li tengono occupati e fanno divergere la loro attenzione da quella che dovrebbe essere l'unica vera conclusione: rendersi conto che potrebbero lavorare meno e determinare i loro bisogni e le loro soddisfazioni da sé. L'ideologia d'oggi si basa sul fatto che la produzione e il consumo riproducono e giustificano il dominio»¹⁷.

Quando il dominio avviene attraverso gli oggetti, il rapporto antagonistico diventa ancor più diretto - perché oltrepassa la mediazione istituzionale - e proprio per questo ancor più mistificato. Esso si presenta come funzionamento naturale, del tutto spersonalizzato, diffuso, onnipresente, non localizzabile in un soggetto preciso: in linea con le tendenze intrinseche del capitale alla socializzazione del mercato, il dominio è ancora più universale, ossia oltrepassa le distinzioni temporali, spaziali e culturali dato il carattere univoco della merce. Questo porta alla produzione di soggetti universalmente omologati sotto il dominio dei prodotti.

La forma del dominio qui significa il rendere *passivi* gli attori, ossia conformarli a pratiche prestabilite per loro impendendone il libero sviluppo o uno sviluppo “pericoloso” per l'ordine costituito *al di là del tempo di lavoro*. Perché questo deve essere la forza lavoro nel luogo di lavoro: passivo e comandato; strumento di produzione agito da altro, che non è tanto la macchina (o, meglio, è la macchina come *processo lavorativo*), ma è lo scopo imposto dal capitale (come *processo di valorizzazione*). In tal senso, il cosiddetto “consumismo” è tra le varie condizioni della riproduzione del rapporto di classe in ambito extra-lavorativo, operato attraverso l'occupazione del tempo libero attraverso le merci, ma, soprattutto, è meccanismo del tutto oggettivato, come se fosse direttamente la forma merce a soddisfare quel capitalistico «bisogno di articolare questo dominio in “forme”

¹⁶ Ivi, p. 25

¹⁷ Id., *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino, 2001, p. 133.

politiche che facciano vivere a forza soggettivamente la sua morta essenza di meccanismo oggettivo»¹⁸. In questa chiave è possibile arricchire di ulteriori determinazioni le parole del Marx più maturo:

«man mano che la produzione capitalistica procede, si sviluppa una classe operaia che per educazione, tradizione, abitudine, riconosce come leggi naturali ovvie le esigenze di quel modo di produzione. L'organizzazione del processo di produzione capitalistico sviluppato spezza ogni resistenza [...], la silenziosa coazione dei rapporti economici appone il suggello al dominio del capitalista sull'operaio. Si continua, è vero, sempre ad usare la forza extra-economica, immediata, ma solo per eccezione. Per il corso ordinario delle cose l'operaio può rimanere affidato alle *leggi naturali della produzione*, cioè alla sua dipendenza dal capitale, che nasce dalle stesse condizioni della produzione, e che viene garantita e perpetuata da esse»¹⁹.

I grandi critici dell'industria culturale del '900, quali Theodor W. Adorno, Max Horkheimer e Guy Debord, hanno messo in luce la natura fortemente ideologica e, insieme, l'attrattività fortemente sensibile della merce culturale e, in essa, il prodotto “svago”. L'“*amusement*” prodotto capitalisticamente, coincide con un tempo libero ridotto a tempo di consumo di immagini - «medium di tutte le merci»²⁰ - nel prodotto “culturale” mediatico (dagli spettacoli televisivi e cinematografici fino alla pubblicità), o a «immagine del consumo del tempo»²¹ (con riferimento particolare allo svago e alla vacanza) prodotto da altri. In generale, è tempo di passività, di isolamento e di adesione al mondo della merce, sotto l'apparenza di stare soddisfacendo i propri bisogni.

Si trattava del riflesso nel tempo *al di là del lavoro* (ottenuto attraverso le lotte dei lavoratori) delle dinamiche proprie del tempo di lavoro nella società capitalistica, ossia nella trasformazione spontanea del tempo disponibile per il libero sviluppo individuale in tempo di lavoro eccedente, ossia in pluslavoro, in lavoro comandato, che è l'unica possibilità di sopravvivenza di un processo di valorizzazione che vede restringersi sempre di più le sue basi produttive. L'inglobamento di *tutto* il tempo di vita in attività formalmente capitalistiche, determina così la produzione di una soggettività passiva e omologata nel tempo libero (perché, data la natura del valore su cui fonda, il capitale conosce la socializzazione solo come omologazione), funzionale al processo di valorizzazione dove la forza lavoro è resa passiva dal dominio delle condizioni oggettive possedute dal capitale e dove la sua forza attiva deve servire unicamente a dare linfa vitale a un capitale altrimenti morto²²:

¹⁸ M. Tronti, *Operai e capitale*, DeriveApprodi, Roma, 2012, p. 242.

¹⁹ K. Marx., *Il capitale*, Libro I, 3, a cura di E. Sbardella, Newton Compton, Roma, 2010, p. 207.

²⁰ G. Debord, *La società dello spettacolo*, cit., p. 143.

²¹ *Ibid.*

²² Nel *Capitale*, Marx distingue tra valore d'uso e valore di scambio. Il valore d'uso riguarda le qualità concrete e intrinseche del bene che lo rendono oggetto di bisogno in società. Essendo ogni oggetto assolutamente *individuale*, solo la riduzione di prodotti diversi a una misura comune ne

«L'*amusement* è il prolungamento del lavoro nell'epoca del tardo capitalismo. Esso è cercato da chi aspira a sottrarsi al processo lavorativo meccanizzato per essere poi di nuovo in grado di affrontarlo e di essere alla sua altezza. Ma nello stesso tempo la meccanizzazione ha acquistato un potere così grande sull'uomo che utilizza il suo tempo libero e sulla sua felicità, essa determina in modo così integrale la fabbricazione dei prodotti di svago, che egli non è più in grado di apprendere e di sperimentare altro che le copie e le riproduzioni dello stesso processo lavorativo. Il preteso contenuto è solo un esile pretesto: ciò che si imprime realmente negli animi è una sequenza automatizzata di operazioni prescritte. Al processo lavorativo nella fabbrica e nell'ufficio si può sfuggire solo adeguandosi ad esso nell'ozio»²³.

In questo stadio di "colonizzazione interna", l'assoggettamento e l'integrazione della classe dei lavoratori mediante la merce in funzione della riproduzione del rapporto sociale antagonista presupposto della produzione di plusvalore, diventano ancor più necessari quando lo stesso sviluppo produttivo innescato dal capitalismo permetterebbe non solo la liberazione progressiva dal tempo di lavoro ma addirittura, secondo ad esempio Marcuse, la trasformazione qualitativa dello stesso in direzione del "gioco", intesa come attività produttiva, ma creativa, tesa sì all'oggettivazione e alla soddisfazione dei bisogni, ma unicamente dei bisogni vitali ed erotici, comprendendo in questi bisogni storici quali la "cultura" o la "libertà":

«Il controllo fondamentale delle ore libere viene ottenuto dalla durata della giornata lavorativa stessa, dalla *routine* faticosa e meccanica del lavoro alienato; per queste ragioni le ore libere si riducono ad ore di rilassamento passivo e di ricreazione di energie per altro lavoro. È soltanto nell'ultima fase della civiltà industriale, in un momento nel quale l'aumento della produzione minaccia di traboccare oltre i limiti posti dal dominio repressivo, che la tecnica della manipolazione delle masse ha creato un'industria dei divertimenti che controlla direttamente il tempo libero o lo Stato ha assunto direttamente l'imposizione di questi controlli. L'individuo non va lasciato solo»²⁴.

Alla luce di queste possibilità represses prodotte da esso stesso, il capitalismo ci si presenta come un vero e proprio *totalitarismo*, inteso come mobilitazione permanente della popolazione alla riproduzione del rapporto di classe ottenuta,

permette lo scambio e trasforma il bene in merce. In tal senso, risulta necessario ricondurre tutti i prodotti alla loro origine comune, cioè il lavoro umano. Ma visto che anche ogni processo lavorativo è peculiare, individuale, è necessario astrarre la molteplicità dei lavori "utili" a una misura comune e astratta, cioè alla quantità di tempo di lavoro socialmente necessario per produrre quel bene: un lavoro astratto, che ha ormai perduto ogni qualità e conta esclusivamente per la sua quantità. Il "bene" più importante della società è, poi, la forza lavoro. La sua qualità utile è di poter produrre più beni di quanti siano necessari per riprodurla. Nel capitalismo essa viene ridotta a merce al pari degli altri oggetti riducendo le capacità individuali di ogni singolo lavoratore vivente a mero valore astratto, tempo di lavoro necessario socialmente a riprodurlo, corrispondente al suo salario.

²³ M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, tr. it. di R. Solmi, introduzione di C. Galli, Einaudi, Torino, 2010, p. 145.

²⁴ H. Marcuse, *Eros e civiltà*, cit., p. 90.

tra le varie cose, attraverso il coordinamento dell'attività spontanea (possibile nel tempo libero) in attività comandata, in primis nel consumo di prodotti predefiniti e omologati. Prima ancora che si realizzasse quella svolta tecnologica verso l'informatica e, quindi, la possibilità di assoggettare i soggetti alla forma del dominio a prescindere dal luogo istituzionale diffondendo *devices* sull'intero spazio-tempo e superando le barriere "dentro-fuori" delle istituzioni, veniva già realizzato un controllo universale dei bisogni e delle menti nel consumo delle merci²⁵. A mio modo di vedere è possibile interpretare questo processo col "diventare struttura della sovrastruttura", il diventare bisogno individuale delle istanze ideologiche e delle logiche proprie della produzione capitalistica, anche se contraddittori ai propri interessi di classe, una volta che un processo produttivo ha forgiato a propria immagine e somiglianza non solo la produzione ma l'intero spazio sociale ereditato dal passato. Si tratta di quel processo di «materializzazione dell'ideologia»²⁶ che non significa, come vedremo ancora, l'eliminazione dell'ideologia, della rappresentazione capovolta del mondo sociale capovolto, del "concetto" di sovrastruttura, ma la sua interiorizzazione come pratica materiale, il suo oggettivarsi per i soggetti in oggetti materiali e comportamenti verso cui spontaneamente tendere.

6. SOCIAL NETWORKS E RIPRODUZIONE DEL RAPPORTO DI CLASSE

Sono stati veramente in tanti coloro che hanno collegato l'espansione universale del Web all'avvento di una rete orizzontale di liberi produttori che spontaneamente, grazie alla proprietà diffusa del mezzo di produzione, replica e distribuzione delle informazioni (mezzi di produzione limitati, in questa visione, al computer e all'accesso alla rete), si riuniscono in *community* produttive di software (movimenti *free software* e *open software*), di conoscenze (Wikipedia,

²⁵ Per quanto, secondo questa lettura, la società del "controllo" vada anticipata alla costituzione della società dei consumi e quindi prima della svolta verso il lavoro "immateriale" e il "biopotere", mi sembrano valide per la costituzione di soggetti dominati le mediante le merci le seguenti parole di Hardt e Negri: «l'affermarsi della società del controllo non significa assolutamente la fine delle discipline. L'immanenza delle discipline - e cioè l'autodisciplinamento dei soggetti, l'incessante soggettivazione delle logiche disciplinari - si è allargata enormemente nelle società del controllo. Ciò che è mutato è che, con il crollo delle istituzioni, i dispositivi disciplinari sono sempre meno limitati e circoscritti nello spazio. La disciplina carceraria, la disciplina scolastica, la disciplina di fabbrica ecc., si intramano nella produzione ibrida delle soggettività. Con l'avvento della società del controllo, gli elementi che qualificavano la trascendenza della società disciplinare entrano in crisi, mentre i fattori immanenti vengono accentuati e generalizzati» (M. Hardt, A. Negri, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, BUR, Milano, 2010, pp. 307-308).

²⁶ G. Debord, *La società dello spettacolo*, cit., p. 179.

blog), di contenuti emozionali e di intrattenimento (chat, social network) senza alcuno scopo economico.

Sul Web si ripresenta così la contraddizione capitalistica: lo sviluppo della tecnologia e della scienza promossa dall'accumulazione di capitale permette l'emergere di modalità spontanee e libere di produzione e di socializzazione che sembrava minacciare la proprietà privata sul lavoro intellettuale (copyright) e destabilizzare anche il dominio ideologico esercitato attraverso la comunicazione dei mass-media *mainstream*²⁷.

Inoltre, le *peer productions*²⁸ manifestano la possibilità di un tempo allo stesso tempo produttivo e riproduttivo e tanto formativo quanto ludico: non solo gli individui si divertono nel mentre cooperano alla produzione dei beni digitali, ma acquisiscono quelle competenze informatiche assolutamente necessarie nei processi lavorativi contemporanei, realizzando attraverso il "gioco" una vera e propria alfabetizzazione tecno-sociale²⁹. Spontaneamente la società si adegua alla nuova produzione informatizzata ma, a differenza che nella società fordista, tale processo sembra avvenire al di là e al di fuori dell'azione dello Stato, dunque del dominio di classe.

È assolutamente lecito supporre che si stiano realizzando, insieme, tanto le prospettive marxiane della piena integrazione e continuità tra tempo di lavoro e tempo libero, in cui l'individuo si forma per tornare ancora più produttivo nel tempo di lavoro, quanto quelle marcusiane del diventare gioco anche dell'attività produttiva, finalmente divenuta attività creativa, spontaneamente ricercata, autonoma e foriera di socialità, prospettive ritenute fino ad ora inconciliabili³⁰.

Eppure, nel giro di pochi decenni, abbiamo assistito al rapidissimo affermarsi di veri e propri monopoli privati del Web (da Google a Facebook passando per Twitter e Amazon) e quella che era emersa come una modalità libera di produrre e socializzare la propria vita (cognitiva, emotiva, etc.) si è rivelata essere una delle

²⁷ Queste le tesi, ad esempio, di R. Barbrook, *The Hi-Tech Gift Economy*, in "First Monday", III, 12 (dicembre 1998) e M. Castells, *Comunicazione e potere*, tr. it. di B. Amato e P. Conversano, Egea, Milano, 2014.

²⁸ In generale, una rete "peer-to-peer" mette in collegamento due individui per la fruizione di un bene abbattendo i costi di ingresso sul mercato da parte di un venditore. Uno dei casi più famosi e riusciti è quello di AIR BNB. Per ulteriori informazioni, cfr. https://www.futurimagazine.it/articoli/in_evidenza/sharing-economy-nuove-forme-precarita/.

²⁹ Di "alfabetizzazione tecno-sociale" parla, ad esempio, Tiziana Terranova in Id., *Red stack attack!*, in AA.VV., *Gli algoritmi del capitale. Accelerazionismo, macchine della conoscenza e autonomia del comune*, a cura di M. Pasquinelli, Ombre Corte, Verona, 2014, p. 139.

³⁰ La possibilità di un innestarsi del regno della libertà nel regno della necessità, cioè di attività spontanee nel campo delle attività socialmente richieste, è una delle prospettive dell'ultima produzione di Herbert Marcuse alla luce dei nuovi sviluppi produttivi verso l'"immateriale". Si veda sul tema L. Scafoglio, *Forme della dialettica. Herbert Marcuse e l'idea di teoria critica*, Manifestolibri, Roma, 2009, in part. pp. 113-141.

più formidabili macchine per accumulare denaro mai create³¹. Tale risultato lo si è ottenuto grazie ad un uso delle tecnologie in funzione di una vera e propria «colonizzazione del tempo reale»³² che ha destabilizzato i rigidi confini tra tempo di lavoro e tempo libero, giacché ogni attimo della vita, una volta che viene socializzato (in gergo social “condiviso”) dall’utente, è foriero di un tornaconto economico per i loro proprietari. Gli utenti, rilasciando informazioni sulle piattaforme o contribuendo direttamente allo sviluppo dei software, arricchiscono i monopoli del Web 2.0³³ che commercializzano dati e idee o le utilizzano per l’aggiornamento (gratuito) degli algoritmi che tracciano e rielaborano quest’immensa mole di *Big data*. Da meri consumatori di beni o servizi quali erano nella tradizionale “società dei consumi” o all’epoca delle cosiddette *dot.com*, gli utenti diventano spontaneamente *prosumers* (crasi di *producer* e *consumer*) il cui «lavoro libero»³⁴ è il carburante di una gigantesca accumulazione

³¹ Tra gli autori che fanno coincidere, difendendoli, gli interessi capitalistici con il Web, è possibile annoverare Kevin Kelly e Chris Anderson, succedutisi alla direzione della rivista “*Wired*”; i teorici della *Wikinomics* Don Tapscott e Anthony D. Williams; il teorico dell’“economia dell’informazione in rete” e della *peer production* Yochai Benkler e quello del “*surplus cognitivo*”, Clay Shirky. L’atteggiamento critico verso le nuove compagnie 2.0, al contrario, si suddivide in due macro-correnti (cfr. G. Lovink, *L’abisso dei social media. Nuove reti oltre l’economia dei like*, tr. it. di B. Parrella, Università Bocconi, Milano, 2016, pp. XIV-XVII). Da un lato, l’approccio *europeo*, che mira ad inserire il fenomeno all’interno del contesto economico, politico e culturale del capitalismo, cercando anche di individuare possibili risposte di natura economico-politica. Si fa riferimento ad autori vicini all’Autonomia italiana quali Matteo Pasquinelli, Tiziana Terranova, Franco Berardi o alla visione neo-classista di Carlo Formenti; ad altri di matrice anarcoide quali il Collettivo Ippolita; al più variegato *Institute of Network Cultures* fondato e diretto dallo stesso Lovink, per finire con il filosofo francese Bernard Stiegler. Dall’altro lato, l’approccio *americano*, che si limita a individuare gli effetti dannosi dell’uso eccessivo dei social (le amputazioni cerebrali, l’isolamento, la perdita di creatività, il tecno-determinismo del cyber-utopismo) senza però riuscire ad elaborare progetti concreti di risposta. Nicholas Carr, Andrew Keen, Sherry Turkle, Jaron Lanier, Evgeny Morozov sono accomunati da simile taglio teorico, ma le loro opere offrono comunque ottimi spunti di riflessione e di descrizione del fenomeno dei social media e del Web 2.0 in generale.

³² G. Lovink, *Ossessioni collettive. Critiche dei social media*, tr. it. B. Parrella, con prefazione di V. Campanelli, Milano, Università Bocconi Editore, 2012, p. 15.

³³ Per Web 2.0 si intende l’insieme di applicazioni che permettono un elevato livello di interazione tra il sito web e l’utente, da YouTube ai motori di ricerca come Google, passando per i social media (Facebook, Twitter, Instagram, LinkedIn etc.), le chat, i blog, ma anche i dispositivi hardware e software (ad es., smartphone e app) che ne facilitano l’uso e l’accesso (cfr. C. Rosati, *I nuovi media e la formazione del consenso*, in «Tempi Post-moderni», 21 maggio 2017).

³⁴ Nel suo *Network Culture. Politics for the Information Age*, Pluto Press, London, 2004, Tiziana Terranova ha anticipato i tempi applicando il concetto di lavoro libero - lavoro non retribuito e non comandato - alla rete, riuscendo ad intercettare prima della nascita dei social networks le forme di sfruttamento della cooperazione spontanea degli utenti online in attività quotidiane e “di massa” come leggere, scrivere, partecipare alle chat, alle ML, ai siti etc., e non solo nelle forme di *e-commerce* o dei movimenti *open software* che, ad esempio, ha bisogno di lavoratori “liberi” qualificati.

di capitale che può permettersi di ridurre quasi a zero le spese in capitale variabile.

Non è possibile soffermarci sulle modalità attraverso cui le tecnologie digitali vengono utilizzate dai capitalisti 2.0 in funzione dell'accumulazione di questi dati per puri interessi economici. Ciò che interessa a questo articolo è di seguire come questo processo sia condizione e conseguenza dell'interiorizzazione delle logiche capitalistiche da parte degli individui attraverso un certo uso del Web - non l'unico possibile - che diventa così funzionale alla riproduzione del rapporto di classe al di là di quanto esso lasci alla formazione tecnica degli individui per le necessità (universali) dei nuovi processi lavorativi. Si farà principalmente riferimento ai social networks, in quanto si sono sempre più affermati come il luogo principale dell'informazione, dell'intrattenimento, della relazione nella nostra società, inglobando quasi del tutto le attività (e quindi i corrispondenti bisogni e desideri) di ciò che in altri tempi si sarebbe attribuito intuitivamente alla sfera del tempo di non-lavoro, oggetto di questo articolo.

Sui social networks si è oramai consolidato un codice di comportamento tale da poter definire l'utente un utente effettivamente *social*. Esso si basa su pratiche a cui gli individui sono felici di disciplinarsi pur di affermare i loro (legittimi) desideri di autonomia, socialità, trasparenza: selfies, controllo del proprio e dell'altrui profilo, auto-delazione continua di ciò che si sta facendo quale regola di convivenza civile³⁵. Inserite però all'interno di una società capitalistica e spettacolare consolidatasi oramai nei comportamenti e nelle coscienze, tali pratiche sono diventate, però, veri e propri rituali dai connotati estremamente simili al rito consumistico descritto da Jean Baudrillard³⁶.

Come nel mondo delle merci e della loro obsolescenza programmata, anche in questo caso troviamo degli oggetti (qui immagini del sé) che sono sottomessi alla forma frenetica del riciclaggio continuo, addirittura istantaneo, secondo la logica per la quale "Tu sei social se ogni giorno Ti rinnovi e nasci a nuova vita". La chiave di accesso, il codice, per entrare e sentirsi partecipe di una *community* virtuale è condividere informazioni su di sé alla rapidità concessa dai propri pollici. Il che lascia ampi dubbi sul fatto di sentirsi parte di una *comunità* reale, forse perché questa non esiste (ancora) nella società.

Come la merce, poi, è espressione dell'astrazione del lavoro umano nella forma del valore, così un profilo (e non l'individuo che lo gestisce) è *social* per

³⁵ Per una descrizione particolareggiata di queste pratiche social, rimando a Ippolita, *Nell'acquario di Facebook*, Ledizioni, 2012, in part. pp. 29-75.

³⁶ Rispetto alle merci, in *Per una critica dell'economia politica del segno*, a cura di P. dalla Vigna, Mimesis, Milano, 2010, in part. pp. 15-49, Jean Baudrillard distingue tra pratica oggettiva-razionale riferita a un contenuto determinato (senso) e pratica rituale riferita al mero segno. Da un lato, la soddisfazione di un bisogno; dall'altro lato, la pratica consumistica che, come rito, diventa essa stessa bisogno.

quel tasso medio (piuttosto alto vista la sostituzione perenne) di *quantità* di condivisioni, commenti, likes, followers, posts, indifferentemente dal loro contenuto. In questo modo, la “società dello spettacolo partecipato” stabilisce la misura comune ai suoi micro-spettacoli, a prescindere dalla loro qualità: l’apprezzamento sociale, la popolarità, misurata in *like* o *follower*.

Come, infine, nel mondo della produzione di merci è il valore a diventare il fine del processo produttivo-accumulativo e non più solo mezzo dello scambio, così l’astrazione *social* diventa oggetto di accumulazione fine a se stesso attraverso una minuziosa, se non ossessiva, opera di pubblicizzazione del sé per l’ottenimento di più *likes* e *followers* degli altri.

Apparentemente, sono gli individui a fare spontaneamente di se stessi uno spettacolo. Affermare questo, però, nasconderebbe l’uso capitalistico delle tecnologie che si sostanzia nell’interfaccia della piattaforma dei social networks. Sono i monopoli 2.0, infatti, a progettare, aggiornare continuamente e mettere a disposizione (il plug-in “Mi piace” è stato aggiunto solo nel 2010) i comandi per valutare l’andamento di mercato dello stereotipo del sé, cioè per misurare quantitativamente il rendimento della propria prestazione emotiva e relazionale nella fabbrica dei metadati³⁷. Molti, se non ormai tutti, i “comandi” macchinici dell’interfaccia dei social (“A cosa stai pensando”; “Aggiungi un amico”; “Tagga”; “*Re-tweet*”; “Mi piace”, “Mettili in evidenza il tuo post” etc.) non sono perciò indifferenti, o comunque non lo possono essere entro in questa società conflittuale: il loro effetto è di incanalare gli individui a sentire e pensare sé stessi allo stesso modo di come le imprese progettano e promuovono il proprio brand, ossia di come il capitale pensa e pubblicizza se stesso, di come si rispecchia nello spettacolo di sé. Mentre diffondono competenze tecniche adeguate alle nuove forme di produzione “flessibile”, essi servono a catturare ogni informazione possibile sul singolo e la collettività per una successiva commercializzazione e, allo

³⁷ Controprova di quanto questo feticismo del numero appartenga al mondo che ruota intorno alla Silicon Valley, è l’iniziativa di due giornalisti di *Wired*, Gary Wolf e Kevin Kelly che hanno fondato un movimento dal titolo *Quantified Self*. Lo scopo è quello di «quantificare, grazie a sofisticati software progettati con la consulenza di psicologi e altri scienziati, una serie di attività, esperienze ed emozioni che finora erano sfuggite alla filosofia dei tempi e metodi. In questo modo sarà possibile analizzare come mangiamo, dormiamo, ci muoviamo e lavoriamo per rendere la nostra vita più “produttiva” in ogni momento» (C. Formenti, *Felicità e sfruttati. Capitalismo digitale ed eclissi del lavoro*, Egea, Milano, 2011, p. 57). Come Horkheimer e Adorno hanno spiegato nel loro *Dialettica dell’illuminismo*, cit., il pensiero razionale e astratto poteva emergere solo in una società in cui una classe si separava dalla produzione manuale e, disponendo dei mezzi di quella intellettuale, poteva strutturare coscienza e linguaggio. Come anche gli autori rilevano, però, la strumentalità della ragione – massimo sviluppo dell’astrazione oramai oggettivata nel sistema automatico di macchine – significa dialetticamente che essa può diventare *oggetto* strumentale di tutti in funzione dell’emancipazione generale. Solo in una società di classe come quella capitalistica la quantità domina la qualità individuale e ne impedisce lo sviluppo, mentre questo non è intrinseco alla razionalità matematico-quantitativa, per quando sia sorta in una società di classe.

stesso tempo, inclinano a diffondere un preciso modello di soggettività³⁸: quello della merce alle cui forme e logiche si tratta di omologarsi nella pratica del *self-branding*, «quasi come se fosse sempre meno possibile un pensiero di sé a prescindere da come la marca permetta di pensare il soggetto»³⁹.

Condividendo se stesso fino al minimo gesto, come postare la foto del piatto appena cucinato (ma, ancor meglio, se lo si sta consumando fuori casa), si dà così *prova spontanea* di aver corrisposto al “comando” introiettato da decenni di dominio spettacolare di reality show, talent show, talk show etc. dove individui senza alcuna qualità specifica sono messi a profitto per offrire a tutti un finto tempo libero di passività. Il successo così immediato dei social sarebbe infatti inspiegabile senza il fatto «che il dominio spettacolare abbia potuto allevare una generazione sottomessa alle sue leggi»⁴⁰; senza che «l’occupazione totale della vita sociale da parte dei risultati accumulati dell’economia conduce a uno slittamento generalizzato dell’avere nell’apparire, da cui ogni “avere” effettivo deve trarre il suo prestigio immediato e la sua funzione ultima»⁴¹; senza che, cioè, la classe dominante abbia potuto imporre le sue logiche e i suoi valori per decenni.

Certo, da un lato, questo significa che il capitalismo, grazie alla crescente automazione, tende progressivamente ad abbattere in ogni settore (persino quello dell’intrattenimento) la divisione del lavoro fondata sulla differenza di capacità e con ciò annuncia una società in cui le differenze tra gli individui non dipendono più dalle rispettive classi di appartenenza e dai rispettivi ruoli sociali, ma dal loro libero sviluppo (*lato progressivo* del capitalismo); dall’altro lato, però, in questa massificazione dello spettacolo non c’è alcun individualità, bensì la piatta e

³⁸ Quando si parla di soggettività e soggettivazione non si può non fare riferimento all’opera di Michel Foucault. Anche il Collettivo Ippolita utilizza l’opera di Foucault per analizzare le pratiche social, così come diversi autori di AA.VV., *Web 2.0. Un nuovo racconto e i suoi dispositivi*, a cura di C. Formenti, “aut-aut”, n. 347 (luglio-settembre 2010), a cui pure ho fatto riferimento nel corso di questi studi sul Web 2.0.

³⁹ C. Scibilia, *Profilo di marca. Figure del brand tra il supermercato e Facebook*, in AA.VV., *Web 2.0. Un nuovo racconto e i suoi dispositivi*, cit., p. 113. L’autore associa la costruzione del profilo Facebook, cioè dell’identità virtuale, alla costruzione dell’identità del *brand* da lanciare o promuovere da parte del marketing contemporaneo. Facebook impone dei percorsi di costruzione dell’identità che richiamano quelli aziendali: 1) stabilendo un’etica, un’identità fissa, stabile, inequivocabile, priva di contraddizioni nonostante i vari luoghi e i vari prodotti cui si associa, ciò che su Facebook equivale al nome e alla foto del profilo, cioè al nome e al logo della marca; 2) comunicando la propria identità immediatamente, chiarendo subito chi si è e come si intende essere percepito dovendo catturare l’attenzione labilissima del consumatore, il che corrisponde all’aggiornamento continuo della propria pagina; 3) costruendo il profilo nell’interrelazione tra il progettatore, spesso soggetto a volubilità notevoli ma che deve sempre tenere conto delle aspettative dei target di riferimento, e il momento della ricezione, il feedback che determina la popolarità della marca-individuo.

⁴⁰ G. Debord, *La società dello spettacolo*, cit., p. 193.

⁴¹ Ivi, p. 57.

omologa identità del clichés⁴², perché il capitalismo sa socializzare gli individui (e i prodotti, comprese le immagini del sé) solamente uniformandoli ad un minimo comun denominatore: al valore astratto delle merci (compresa la forza lavoro) del tempo di lavoro corrisponde il valore altrettanto astratto dell'immagine quantificato in like nell'ormai defunto tempo di svago.

Il luogo di massima socializzazione, così, diventa lo spazio della massima privatizzazione nella pubblicizzazione e quantificazione del sé sulla base dei likes o dei followers ottenuti; ciò che dovrebbe essere una via per potenziare la socialità degli individui, diventa ciò che ne riproduce (consensualmente) l'isolamento, condizione ed effetto proprio della società iper-competitiva imposta dal modo di produzione capitalistico. Il che produce e riproduce la falsa coscienza ideologica e, a livello affettivo, la paura che l'isolamento sia condizione propria dell'essere umano e non una condizione storica e che l'unica alternativa non sia trasformare i rapporti reali, in primis quelli produttivi, attraverso una attività critico-sociale, ma farsi un selfie, cioè costruire autonomamente l'immagine di sé per estendere la propria rete privata di amicizia e venire riconosciuti dagli altri in quanto altrettanto alienato⁴³. I fondamenti sociali della società borghese vengono così prodotti e riprodotti attraverso una pratica quotidiana garantendone la spontanea conservazione⁴⁴.

Tale apparenza, l'apparenza dell'autonomia del sé nello spettacolo social, va demistificata con le intenzioni materiali che nasconde: la profilazione universale dell'utente a scopi commerciali e politici⁴⁵. L'intenzione della classe dominante è

⁴² Su questo cfr. H. Horkheimer, T. W. Adorno, *La dialettica dell'illuminismo*, cit., e G. Debord, *La società dello spettacolo*, cit.

⁴³ Sull'importanza dello spazio pubblico e del reciproco riconoscimento per lo sviluppo della libertà dell'individuo nello spazio sociale, cfr. A. Honneth, *Riconoscimento e disprezzo. Sui fondamenti di un'etica post-tradizionale*, trad. it A. Ferrara, Rubbettino, Milano, 1993.

⁴⁴ Questo nesso tra "pratiche" e "ideologia" è stato recentemente sviluppato da Rahel Jaeggi che, partendo proprio da una revisione di una visione unilaterale del rapporto tra struttura e sovrastruttura, ha affermato come il concetto di "realtà" sia intrinsecamente legato alle pratiche che la compongono e alle norme che esse producono, norme che a loro volta delimitano le possibilità di azione degli attori sociali secondo una circolarità dialettica più che deterministica. In questo senso, un modo di produzione come il capitalismo diventa vera e propria forma di vita, ben al di là della produzione di beni volti alla soddisfazione dei bisogni. L'autrice sviluppa su questa base una forma di "critica immanente delle forme di vita" in cui ci si appella a norme che, pur sviluppate entro una certa cornice sociale, hanno perso significato ed efficacia fino a trasformarsi nel loro contrario (es. libertà e uguaglianza in illibertà e disuguaglianza), un capovolgimento che potrebbe trovare soluzione solo entro una nuova realtà che trasformi entrambi i poli di "norma" e "realtà" costituendosi su, e costituendo a sua volta, nuove norme. Cfr. Rahel Jaeggi, *Forme di vita e capitalismo*, a cura di Marco Solinas, Rosenberg&Sellier, Torino 2016.

⁴⁵ D'obbligo ricordare il recente scandalo che ha coinvolto Facebook e Cambridge Analytica in riferimento alla recente campagna elettorale di Donald Trump. Meno noto, invece, il comportamento della Cina rispetto al Web, da sempre all'avanguardia nella nazionalizzazione di Internet per evitare interferenze nel proprio sistema socio-politico. Già nel 2011, era noto che il

quella di creare un archivio digitale dei gusti e dei piaceri degli individui per personalizzare al meglio la vendita⁴⁶. I programmi che vengono lanciati sul Web dai detentori di capitale, anticipano l'individuo nel dire/pensare cosa desidera, quali prodotti gli sono più adatti attraverso la quantificazione delle tracce lasciate dall'utente. Il senso è il dominio di chi pretende di sapere cosa tu realmente desideri e vuoi⁴⁷, e ti chiede di sottometterti all'impresa di turno - che sicuramente ti conosce meglio del concorrente e perché è necessario consumare - mistificando il carattere proprio della società capitalistica: non produrre in vista dei bisogni individuali e sociali ma in vista del profitto privato. Il principio non è aiutare la società nella scelta, bensì imporre la scelta tra merci, cioè, a monte, la concorrenza tra produttori privati, che fonda a sua volta sull'alienazione del lavoro.

governo cinese, con l'aiuto del complesso militare-industriale statunitense (in particolare la Cisco, finanziata dalla CIA e in ambigua collaborazione con Google), aveva il progetto di creare uno «stato di polizia hi-tech» (Ippolita, *Nell'acquario di Facebook*, cit., p. 175) dotando ogni cittadino di una casella email, di un profilo sui social network governativi, di un account per fare spese sui siti autorizzati, di una sorta di Cloud per condividere i propri dati sui server controllati dal governo. Il che dimostra che i monopoli che necessitano di una profilazione sempre più accurata per aumentare i loro profitti (Facebook, Google, Apple, Amazon etc.) e che vivono delle libertà dei propri utenti, «sono perfettamente compatibili con i sistemi di controllo autoritari e sono anzi tecnologie auspicabili per le dittature moderne» (*ibid.*).

⁴⁶ È oramai noto che Google studia i dati generati dai comportamenti degli utenti per affinare l'efficienza dei suoi algoritmi e produrne uno capace di automatizzare totalmente la ricerca, rendendola indipendente da giudizi soggettivi, desideri, emozioni e intenzioni degli utenti. Il che fa dubitare fortemente che ciò abbia scopi non-economici. Il 1 maggio 2017, il *Corriere della Sera* ha pubblicato una notizia dal *The Australian*: dei ricercatori australiani lavorano al servizio di Facebook per studiare l'umore degli utenti (per lo più ragazzini) e elaborare algoritmi capaci di prevedere quando ciascuno di loro è più vulnerabile ai messaggi pubblicitari. Disponibile in: http://www.corriere.it/tecnologia/social/17_maggio_01/facebook-studia-l-umore-ragazzini-vendere-pubblicita-9f826f16-2e64-11e7-8176-4e0249fd95d5.shtml.

⁴⁷ Indicativa in tal senso una lettera di Mark Zuckerberg del febbraio 2017 e indirizzata “alla nostra community” in cui il fondatore di Facebook propone la propria piattaforma come istituzione sociale globale capace di, tra le varie cose, mediare il rapporto tra locale e globale salvando e rinforzando le istituzioni tradizionali, aiutare ad affrontare le crisi terroristiche e i disastri ambientali attivando servizi per la ricerca dei dispersi, favorire l'interazione tra culture diverse e la costituzione di idee condivise. L'importante è che tutto venga mediato da Facebook, ossia concentrato nella sua proprietà. Apogeo di questa presa a carico sulle spalle del buon Pastore Zuckerberg della sicurezza e della sensibilità di ogni individuo, è il progetto, annunciato nella suddetta lettera, di sviluppare degli standard personali per la censura dei contenuti ritenuti offensivi. Vista la difficoltà e i costi di tarare standard a seconda delle culture locali e delle sensibilità individuali, Facebook si propone di chiedere periodicamente “entro quali limiti accetti la nudità, la violenza, il profano etc.”, mentre per chi non risponde verranno imposti i criteri stabiliti dalla maggioranza della popolazione della regione selezionata, “come un referendum”. Un modo rassicurante per specificare meglio quali sono i propri standard di vita e, quindi, personalizzare in maniera ancora più accurata la vendita: sia mai che ad bigotto venga pubblicizzato un libro hard! La lettera completa è disponibile in lingua originale su: <https://www.facebook.com/notes/mark-zuckerberg/building-global-community/10154544292806634/>.

Insomma, sottoporre l’individuo alla griglia matematica; aiutarlo a scegliere; accudirlo: assoggettare colui che non può mai essere realmente autonomo. La soddisfazione dei bisogni di libertà e socialità annunciati e promessi nei social, si scioglie e diventa puramente ideale, un simulacro⁴⁸, tanto che il consumo della vita social è inesauribile e si impone anche durante momenti di socializzazione diretta tra amici fisicamente presenti⁴⁹.

Date queste premesse, è possibile rivedere il carattere “libero” del concetto di “lavoro libero” associato alle reti *peer-to-peer*. Il problema è che tale concetto presuppone una volontà e un desiderio libero. Parlare di un lavoro “libero” in una società di classe significa affermare che esista una volontà e un desiderio autentico, puro e libero di scegliere di fare o non fare una cosa a prescindere dal condizionamento e dall’estrazione sociale. La volontà individuale è determinata socialmente, cioè assume connotati storici a seconda delle società e delle condizioni sociali in cui essa è inserita. Il desiderio di partecipare all’aggiornamento istantaneo dello spettacolo del sé o l’ossessione di pubblicizzare se stessi in ogni istante di vita, significa realizzare i propri bisogni di socialità, autonomia, verità, entro i canali e nelle forme concesse dalla società della prestazione, della merce e dell’innovazione a prescindere dalla finalità, che sono bisogni e logiche storicamente determinati da una società, quella capitalistica, giunta a un certo grado del suo sviluppo. Per questo motivo, quell’attività “spontanea”, pur provenendo da bisogni e desideri potenzialmente contraddittori alla società capitalistica quali, ad esempio, la necessità di uno spazio universale e di un tempo continuo di socialità, catturata nel “giardino recintato” del social viene assoggettata e assume le logiche del capitale e, pertanto, diventa attività

⁴⁸ Per il concetto di “simulacro”, faccio riferimento a J. Baudrillard, *Lo scambio simbolico e la morte*, tr. it. di G. Mancuso, Feltrinelli, Milano, 2015. Il principio è dialettico: quanto più la soddisfazione del desiderio è rapida e illimitata, tanto più esso scompare e, con esso, i turbamenti emotivi. Secondo l’analisi di Lacan ripresa da Marisa Fiumanò in *L’inconscio è il sociale. Desiderio e godimento della contemporaneità*, Mondadori, Milano, 2012, il godimento senza limiti non è affatto espressione di un’individualità libera che orienta coscientemente la propria vita alla soddisfazione dei propri desideri, ma, al contrario, di un’individualità omologata al “discorso del capitalista” che promette di soddisfare ogni desiderio attraverso gli oggetti eliminando ogni forma di mancanza e, quindi, ogni desiderio (che fonda solo sulla mancanza). Il godimento si emancipa dal desiderio e, paradossalmente, la soddisfazione viene rimandata continuamente.

⁴⁹ Lo psicologo John M. Grohol, parla di una vera e propria sindrome dell’abbandono e della perdita di ciò che avviene in rete che chiama FOMO (*Fear Of Missing Out*) per descrivere il comportamento paradossale degli utenti social, il cui bisogno di rassicurazione è continuamente frustrato data la compulsione del controllo del proprio profilo o, in generale, del proprio *device*. Disponibile in: <https://psychcentral.com/blog/archives/2011/04/14/fomo-addiction-the-fear-of-missing-out/>.

comandata, perché è comandata dalla logica del riciclaggio e dello spettacolo che oramai si è interiorizzata a livello pulsionale e ideologico⁵⁰.

In conclusione, grazie al loro potere di condizionamento adeguato alla riproduzione della società che li ha creati, è possibile attribuire un carattere “istituzionale” all’universo dei social networks principali, una nuova istituzione *reale*⁵¹ di assoggettamento e passivizzazione degli individui in cui l’apparentemente

⁵⁰ Da un punto di vista marxiano, ogni essere individuale è sempre determinato dal proprio essere sociale, cioè dai rapporti sociali entro cui l’individuo è inserito. Il concetto di libertà, quindi, ha poco a che fare col concetto morale di persona quanto innanzitutto con la possibilità di soddisfare i bisogni e di sviluppare le capacità di ciascun individuo, il che, secondo questa tradizione, presuppone una coscienza e una volontà *comune* che (auto)determini *che cosa* produrre, *come* produrre, *a che fine* produrre unicamente in base alle proprie possibilità oggettive e ad interessi comunemente stabiliti. Cfr., ad esempio, H. Marcuse, *Per la critica dell’edonismo*, in Id., *Cultura e società. Saggi di teoria critica 1933-1965*, tr. it. di C. Ascheri, H. A. Osterlow e F. Cerutti, Einaudi, Torino, 1965, che sviluppa alcune tesi capitali di K. Marx, F. Engels, *L’ideologia tedesca*, in Id., *Opere complete (1845-1846)*, vol. V, a cura di Fausto Codino, Roma, Editori Riuniti, 1972 e in K. Marx, *Critica del programma di Gotha e testi sulla transizione democratica al socialismo*, a cura di U. Cerroni, Editori Riuniti, Roma, 1976. Recentemente, il tema ha trovato sviluppo nel concetto di riconoscimento di Axel Honneth, secondo cui «siamo tanto più liberi quanto più attivamente prendiamo parte a forme di cooperazione sociale perché riusciamo a realizzare in modo tanto più libero i nostri fini e i nostri desideri quanto più numerose e variegate sono le interazioni che ci consentono di contare sull’adesione e la collaborazione di altri» (A. Honneth, *La libertà negli altri. Saggi di filosofia sociale*, a cura di B. Carnevali, Il Mulino, Bologna, 2017, p. 289). In una società classista, dove non esiste *una* comunità bensì gruppi sociali antagonisti, non si può parlare di libertà. Criticare perciò il concetto di volontà “libera”, non significa che non possano emergere volontà opposte a quelle integrate nei fini del capitale, poiché la volontà sociale non è unica essendo il capitalismo un sistema contraddittorio basato sulla divisione degli interessi individuali e sociali. Non che la volontà conflittuale sia più autentica di quella connivente (anche inconsciamente) agli interessi del capitale, semplicemente dimostra la presenza di un conflitto di origine sociale e la possibilità della sua trasformazione. Nondimeno, è da mettere in evidenza l’associazione tra i concetti di “lavoro”, “libertà” e “piacere” che, secondo gli autori a cui ci si è per lo più riferito in questo saggio, sarebbe uno dei motivi portanti le (poche) indicazioni di Marx sulla società “umana”. Si tratta di marxisti spesso considerati eterodossi o dissidenti quali Herbert Marcuse – che li connette nel concetto di “gioco”, cfr. H. Marcuse, *Eros e civiltà*, cit. – o Ágnes Heller – che, sviluppando i lati più antropologici dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* di Marx, fa del lavoro libero un vero e proprio “bisogno”, cfr. Ágnes Heller, *La teoria dei bisogni in Marx*, trad. it. di Annamaria Morazzoni, prefazione di Pier Aldo Rovatti, Milano, Feltrinelli, 1977. Cfr. sul tema anche F. Andolfi, *Lavoro e libertà. Marx, Marcuse, Arendt*, Reggio Emilia, Diabasis, 2004, che accentua l’oscillazione in Marx tra una vera e propria *critica* scientifica della società borghese legata alla scoperta di leggi tendenziali, oggettive e immanenti al processo capitalistico di produzione che lo porterebbero verso un’altra società e un’antropologia umanista fondata sul lavoro quale *differentia specifica* tra l’uomo e l’animale come termine per avanzare la medesima critica e la posizione affermativa di una nuova società. Anche in questo caso, comunque, emerge la tipica contraddizione del capitalismo tra la spontanea liberazione delle attività socialmente utili dai loro tratti più faticosi, routinari e snervanti, e la sottomissione delle medesime alle logiche omologanti della società capitalistica.

⁵¹ Nei *Grundrisse*, Marx distinse tra “sussunzione formale” e “sussunzione reale” del lavoro al capitale. Nel primo caso, il capitale si limita a sussumere la forza lavoro (lavoro vivo) alla forma

neutrale «*infotainment*, commistione di informazione e intrattenimento, è invece funzionale alla creazione di una adesione più di massa»⁵². La nascente “società dello spettacolo partecipato” unifica tutti i media non tanto nel trasmettere direttamente contenuti politici, quanto nel veicolare «stereotipi comportamentali in realtà a sfondo ultra-politicizzato, tesi alla alienazione dei propri fruitori dal proprio contesto e ruolo reale attraverso una sorta di continua ginnastica emotiva che traccia un solco emozionale reattivo funzionale alla cancellazione di qualsivoglia capacità di autonomia critica sull’esistente»⁵³. In particolare, i social networks ottengono la partecipazione attiva e perenne all’intrattenimento spettacolare di massa, ossia l’autoalienazione, «una partecipazione apparentemente non passiva e libera alla società dello spettacolo, dove si compie una vera e propria evaporazione virtuale della classe, in un luogo dell’alienazione sovrastrutturale per eccellenza, ove si sostituiscono alla classe le comunità social dalle geometrie variabili e interclassiste totalmente avulse dal contesto reale determinato dai rapporti di produzione»⁵⁴.

Il social, infatti, è divenuto sinonimo di *libertà* e le “libertà social” (auto-costruzione dell’immagine del sé, delle relazioni sociali, dell’intrattenimento, del bagaglio culturale etc.), libertà fortemente private, sono la principale presa del capitale per incitare le masse alla produzione di dati e renderle consenzienti al proprio dominio, nascondendo il lento dissolversi di quelle altre “libertà sociali” garantite dai sistemi di Welfare State e, soprattutto, dell’autocoscienza soggettiva della propria condizione di classe: essere *social*, infatti, significa esserne al di là.

Pur innestandosi nella struttura dei bisogni, pur diventando oggetto di desiderio e pratica materiale, la logica del capitale non potrà così annullare la falsificazione ideologica dell’esistente, il capovolgimento ideologico di una produzione essa

salario senza modificarne qualitativamente il processo lavorativo. Nel secondo caso, esso trasforma la qualità del processo lavorativo sussumendolo al sistema scientifico e automatico di macchine (lavoro morto) posseduto dal capitalista. Il che rende le macchine realmente adeguate al rapporto di classe, perché costringono l’operaio alla passività. Che però abbiano quest’effetto di dominio dipende solo dal rapporto sociale entro cui sono inserite: usate non ai fini della valorizzazione di capitale ma della soddisfazione dei bisogni dei lavoratori, esse sarebbero il principale strumento della loro emancipazione dai vincoli della natura. L’ipotesi è che si possa parlare in termini di sussunzione formale e reale anche per la riproduzione del rapporto sociale capitalistico ottenuta attraverso le istituzioni sociali *formali* che il capitale eredita (divisione del lavoro, proprietà privata, Chiesa, Stato, scuola) e/o quelle *reali* che produce da sé. Le imprese monopolistiche del Web 2.0, insieme all’industria culturale tradizionale, costituirebbero un’unica istituzione *reale* del capitale, che, pur falciata dai conflitti interni, trova unità nel comune effetto di disciplinamento e costruzione del consenso delle masse al rapporto di produzione capitalistico. Al contempo, esse mettono a disposizione della società strumenti che, se prodotti e utilizzati a scopi non di dominio ma di liberazione, potrebbero minare la base del rapporto sociale di classe.

⁵² C. Rosati, *I nuovi media e la formazione del consenso*, cit.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ *Ibid.*

stessa capovolta, in cui l'umanità non lavora per soddisfare e sviluppare le proprie facoltà e i propri bisogni bensì unicamente per accumulare denaro altrui, reprimendo le possibilità immanenti di unificare l'intera società verso fini realmente comuni quali, ad esempio, la piena soddisfazione e il pieno sviluppo delle facoltà individuali in una società altrettanto libera.