



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI BERGAMO

Scuola di Alta formazione Dottorale

Corso di Dottorato in Formazione della persona e mercato del lavoro

Ciclo XXX

M-PED/03

TITOLO

Esperienza, media e formazione

Relatore:

Chiar.mo Prof. Marco Lazzari

Correlatore:

Chiar.mo Prof. Vincenzo Costa

Tesi di Dottorato

Martina CHIUSOLO

Matricola n. 1036193

Anno Accademico 2016/17

Indice

INTRODUZIONE	7
§ 1. SCIENZE DELLA COMUNICAZIONE E SCIENZE DELLA FORMAZIONE	7
§ 2. SVILUPPO E CARATTERISTICHE DELLA MEDIA EDUCATION	10
§ 3. COMUNICAZIONE IN PRESENZA, COMUNICAZIONE MEDIATA DAL COMPUTER E COMUNICAZIONE A DISTANZA	13
CAPITOLO PRIMO	21
INTERAZIONE IN PRESENZA E INTERAZIONE MEDIATA IN GOFFMAN E THOMPSON	21
§ 1. LA COMUNICAZIONE COME AZIONE SOCIALE	21
§ 2. SCAMBIO SIMBOLICO E TECNICHE DI COMUNICAZIONE	26
§ 3. DIFFERENTI STILI INTERATTIVI	29
§ 4. L'ORGANIZZAZIONE SOCIALE DELL'INTERAZIONE QUASI MEDIATA IN THOMPSON	31
§ 5. I PROCESSI DI INTERIORIZZAZIONE DEL SIMBOLICO IN THOMPSON	36
§ 6. COMUNICAZIONE E FORMAZIONE DELLE IDENTITÀ	39
§ 7. COMUNICAZIONE E DEFINIZIONE DELLA SITUAZIONE IN ERVING GOFFMAN	43
§ 8. INTERAZIONE E LOGICA DELLA SITUAZIONE	45
§ 9. LE AFFINITÀ STRUTTURALI FRA INTERAZIONE IN PRESENZA E INTERAZIONE QUASI MEDIATA: UN CONFRONTO FRA GOFFMAN E THOMPSON	52
CAPITOLO SECONDO	57
LA PRECONCEZIONE DEL MODELLO INTERAZIONISTA E IL PRIMATO DELL'ESPERIENZA NEL MODELLO FENOMENOLOGICO	57
§ 1. LA COMUNICAZIONE COME FORMA DI MEDIAZIONE OPERATA DAL LINGUAGGIO	57
§ 2. IL LINGUAGGIO COME ESTERIORIZZAZIONE E LA MESSA IN FORMA DELL'ESPERIENZA ATTRAVERSO UN CODICE	62
§ 3. L'AUTONOMIA DELL'ESPERIENZA DAL LINGUAGGIO E LA PROSPETTIVA FENOMENOLOGICA	65
§ 4. LA ROTTURA DELL'INTERAZIONE NON IMPLICA LA FINE DELLA COMUNICAZIONE: CHE COSA DIPENDE DAL LINGUAGGIO E CHE COSA NO	71
§ 5. IL MODELLO DI HALL E LE IMPLICAZIONI DI UNA TEORIA DELLA COMUNICAZIONE DI MASSA BASATA SULL'IDEA DI LINGUAGGIO CHE METTE IN FORMA L'ESPERIENZA	74
§ 6. IL CONCETTO DI CULTURA IN UNA VISIONE FENOMENOLOGICA	85
§ 7. L'ARTICOLAZIONE DELLA PERCEZIONE NEL MODELLO ENCODING/DECODING DI STUART HALL RESTA LEGATA ALLE STRUTTURE DEL LINGUAGGIO	89
CAPITOLO TERZO	95
ESPERIENZA, MEDIA E FORMAZIONE	95
§ 1. L'INTENZIONALITÀ COME CORRELAZIONE COSCIENZA-MONDO	95
§ 2. COMPrensIONE E MONDO DELLA VITA	99
§ 3. L'ESPERIENZA NATURALE E I MEDIA IN McLuhan	104
§ 4. I MEDIA E LA TRASFORMAZIONE DEI SENSI	107
§ 5. TECNOLOGIA E CULTURA	113
§ 6. DALLA STAMPA AI MEDIA ELETTRONICI	116
§ 7. DALL'ORALITÀ ALLA SCRITTURA	118
§ 8. PENSIERO SELVAGGIO E POPOLI SENZA SCRITTURA IN GOODY	123
§ 9. LA STORICITÀ DEI PROCESSI COGNITIVI E L'ALFABETIZZAZIONE IN LURIA	130
§ 10. ORALITÀ E PRIMATO DELLA COMPrensIONE PRATICA	133

§ 11. CLASSIFICAZIONE CATEGORIALE E ATTEGGIAMENTO PRATICO	137
§ 12. LO STILE INVARIABILE DELLA PERCEZIONE NELLA FENOMENOLOGIA	140
CAPITOLO QUARTO	145
ESPERIENZA E LINGUAGGIO	145
§ 1. LA FUNZIONE DEL SEGNO LINGUISTICO: UN CONFRONTO CON DERRICK DE KERCKHOVE	145
§ 2. L'ESPERIENZA DELLA PAROLA: TRA DE KERCKHOVE E LA FENOMENOLOGIA	151
§ 3. L'ESPERIENZA DELLA PAROLA: TRA ORALITÀ E SCRITTURA.	154
§ 4. L'ESPERIENZA DELLA PAROLA SCRITTA E LA NASCITA DELL'INDIVIDUO	158
§ 5. CORRELAZIONE INTENZIONALE E TRASFORMAZIONI DEI CAMPI SENSIBILI	162
§ 6. SPAZIALIZZAZIONE E TEMPORALIZZAZIONE	167
§ 7. RAGIONAMENTO LOGICO E SCRITTURA	171
§ 8. L'ESPERIENZA DEL TEMPO E LA SCRITTURA	175
§ 9. IL FONDAMENTO INTUITIVO DELL'ESPERIENZA NELLA FENOMENOLOGIA DI HUSSERL	180
§ 10. SINTESI SENSORIALI E SENSO NOEMATICO	183
§ 11. SEGNI E IMMAGINI	187
§ 12. IL LINGUAGGIO DELLA VISIONE	189
§ 13. MONDO IMMAGINE E IMMAGINE DEL MONDO	195
§ 14. IL PROCESSO CREATIVO E LA FUNZIONE FORMATIVA DELLE ILLUSTRAZIONI	198
§ 15. LA FUNZIONE FORMATIVA DEL TEATRO E LA COMUNICAZIONE AUDIO-VISIVA	203
§ 16. L'INVENZIONE DEL TEATRO E LA CREAZIONE DELL'INDIVIDUO	213
CAPITOLO QUINTO	219
IL MONDO DELLA VITA E I MEDIA	219
§ 1. L'ORALITÀ COME SISTEMA COMUNICATIVO	219
§ 2. MEDIA E TRASFORMAZIONE CULTURALE	223
§ 3. STRUMENTI COMUNICATIVI E CONTENUTI DI SENSO	226
§ 4. MEDIA E NEOAMBIENTALITÀ	228
§ 5. MEDIA E PRATICHE SOCIALI	230
§ 6. LA RITUALITÀ DEI MEDIA	235
§ 7. LA PRODUZIONE MEDIATICA DELLA SICUREZZA ONTOLOGICA IN SILVERSTONE	240
§ 8. TEMPO DELLA TELEVISIONE E TEMPO DELLA VITA QUOTIDIANA	243
§ 9. L'ANTROPOLOGIA DEL GESTO E L'UNITÀ AGENTE-AGITO IN JOUSSE	249
§ 10. CONSUMO MEDIATICO E NEOREALITÀ IN BAUDRILLARD E DE CERTEAU	255
CAPITOLO SESTO	265
LA MEDIATIZZAZIONE DEL REALE	265
§ 1. LA MEDIATIZZAZIONE: FRA SCIENZE DELLA COMUNICAZIONE E SCIENZE SOCIALI	265
§ 2. DIFFERENTI PROSPETTIVE SULLA MEDIATIZZAZIONE	270
§ 3. I MEDIA COME MONDO DELLA VITA IN BOLIN	277
§ 4. MEDIATIZZAZIONE E AGENCY IN KROTZ	284
§ 5. IL SUPERAMENTO DEL FUNZIONALISMO OGGETTIVISTA IN COULDRY	293
§ 6. IL MODELLO DEL GIOCO E LA "FENOMENOLOGIA" DI BOURDIE	298
§ 7. LA DINAMICA INTERAZIONISTA E I MEDIA IN HEPP	303
§ 8. LA NOZIONE DI SENSO COMUNE IN BERGER E LUCKMANN	306
§ 9. IL COSTRUTTIVISMO COMUNICATIVO DI HEPP E HASEBRICK	312
§ 10. CONSIDERAZIONI CRITICHE SUL COSTRUTTIVISMO COMUNICATIVO	314
§ 11. SIGNIFICATO E INTERAZIONE IN BLUMER	317
§ 12. PER UNA TEORIA DELLA MEDIATIZZAZIONE FENOMENOLOGICAMENTE FONDATA.	323
§ 13. RIPENSARE LO SPAZIO CON I MEDIA: PER UNA TEORIA DELLA MEDIATIZZAZIONE DELLE PRATICHE	331
CONCLUSIONI	339

§ 1. ESPERIENZA, MEDIA E FORMAZIONE	339
§ 2. LA COMUNICAZIONE COME INTERAZIONE SOCIALE	340
§ 3. LA PRECONCEZIONE DEL MODELLO INTERAZIONISTA E IL PRIMATO DELL'ESPERIENZA NEL MODELLO FENOMENOLOGICO	343
§ 4. L'ESPERIENZA DEI MEDIA ALL'INTERNO DELLA VITA QUOTIDIANA	346
§ 5. IL MONDO DELLA VITA E I MEDIA	349
§ 6. LA MEDIATIZZAZIONE DEL REALE	351
§ 7. IL PRIMATO DELL'ESPERIENZA SULLA COMUNICAZIONE MEDIATICA INTERSOGETTIVA	355
 BIBLIOGRAFIA	 361

Introduzione

§ 1. Scienze della comunicazione e scienze della formazione

Non appena ci disponiamo a parlare di media digitali, cultura e società, notiamo immediatamente che, all'interno della comunità scientifica, si è diffusa l'opinione secondo cui l'introduzione delle nuove tecnologie digitali della comunicazione e dell'informazione all'interno della società occidentale ha messo in moto lo sviluppo di specifici processi di cambiamento socio-culturale che hanno investito i più svariati campi dell'esperienza umana. Infatti, che i media e i servizi a essi correlati giochino oramai un ruolo fondamentale in molte sfere della vita umana – come ad esempio nel campo dello sviluppo economico o ai fini della costruzione della democrazia o per la formazione della persona, della cultura e della società – è un fatto oramai acclarato. Pertanto, se consideriamo il nostro contesto storico di riferimento, si impone immediatamente la necessità di una riflessione più profonda, in grado di comprendere quali sono i caratteri e qual è l'effettiva entità delle trasformazioni in corso.

A questo proposito, come sottolineava già Pier Cesare Rivoltella ci troviamo di fronte alla necessità dello sviluppo di «un nuovo tipo di approccio [...] che privilegi la riflessione culturale sulla tecnologia, [...] che esprima l'esigenza di riportare anche il nuovo a strutture interpretative profonde»¹, e che rifletta sulla base di una «prospettiva transdisciplinare, giocata tra filosofia, pedagogia, sociologia, comunicazione e didattica»². Non a caso, in ambito accademico già da molti anni si è sviluppata un'accesa discussione in merito alle implicazioni relative all'utilizzo dei nuovi media e al loro impatto sull'esperienza

¹ P.C. Rivoltella, *Costruttivismo e pragmatica della comunicazione on line. Socialità e didattica in Internet*, Edizioni Erickson, Trento 2003, p. 9.

² P.C. Rivoltella, *Costruttivismo e pragmatica della comunicazione on line*, p. 9.

umana. Infatti, già nel corso del Novecento l'incontro fra le scienze umane e sociali da un lato e la ricerca sui media e sulla comunicazione dall'altro ha dato avvio a una riflessione sul ruolo giocato dalla comunicazione nella formazione della cultura e della società. In particolare, il dialogo fra teoria della comunicazione e scienze umane e sociali è stato caratterizzato dallo sviluppo di due indirizzi di ricerca. Da un lato, lo studio della comunicazione in presenza, definita come interazione *face to face*, è stato sviluppato in relazione alle dinamiche della formazione della relazione sociale all'interno dei contesti situazionali della vita quotidiana. Dall'altro lato, lo stesso modello di analisi è stato utilizzato per avviare un confronto fra la comunicazione di massa e la formazione del legame intersoggettivo da un punto di vista macro-sociale.

Tuttavia, se consideriamo che la presenza dei media all'interno della vita dell'uomo è così pervasiva da essere entrata a far parte dei più svariati ambiti dell'esperienza umana – andando dal mondo della scuola e del lavoro per giungere sino alle sfere della famiglia e della gestione del tempo libero delle persone – allora possiamo ben comprendere perché anche altri ambiti di ricerca, che in passato restavano circoscritti alle peculiarità del proprio campo di indagine scientifica, hanno rivolto il proprio interesse ai contributi apportati alla ricerca da parte delle scienze della comunicazione. Infatti, «la comunicazione è diventata il collettore di tanti eventi diversi, un fenomeno pervasivo che sembra collegare tanti fenomeni dell'esperienza»³ e, nel caso della *pedagogia*, l'incontro con la ricerca sulla comunicazione umana – sia in presenza sia mediata dalla tecnica – ha lasciato emergere quali sono le correlazioni fra il concetto di comunicazione e quello di relazione educativa.

In questa direzione, è emerso che la stessa relazione educativa avviene attraverso un atto comunicativo, appunto il dialogo e che, posta in relazione alla figura dell'insegnante e al suo comportamento comunicativo, la comunicazione è stata «considerata il primo fattore di incidenza sul successo scolastico»⁴. Infatti, possiamo notare che «la comunicazione è quell'elemento [...] che investe ogni

³ F. Cambi, L.Toschi, *La comunicazione formativa. Strutture, percorsi, frontiere*, Edizioni Apogeo, Milano 2006, p. 131.

⁴ P. Selleri, *Comunicazione in classe*, in Zani, B., Selleri, P., David, D., *La comunicazione. modelli teorici e contesti sociali*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1997, p.151.

campo d'azione e svolge, soprattutto all'interno della scuola, il compito di riorientare la didattica stessa, operando influenze decisive sulle relazioni interpersonali, sui rapporti tra le generazioni, sulla gestione e sulle modalità di insegnamento/apprendimento»⁵. E del resto, da sempre, la pedagogia si è interrogata su quale debba essere la natura dello scambio necessario tra allievo e maestro in termini di sapere, rappresentazioni, norme, valori, ma anche di comportamenti e prassi che concorrono alla loro formazione reciproca e continua. Infatti, potremmo dire che se non vi è comunicazione, non è possibile nemmeno alcun tipo di relazione educativa. Pertanto, da qui, deriva «il triplice compito della pedagogia: pensare la comunicazione al suo livello più alto (o profondo o regolativo primario); custodirne il senso oltre la trasmissione; sviluppare una pragmatica della comunicazione, in chiave etico-antropologico-formativa»⁶.

Allo stesso tempo, però, bisogna certamente ammettere che l'introduzione delle tecnologie della comunicazione nella nostra società ha reso più complesse le strutture della comunicazione umana. Infatti, come nota Marco Lazzari, «se è vero [...] che anche le generazioni passate sfruttavano rudimentali tecnologie per comunicare a distanza, è altrettanto vero che in esempi del genere si sfruttavano codici e modalità di comunicazione inscritti nell'esperienza condivisa»⁷. Pertanto, nella misura in cui la comunicazione diventa mediata da uno strumento tecnico come la televisione o lo smartphone o il computer, l'interazione viene disciplinata attraverso il ricorso a risorse differenti dal semplice scambio comunicativo tradizionale. Inoltre, le nuove tecnologie della comunicazione intervengono a disciplinare lo scambio non solo fra insegnanti e studenti, ma anche fra genitori e figli, lavoratore e mondo del lavoro, individuo e altri individui all'interno della società. Pertanto, tutto ciò conduce certamente verso una problematizzazione della relazione educativa stessa e solleva la questione relativa a come debba essere intesa la comunicazione educazione dopo e in conseguenza dell'introduzione delle nuove tecnologie della comunicazione, e pone il problema di capire quale tipo di relazione educativa sia desiderabile.

⁵ F. Cambi; L. Toschi, *La comunicazione formativa*, p. 135.

⁶ *Ibi*, p. 107.

⁷ A. De Fiori, M. Jacono Quarantino, M. Lazzari, *L'uso degli strumenti della comunicazione telematica fra gli adolescenti*, in *Adolescenti. Tra piazze reali e virtuali*, Sestante Edizioni, Bergamo 2010, p. 172.

A questo proposito, la pedagogista inglese Diane Laurillard afferma che, nonostante lo sviluppo della tecnica sia stato «raramente guidato dall'educazione»⁸, è tuttavia sempre esistita una forte relazione fra queste due dimensioni. Ad esempio, la scrittura «non fu inventata in funzione dell'educazione ma per il commercio. I libri vennero usati inizialmente per diffondere la religione, non per educare. L'educazione adottò entrambi»⁹. Anche oggi, secondo Laurillard, possiamo pensare al caso delle presentazioni tramite slide come se fossero un'evoluzione dell'uso della lavagna. A quel punto, dovremmo certamente notare che esse sono state inizialmente introdotte dal mondo e dalla cultura del business.

Per questo motivo, considerando che anche l'educazione ha adottato nel corso della storia alcuni strumenti della comunicazione ai fini dell'insegnamento-apprendimento, e che buona parte della riflessione pedagogica sui nuovi media si sviluppa a partire dall'insegnamento delle scienze della comunicazione, allora è necessario aprirsi verso nuovi orizzonti disciplinari e intraprendere una riflessione più profonda sui media, al fine di mettere in discussione alcune idee che sembrano essersi consolidate sul tema della comunicazione.

§ 2. *Sviluppo e caratteristiche della Media education*

A questo proposito va notato che l'obiettivo implicito e comune a tutte le teorie sviluppate dalle scienze della comunicazione è stato quello di cercare di definire qual è il ruolo svolto dai media all'interno della società contemporanea dal punto di vista dell'articolazione e del mantenimento del consenso. Per questo motivo, al fine di comprendere quali sono i possibili effetti della comunicazione di massa – come la radio, la televisione, la stampa e, ultimamente di Internet – sull'esperienza della vita quotidiana delle persone, lo studio della comunicazione è arrivato a toccare moltissimi settori di ricerca, come ad esempio la sociologia, la

⁸ D. Laurillard, *Teaching as a design science. Building a pedagogical Pattern for learning and technology*, Routledge, New York 2012, p. 2.

⁹ D. Laurillard, *Teaching as a design science*, p. 2.

psicologia, la semiotica e la teoria del linguaggio, l'antropologia, la critica letteraria e così via.

In questa direzione, lo studio della comunicazione ha toccato diversi temi di ordine generale, come ad esempio quello sulla natura della relazione umana, sulla formazione della cultura (o dello scambio simbolico), sui rapporti che intercorrono fra la comprensione dei messaggi massmediatici e la percezione o fra la prima e la cognizione. Naturalmente, buona parte degli studi sui nuovi media ricomprendono al loro interno una reinterpretazione attualizzata dei maggiori contributi derivanti dagli studi classici sulla comunicazione di massa. Per questo motivo, i fini della nostra ricerca faremo principalmente riferimento da un lato alle tradizioni che si sviluppano a partire dai contributi dell'interazionismo simbolico e del costruzionismo sociale, il modello drammaturgico, i *cultural studies* e, dall'altro lato, alla teoria del medium sviluppata dalla Scuola di Toronto e da coloro che si sono ispirati a Marshall McLuhan.

Queste diverse prospettive sviluppano un approccio al tema della comunicazione completamente differente. Infatti, mentre le prime si concentrano sull'analisi degli effetti derivanti dai contenuti del linguaggio all'interno della comunicazione intersoggettiva, il secondo ha mirato a portare alla luce quali sono le conseguenze dell'uso dei media sulla cognizione. Da questo punto di vista, alcune delle principali impostazioni pedagogiche in tema di comunicazione e di media seguono le tracce del percorso avviato dalle scienze della comunicazione.

Non ci si deve dunque stupire che l'incontro fra scienze della comunicazione e pedagogia sia avvenuto già nel caso dello sviluppo della *media education*, quando, con l'affermarsi della società dei consumi e della pubblicità come forma di comunicazione sociale per eccellenza, l'accademia è stata chiamata a interrogarsi e per certi versi a rivalutare il proprio mandato culturale in tema di formazione¹⁰. A questo proposito, l'obiettivo della *media education* è stato quello di tutelare le coscienze dalle ideologie derivanti dalla cultura della società dei consumi, messe in circolo attraverso i contenuti veicolati dagli strumenti della comunicazione di massa. A questo proposito, le strategie

¹⁰ P.C. Rivoltella, *Media Education. Modelli, esperienze, profilo disciplinare*, Carocci Editore, Roma 2006.

didattiche proposte dalla *media education* si sono sviluppate procedendo nella direzione di un'alfabetizzazione ai media. Infatti, l'idea tradizionale di alfabetizzazione può essere considerata come il processo di insegnamento e apprendimento centrato sulla mediazione di uno strumento particolare, cioè il libro. Pertanto, *l'alfabetizzazione può essere considerata come il processo attraverso il quale gli studenti acquisiscono competenze in tema di scrittura e lettura del testo scritto*. Come possiamo leggere a questo proposito nella definizione di David Buckingham,

la *media education* (educazione ai media) è il processo di insegnamento e apprendimento centrato sui media; la *media literacy* (alfabetizzazione ai media) ne è il risultato – e altro non è che la conoscenza e le competenze che gli studenti acquisiscono in tema di mezzi di comunicazione. [...]. La *media education* si propone dunque di sviluppare sia una comprensione critica sia una partecipazione attiva. Consente ai ragazzi di interpretare e dare giudizi consapevoli come consumatori dei media; ma li rende anche capaci di diventare loro stessi, a pieno titolo, produttori¹¹.

Come possiamo notare dalla lettura di queste parole, l'intervento didattico della *media education* ruota intorno a un'idea piuttosto tradizionale di *literacy* o *alfabetizzazione*. In questo senso, il concetto di alfabetizzazione si lega a quello di *techné* e dunque all'idea di essere padroni dei propri strumenti, di essere in grado di utilizzarli. L'appropriazione della *techné* del libro ha significato essere padroni, cioè essere in grado di leggere e scrivere, dunque di comprendere e produrre il linguaggio fondato sulle regole del codice alfabetico. Più in generale, potremmo dire che la *literacy* o alfabetizzazione potrebbe essere intesa come il processo di appropriazione attraverso il quale un soggetto diventa esperto di alcuni codici o linguaggi. Se estendiamo lo stesso concetto ai media digitali, potremmo dire, con Buckingham, che «la *media literacy* implica necessariamente il saper “leggere e scrivere i media”»¹².

¹¹ D. Buckingham, *Media Education: Literacy, Learning and Contemporary Culture*, Polity Press, Cambridge 2003, [tr. it. di L. Di Nitto, *Media education: alfabetizzazione, apprendimento e cultura contemporanea*, Erikson, Trento 2011, p. 22].

¹² D. Buckingham, *Media education*, p. 22.

§ 3. *Comunicazione in presenza, comunicazione mediata dal computer e comunicazione a distanza*

Dall'altro lato, anche dal punto di vista dell'insegnamento, il confronto fra l'analisi delle strutture dei media e quelle della comunicazione da essi derivanti, ha portato a cercare di comprendere le differenze strutturali fra una didattica basata sulla comunicazione in presenza, un'altra basata sulla comunicazione mediata dal computer (CMC) e un'altra connotata dalla comunicazione a distanza¹³. Infatti, come nota a questo proposito Antonio Calvani, possiamo affermare che la comunicazione in presenza presuppone «la condivisione spazio-temporale tra gli attori della comunicazione»¹⁴. Questo definisce anche l'essenza classica della relazione educativa intesa come «rapporto di compresenza tra allievo ed educatore»¹⁵, e richiede tutta una serie di strategie didattiche (siano esse espositive, laboratoriali, di modellamento, seminariali, tutoriali)¹⁶ che si sviluppino in situazione. Al contrario, la comunicazione a distanza – in base alla quale già ci muoviamo all'interno della nozione di comunicazione mediata da uno strumento di comunicazione – non richiede né la compresenza degli attori dell'educazione né la condivisione di un tempo da trascorrere insieme e, in questo caso, la relazione comunicativa punta tutto sulla condivisione dei contenuti.

Infatti, in questo caso al soggetto «si forniscono modesti corrispettivi e gratificazioni sul piano relazionale e sociale e massima attenzione sul rapporto contenutistico. Sul piano didattico la progettazione dedica una cura minuziosa a definire in anticipo i contenuti e le forme dell'erogazione con particolare attenzione anche all'individualizzazione dei percorsi possibili»¹⁷. È questo il caso ad esempio dell'e-learning. A differenza di ciò, quando parliamo di comunicazione mediata da computer (CMC) notiamo che alcuni elementi della comunicazione mediata si intersecano con altri della comunicazione in presenza.

¹³ A. Calvani, M. Rotta, *Fare formazione in Internet. Manuale di didattica on-line*, Edizioni Erickson, Trento 2000.

¹⁴ A. Calvani, M. Rotta, *Fare formazione in Internet*, p. 32.

¹⁵ *Ibi*, p. 18.

¹⁶ *Ibi*, p. 24.

¹⁷ *Ibi*, p. 35.

In questo caso, la comunicazione mediata da computer «diventa uno strumento di comunicazione interpersonale [...] in cui si è svincolati dalla necessità di una condivisione fisica spazio-temporale, dall'altro ci si situa in luoghi o ambienti virtuali [...] all'interno dei quali possono avvenire scambi e condivisioni»¹⁸. Alla base di questa visione, vi è una concezione di *literacy* legata all'idea che l'utilizzo degli strumenti tecnici della comunicazione disponga verso “stili cognitivi” determinati dal fare operativo disposti dall'uso dei media stessi.

A partire da ciò, vorremmo mettere in luce che i tipi di relazione educativa che stanno alla base delle prospettive viste finora possono essere ricomprese tutte all'interno della categoria della mediazione interazionale. Ad esempio, se consideriamo il caso della relazione educativa in presenza notiamo che è il linguaggio stesso a costituirsi come fattore di mediazione all'interno della comunicazione educativa, sia che esso passi attraverso l'insegnante sia che passi attraverso un *medium*. In questo caso, ci troviamo di fronte all'idea secondo cui l'essenza stessa della comunicazione consiste nella trasmissione linguistica delle informazioni. La differenza fra i diversi modi di comunicare dipende dal tipo di risorse utilizzate. In questo senso, entrare in relazione con il libro, significa acquisire tutta una serie di competenze di decodifica del linguaggio sviluppatosi con la cultura del libro. Analogamente, confrontarsi con i media digitali significa essere capaci di acquisire ed essere padroni dei codici di lettura e scrittura audiovisivi.

Allo stesso tempo, dal punto di vista interpersonale, utilizzare alcuni strumenti anziché altri significa predisporre il *setting* didattico in maniera differente. Tuttavia, nonostante le differenze fra i diversi tipi di didattica, molto probabilmente, senza un'attenta riflessione sull'effettiva portata dell'introduzione del digitale all'interno delle istituzioni scolastiche si rischierebbe nuovamente di appiattire l'educazione con i media a una mera forma di *literacy* e, dunque, all'insegnamento-apprendimento delle pratiche di lettura e scrittura con i media digitali. In questo modo, lo stesso concetto di insegnamento come luogo di trasmissione di *competenze*, che nasce con l'idea di ricondurre i processi di apprendimento a un contesto maggiormente esperienziale, rischia di essere ridotto

¹⁸ *Ibi*, p. 36.

al mero apprendimento dell'utilizzo tecnico-operazionale dei media. Infatti, come nota Diana Laurillard a questo proposito,

l'arrivo delle tecnologie digitali nell'arco delle ultime tre decadi ha sempre più impattato il lavoro, il tempo libero, l'insegnamento ed è stato un shock per il sistema educativo [...]. Più precisamente, a causa del loro potenziale nel cambiare l'educazione spontaneamente, è imperativo che gli insegnanti e i professori si collochino in una posizione per la quale siano in grado di padroneggiare l'uso delle tecnologie digitali¹⁹.

Nonostante questo, noi sappiamo che il compito dell'educazione non consiste semplicemente nel trasmettere informazioni e consiste nel preparare le persone ad affrontare la propria esistenza nel mondo. In questo senso, molto probabilmente l'idea di alfabetizzare all'uso corretto delle nuove tecnologie sia dal punto di vista intellettuale sia pratico non esaurisce del tutto il compito dell'educazione, soprattutto se consideriamo che l'integrazione delle tecnologie dell'informazione all'interno del nostro spazio esperienziale implica, allo stesso tempo, anche una ridefinizione della maggior parte delle azioni che svolgiamo e che condividiamo insieme agli altri *durante ogni giorno della nostra vita quotidiana*.

Come a questo proposito notano Cope e Kalantzis, gli strumenti della comunicazione si trovano nei luoghi più svariati delle nostre vite e li possiamo utilizzare in ogni momento della nostra giornata, perché, essendo diventati meno costosi, più piccoli e portatili, essi hanno investito totalmente sia l'ambito della socialità pubblica sia quello della sfera privata. Infatti, «PC e computer portatili sono diventati una parte integrante del nostro apprendimento, lavoro e della nostra vita sociale»²⁰. Di conseguenza, come nota a questo proposito Lazzari, «la presunta dicotomia reale/virtuale genera sovente fraintendimenti. [...]. L'evoluzione delle tecnologie a disposizione del grande pubblico rende oltretutto sempre più difficile tener separati i due momenti»²¹. Infatti, non si tratta di

¹⁹ D. Laurillard, *Teaching as a design science*, p. 2.

²⁰ B. Cope, M. Kalantzis, *Ubiquitous Learning*, University of Illinois Press, Urbana and Chicago 2009, p. 3.

²¹ M. Lazzari, *La comunicazione degli adolescenti in rete tra opportunità, rischi, consapevolezza e fragilità*, in *Identità, fragilità e aspettative nelle reti sociali degli adolescenti*, Sestante Edizioni, Bergamo 2012, p. 195.

distinguere tra la comunicazione che avviene nel mondo fisico o nella rete, quanto di costatare che i nuovi media fanno parte del nostro mondo, sono diventati più accessibili a ogni nostro ambito esperienziale e in qualche modo costituiscono gli oggetti di supporto alle nostre azioni quotidiane nei più svariati ambiti.

A questo proposito, Carlo Formenti ha riflettuto sui mutamenti che le imprese devono fronteggiare a causa della rivoluzione di Internet e ha notato che una delle grandi sfide che il Web «lancia alle imprese, consiste nel mettere in crisi i tradizionali modelli organizzativi: centralizzati, gerarchici e dunque incapaci di intercettare il valore prodotto dall'esterno dei confini aziendali»²². Secondo Formenti, Internet «mette a disposizione modelli più funzionali di quelli della fabbrica e dell'ufficio "fordisti" perché [...] consente di creare sistemi produttivi "anarchici" che si rivelano straordinariamente efficaci senza necessariamente essere efficienti»²³. Allo stesso tempo, Cambrosio e Keating hanno messo in evidenza che l'integrazione dei nuovi artefatti tecnologici nei luoghi di lavoro permette di rafforzare la pratica collaborativa fra i lavoratori, andando così a rendere possibile quella dimensione di interscambio collaborativo definito come *collaborative working*. Più in generale, possiamo affermare dunque che nel processo di digitalizzazione «è possibile far convergere una costellazione di fenomeni: l'informatizzazione, l'automazione del lavoro, la dematerializzazione, la diffusione dei dispositivi mobili, il protagonismo della rete, l'imporsi della comunicazione come paradigma generale di interpretazione del mondo»²⁴.

Ad ogni modo, ciò che vorremmo tentare di fare emergere da queste osservazioni è che, l'attuale consapevolezza di essere di fronte a una penetrazione sempre più capillare delle nuove tecnologie della comunicazione all'interno della vita quotidiana pone di fronte alla necessità di sviluppare una riflessione che sia in grado di rendere conto dei processi di trasformazione della nostra esperienza quotidiana e, più in generale, della maniera in cui viviamo nel nostro mondo con i media digitali. Per questo motivo, *dovremmo innanzitutto domandarci che cosa significa "fare esperienza"* e, da qui, tentare di comprendere quale genere di

²² C. Formenti, *Felici e sfruttati. Capitalismo digitale ed eclissi del lavoro*, Egea Edizioni, Milano 2011, p. 27.

²³ C. Formenti, *Felici e sfruttati*, p. 28.

²⁴ P.C. Rivoltella, *Smartfuture. Didattica, media digitali e inclusione*, Franco Angeli, Milano 2014, p. 30.

esperienza si viene a strutturare quando l'azione dell'uomo viene associata all'utilizzo delle nuove tecnologie.

Bisogna pertanto puntare l'attenzione su ciò in cui le persone sono materialmente coinvolte al fine di comprendere quali sono i processi di apprensione del senso in un mondo in cui è presente la tecnologia. In questo senso, attraverso lo studio dell'esperienza e della prassi sviluppatasi con i nuovi media vorremmo cercare di comprendere quali sono i risvolti relativi ai processi di comprensione del mondo, delle cose e degli altri. Infatti, alcune domande riemerse oggi soprattutto a causa dell'introduzione dei media digitali all'interno della nostra esperienza della vita quotidiana sono volte a interrogarsi su che cosa conferisce un senso alle azioni che compiamo con i nostri strumenti digitali ma anche su come e se è possibile entrare in relazione con l'altro attraverso le nuove tecnologie. In questo modo, saremo chiamati a chiederci ad esempio: quali sono le caratteristiche di un mondo in cui è presente la tecnologia digitale? Quali tipi di relazioni emergono fra i soggetti e un "mondo digitale"? Tutte domande che giungono al paradosso se, come ha fatto Baudrillard ne *Il sistema degli oggetti*, ci domandiamo se il senso delle nostre azioni quotidiane segue ancora l'ordine delle leggi delle prassi umane oppure è determinato da quello dell'automazione tecnica. Il punto di partenza di tale tipo di riflessione consiste nel mostrare che l'agire, il fare, sono di per sé eccedenti di senso e dunque sono già portatori di significato.

Da questo punto di vista, Baudrillard affermava che nell'entrare in relazione con gli oggetti tecnici l'uomo non ha più un'esperienza diretta del proprio agire ma entra in contatto con quello della macchina. Pertanto, se assumiamo che l'agire è sempre dotato di un'eccedenza simbolica, allora è possibile domandarsi, come ha fatto Baudrillard, se l'ordine dei significati che emergono dall'azione dell'uomo che utilizza gli oggetti tecnici ha subito un sovvertimento a favore delle leggi dell'automazione tecnica e se questo lascia o no indietro la comprensione del senso relativo al mondo abitato dall'uomo. Allo stesso modo, è possibile anche domandarsi se ogniqualvolta parliamo con qualcuno attraverso uno smartphone stiamo intrattenendo una relazione virtuale o reale con l'altro, oppure, come emerge nel caso degli studi di Sherry Turkle, se è possibile parlare di comunicazione intersoggettiva anche in riferimento alle

interazioni fra uomo e macchine cibernetiche²⁵. Infatti, se in questo caso consideriamo che l'agire in sé è sempre portatore di significato, allora possiamo concludere che la comunicazione intesa come una forma di inter-azione fra i soggetti con i propri oggetti, può essere associata a un'attività sociale dotata di senso.

In questa direzione, dal punto di vista metodologico, cercheremo di analizzare alcuni elementi fondamentali della struttura dell'esperienza, come ad esempio il problema dei processi di generazione del senso, cioè della costituzione dei significati condivisi e della formazione del legame intersoggettivo, in un mondo in cui sono presenti i media digitali. A tal fine, passo dopo passo, vorremmo avviare un confronto fra la riflessione sull'esperienza caratteristica dalla tradizione fenomenologica, la letteratura sulla comunicazione sviluppata dalle scienze umane e sociali e la teoria del medium della scuola di Toronto. Dal nostro punto di vista, il confronto fra queste tradizioni che hanno avviato lo studio sulla comunicazione umana e la fenomenologia si rende necessario perché mentre quest'ultima ha esplorato in maniera analitica quali sono gli elementi costitutivi dell'esperienza in sé, le altre hanno approfondito rispettivamente quali sono i nessi che intercorrono fra la comunicazione umana e la formazione del legame intersoggettivo e quali sono le correlazioni fra l'agire umano e la tecnica. Pertanto, sia l'interazionismo sia la teoria del medium hanno esplorato da due punti di vista differenti quali sono i processi di formazione del livello simbolico all'interno della vita dell'uomo.

A questo proposito, vorremmo tentare di mostrare che una comprensione in termini fenomenologici del rapporto intenzionale – che riguarda lo studio delle relazioni che intercorrono fra uomo, mondo, linguaggio – porta alla luce altri punti che è necessario chiarire ai fini della nostra analisi della formazione dell'esperienza umana con i nuovi media. In questo senso, faremo riferimento a concetti come esperienza naturale, intenzionalità, mondo, intuizione, percezione perché, a nostro avviso, essi costituiscono la base per eccellenza ai fini di una

²⁵ S. Turkle, *Alone together. Why we expect more from technology and less from each other*, Basic Books, New York 2011.

riflessione che volga il proprio sguardo sugli aspetti empirici della nostra esperienza.

Infatti, l'avvio di una comparazione fra una riflessione sul rapporto intenzionale e l'esperienza delle persone con i nuovi media ci porta ad analizzare qual è la natura del rapporto fra due o più soggetti ma anche fra questi ultimi e i propri oggetti o, appunto, i media che sono nel mondo circostante. Questi due rapporti sono strettamente connessi al tema della comunicazione non appena ci domandiamo che cosa rende possibile la relazione fra i soggetti, oppure perché è possibile comprendere e condividere una serie di significati che si danno nell'esperienza, così come anche se è possibile una reale comprensione dell'altro attraverso la comunicazione mediata da uno strumento tecnico. Pertanto, in questo lavoro saremo interessati ad avviare una riflessione sulle relazioni che intercorrono fra i soggetti e un mondo caratterizzato dalla presenza della tecnologia all'interno della vita quotidiana. In questo senso, l'obiettivo di questo lavoro di tesi è costituito dal tentativo di avviare una riflessione sulla *formazione dell'esperienza umana in relazione all'introduzione delle nuove tecnologie della comunicazione all'interno della vita dell'uomo.*

Capitolo primo

Interazione in presenza e interazione mediata in Goffman e Thompson

§ 1. *La comunicazione come azione sociale*

Se volgiamo la nostra attenzione alle dinamiche della *comunicazione in presenza*, possiamo riconoscere che l'insegnamento derivante da alcune tradizioni di pensiero come l'interazionismo simbolico e il costruttivismo sociale hanno offerto un importantissimo contributo relativamente alla comprensione del ruolo giocato dalla comunicazione nella formazione del legame intersoggettivo e della cultura. Innanzitutto, queste due prospettive partono dal presupposto che *la comunicazione debba essere intesa come la struttura fondamentale del legame intersoggettivo*, perché essa rende possibile lo scambio simbolico fra due e più soggetti.

In secondo luogo, sia l'interazionismo sia il costruttivismo hanno inteso la comunicazione umana *come una forma di azione sociale*, attraverso cui è possibile incidere sulla propria realtà. Infatti, attraverso la comunicazione gli individui interagiscono e scambiano significati, generandone altri la cui stratificazione contribuisce a formare la cultura condivisa. Inoltre, la capacità di incidere sul reale è resa possibile dal fatto che l'agire comunicativo si costituisce come qualcosa dotato di significato. Pertanto, attraverso lo scambio simbolico, le persone sono continuamente coinvolte nei processi di generazione del senso e questo si costituisce come il motore stesso sia del cambiamento culturale sia sociale.

Da questo punto di vista, la comunicazione intersoggettiva può essere intesa sia come ciò che rende possibile il darsi dello scambio dei significati sociali condivisi fra i soggetti, dunque ciò che rende possibile la condivisione e la formazione di una cultura in comune fra le persone, sia come ciò che garantisce la costituzione di un ordine sociale, a sua volta costituito attraverso l'agire comunicativo stesso. In questo senso, la comunicazione viene assunta come un elemento fondamentale sia dal punto di vista della generazione dello scambio simbolico sia per quanto riguarda la costituzione dell'ordine sociale.

In particolare, possiamo considerare l'interazionismo simbolico come la tradizione di pensiero che si è occupato di comprendere in che modo l'interazione intersoggettiva si costituisca come il fondamento della formazione della cultura condivisa. Allo stesso tempo, il costruttivismo sociale mostra che l'azione comunicativa fra i soggetti, dunque l'agire comunicativo dotato di senso, concorre alla delineazione dei processi di legittimazione di una cultura e alla sua istituzionalizzazione all'interno di un sistema sociale in grado di disciplinarne la conservazione e la diffusione nel corso del tempo. In questo senso, potremmo dire che l'idea di comunicazione, intesa come una forma di azione sociale sviluppata sia dall'interazionismo simbolico sia dal costruttivismo sociale, è tesa a comprendere quali sono i riverberi concreti e fattuali della comunicazione umana all'interno della vita delle persone.

L'interpretazione della comunicazione intesa come una forma di azione sociale offerta dalla tradizione costruttivista e interazionista viene ripresa dal filone dei *cultural studies* e sviluppata in relazione allo studio della comunicazione mediata dai mezzi di comunicazione di massa. In particolare, in *Mezzi di comunicazione e modernità*, John B. Thompson approfondisce l'idea che la comunicazione debba essere considerata come una vera e propria forma di azione sociale e, in questa direzione, ne analizza le implicazioni sociologiche dal punto di vista della formazione e della detenzione del potere simbolico all'interno della società di massa. Infatti, egli osserva che

da quando Austin ha osservato che pronunciare una frase significa svolgere un'azione, e non è semplicemente riferire o descrivere qualche stato di cose, siamo tutti più

consapevoli del fatto che il parlare è un'attività sociale attraverso cui gli individui stabiliscono e modificano le loro relazioni²⁶.

In questo senso, il parlare, dunque essere in grado di esprimersi attraverso il ricorso al linguaggio, è di per sé una forma di azione sociale, in primo luogo perché implica il coinvolgimento attivo di una persona impegnata nel fare qualcosa, appunto il parlare. In secondo luogo, attraverso il parlare, non solo posso entrare in relazione con un altro, ma posso anche incidere sulla relazione, modificandola. Infatti, attraverso l'interazione dialogica il soggetto può, dunque ha la capacità di, esprimere il proprio punto di vista, modificando l'esito dell'interazione e dunque l'effetto della comunicazione sulla realtà. Pertanto,

l'attività simbolica è un aspetto fondamentale della vita sociale [...]. Le persone vi si impegnano costantemente: esprimono se stesse in forme simboliche e interpretano le altrui espressioni; comunicano incessantemente l'una con l'altra scambiandosi informazioni²⁷.

Pertanto, se la comunicazione o lo scambio simbolico sono assimilati a una forma di azione sociale, allora, comunicando - dunque scambiando informazioni - i soggetti contribuiscono a costruire la realtà condivisa. In questo senso, possiamo affermare che la comunicazione è una forma di azione sociale che ha effetti concreti nella realtà vissuta dagli individui perché coinvolge la capacità stessa delle persone di incidere sul reale.

Tuttavia, se seguiamo l'interpretazione di Thompson, dobbiamo necessariamente specificare qual è l'accezione da attribuire al termine comunicazione o scambio simbolico. In questo caso, infatti, il termine simbolico corrisponde alla produzione di un "ordine del discorso", il quale è un insieme di idee e significati che indicano o rappresentano uno stato di cose. Allo stesso tempo, la formazione del discorso implica necessariamente il ricorso a un processo di esteriorizzazione e codificazione dell'esperienza in un linguaggio.

²⁶ J.B. Thompson, *The media and Modernity. A social theory of the Media*, Cambridge, Polity Press, 1995, [tr. it. di P. Palminelli, *Mezzi di comunicazione e modernità. Una teoria sociale dei media*, Il Mulino, Bologna 1998, p. 23].

²⁷ J.B. Thompson, *Mezzi di comunicazione e modernità*, p. 30.

Pertanto, il termine comunicazione viene utilizzato al fine di indicare l'atto di trasmettere e mettere in circolazione un discorso codificato attraverso specifici strumenti *o media*.

Infatti, l'interesse del sociologo inglese consiste nel comprendere da un punto di vista macro sociale in che modo l'ordine del discorso generale elaborato e diffuso dal sistema dei media entri a far parte della vita e venga compreso dalle persone attraverso l'utilizzo dei media. A questo proposito, gli studi di Thompson prendono le mosse da una riflessione sugli effetti della comunicazione intesa come una forma di esercizio del proprio potere sul reale. Infatti, a suo parere, se nella sua definizione generale il potere può essere assimilato alla capacità di incidere sul reale, allora la comunicazione intesa come una forma di agire sociale può essere assimilata a una forma di potere. A questo proposito egli scrive che,

nell'accezione più generale, il potere indica la capacità di agire in vista dei propri obiettivi e interessi, la capacità di intervenire sul corso degli eventi e di influire sui loro esiti. Nell'esercitare il potere, gli individui impiegano risorse a loro disposizione; queste ultime costituiscono, infatti, gli strumenti che consentono alle persone di perseguire in modo efficace gli obiettivi e gli interessi che le muovono²⁸.

In questo senso, il potere simbolico è collegato alla capacità di produrre un discorso di ordine generale e l'efficacia del suo esercizio è determinata dalla quantità di risorse coinvolte dagli individui nel produrlo e nel metterlo in circolazione. Alla base della teoria di Thompson sta l'assunto secondo cui il ricorso al linguaggio non si costituisce come un'azione neutra, perché il potere del linguaggio consiste nella capacità di esteriorizzare o, potremmo dire, di mostrare un ordine di cose come se fosse già dato.

Da questo punto di vista, il sociologo nota che, nel corso della storia, l'agire comunicativo ha prodotto una stratificazione simbolica che si è sedimentata e accumulata nell'ambito di molte istituzioni, permettendo una certa delimitazione del potere simbolico al loro interno. Ad esempio, è il caso delle istituzioni religiose «che si occupano principalmente della produzione e diffusione di forme simboliche riguardanti la salvezza, i valori spirituali e la fede nel

²⁸ *Ibi*, p. 25.

soprannaturale»²⁹, oppure delle istituzioni educative, «il cui compito consiste nella trasmissione dei contenuti simbolici acquisiti (o conoscenze) e nell'insegnamento di capacità e competenze³⁰, e infine anche delle istituzioni del sistema della comunicazione, «la cui funzione è la produzione su larga scala e la diffusione generalizzata nello spazio e nel tempo di forme simboliche»³¹.

Dal nostro punto di vista, si tratta di chiarire che in tutti questi casi ci troviamo sempre di fronte all'incombenza della trasmissione educativa. Infatti, «ogni comunità umana, nel corso del tempo, ha accumulato un patrimonio di abitudini, di credenze, di costumi, di sensibilità, di sapere [...], di valori che costituiscono la sua identità, e senza il quale essa rischierebbe di dissolversi e perdersi»³². In questo contesto, emerge l'urgenza della funzione educativa in seno a ogni cultura e società che si assume la responsabilità e il compito di trasmettere e conservare «tale patrimonio di “cose”, “stati”, “situazioni”»³³ al fine di consentire «a ciascun individuo di diventare a pieno titolo membro della comunità a cui appartiene, cioè di poter partecipare senza minorità e senza esclusioni pregiudiziali allo scambio interpersonale»³⁴. Come nota a questo proposito Giuseppe Bertagna, ogni società organizza la trasmissione educativa «a seconda della complessità [...] e del patrimonio culturale che essa ha accumulato»³⁵. In questo senso, nelle civiltà semplici, arcaiche e senza scrittura, il ruolo di trasmissione/socializzazione alla cultura comunitaria verrà assolto «dalla famiglia prima e dall'intera comunità poi»³⁶. Infatti,

si impara in modo diffuso, non specializzato, spesso casuale. La scuola non esiste. Ciò che serve ad apprendere per sopravvivere, per lavorare, per portare il proprio contributo al gruppo sociale, per agire secondo le regole accettate comunitariamente non richiede un

²⁹ *Ibi*, p. 31.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibidem*.

³² G. Bertagna, *Dall'educazione alla pedagogia. Avvio al lessico pedagogico e alla teoria dell'educazione*, Editrice La Scuola, Brescia 2010, p. 363.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibi*, p. 364.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ibidem*.

lungo tirocinio [...]. È sufficiente la comunicazione “ordinaria” e l’insegnamento diffuso³⁷.

Diversamente stanno le cose all’interno delle società complesse, in cui «il patrimonio da trasmettere è così imponente [...] che non si può praticare la socializzazione senza la *specializzazione* e la *differenziazione* dei processi di apprendimento e di insegnamento»³⁸. In questo contesto, la specializzazione e la differenziazione investono in primo luogo il patrimonio culturale stesso. Per questo motivo, «nascono le diverse “scienze”. A sua volta, il contenuto di ogni scienza è organizzato in maniera tale che ciò che precede, fonda e consente l’insegnamento di ciò che segue»³⁹. In vista di ciò, la specializzazione e la differenziazione dei saperi struttura anche le «istituzioni incaricate di assicurare la trasmissione/socializzazione delle “cose”, degli “stati”, delle “situazioni” che compongono la cultura»⁴⁰. In questo modo, la società stessa si articola al proprio interno sviluppando organismi di formazione specializzati e «alla famiglia e alla comunità locale, si affiancano, infatti, via via con funzioni sempre più specifiche, la chiesa, la scuola, la fabbrica o il mondo del lavoro, i mass-media [...]»⁴¹.

§ 2. *Scambio simbolico e tecniche di comunicazione*

A partire da queste osservazioni, vorremmo mostrare con Thompson che, all’interno di ciascuno di questi ambiti educativi, la sedimentazione del simbolico ha comportato anche una certa «accumulazione degli strumenti per l’informazione e la comunicazione»⁴². In questo modo, in via del tutto generale, è possibile ricomprendere i rituali religiosi, o lo sviluppo delle varie strategie didattiche nel mondo della scuola, così come la produzione e la trasmissione dei programmi

³⁷ *Ibidem.*

³⁸ *Ibidem.*

³⁹ *Ibidem.*

⁴⁰ *Ibidem.*

⁴¹ *Ibidem.*

⁴² J.B. Thompson, *Mezzi di comunicazione e modernità*, p. 31.

televisivi e radiofonici, all'interno della categoria delle risorse utilizzate ai fini della comunicazione. Infatti, tutti questi elementi costituiscono i mezzi specifici per l'informazione e la comunicazione attraverso cui i contenuti simbolici vengono messi in circolazione all'interno del contesto sociale. In questa direzione, Thompson afferma che, allo stesso modo di altre istituzioni come la scuola, la chiesa e il mondo del lavoro, nella società moderna il sistema dei media ha assunto un ruolo fondamentale dal punto di vista dell'organizzazione delle forme simboliche, poiché è venuto a incidere su ciò che le persone reputano significativo e che, dunque, conferisce un senso alla realtà condivisa.

Inoltre, secondo Thompson, «lo sviluppo dei media nel mondo moderno ha trasformato la natura [...] dello scambio simbolico in modo profondo e irreversibile»⁴³. Infatti, lo sviluppo dell'apparato tecnico del sistema dei media durante la Modernità può essere equiparato all'introduzione di un nuovo tipo di “risorse” per l'attuazione dello scambio simbolico all'interno del tessuto sociale. Pertanto, l'utilizzo di “nuove risorse”, secondo Thompson, ha portato verso la formazione di un nuovo tipo di scambio simbolico. A questo proposito egli osserva che nell'agire in maniera comunicativa le persone

si basano su diversi tipi di risorse, che indicherò con la definizione larga di “strumenti per l'informazione e la comunicazione”. Queste risorse comprendono i mezzi tecnici per fissare e trasmettere le informazioni, la capacità, le competenze e le forme di conoscenza utilizzate dalla produzione, trasmissione e ricezione delle informazioni e dei contenuti simbolici (quello che Bourdieu chiama “capitale culturale”); e il prestigio, il riconoscimento e il rispetto accumulato da, e accordato a, certi produttori o istituzioni (il “capitale simbolico”). Nel produrre forme simboliche, gli individui si basano su queste e altre risorse, e in tal modo compiono azioni in grado di intervenire sul corso degli eventi e di generare conseguenze di vario tipo⁴⁴.

A partire da ciò, Thompson vuole mostrare che la detenzione delle “risorse” o degli strumenti per l'informazione e la comunicazione costituisce un elemento fondamentale dal punto di vista dell'accumulazione e della trasmissione del

⁴³ *Ibi*, p. 21.

⁴⁴ *Ibi*, p. 30.

materiale simbolico da parte di determinate istituzioni sociali. Pertanto, la detenzione delle risorse e le relative competenze comunicative accumulate da determinati attori intervengono a definire chi detiene il potere simbolico o, in altre parole, quali sono i gruppi sociali che incidono sulla diffusione di una cultura generale condivisa all'interno di una società. In altre parole, secondo Thompson, il potere simbolico dei media assume forme molto più pervasive perché, grazie alla capacità di diffondere contenuti su larga scala, essi vengono a ridefinire ciò che gli individui nel loro insieme considerano significativo e danno per scontato all'interno del senso comune della propria vita quotidiana. Infatti, il sistema dei media assume un ruolo cruciale per quanto riguarda «la produzione, l'immagazzinamento e la circolazione di materiali che gli individui considerano dotati di significato»⁴⁵. In questo senso, il potere simbolico dei media consiste nel fatto di estendere un sistema di oralità, cioè di trasmissione delle informazioni attraverso un *medium*, su una scala geografica molto vasta.

Secondo il sociologo inglese, al fine di comprendere quali sono le dinamiche dello scambio simbolico all'interno della società Moderna, bisogna riflettere sul tipo di azione, dunque sulle caratteristiche che contraddistinguono l'interagire messo in atto dai soggetti con i media. Infatti, «se la comunicazione è una forma di azione, allora l'analisi della prima deve essere basata almeno in parte su un'analisi della seconda e su una spiegazione della sua natura socialmente contestualizzata»⁴⁶. In altre parole, bisogna analizzare quali sono i tratti fondamentali che caratterizzano l'agire comunicativo delle persone o, a questo punto potremmo dire, dello scambio simbolico e vedere quali sono le variazioni che avvengono a seguito dell'introduzione di una nuova tecnologia della comunicazione.

Come osserva il sociologo inglese a questo proposito, «l'uso dei mezzi di comunicazione implica la creazione di nuove forme di azione e interazione nel mondo sociale, di nuovi tipi di relazioni, e di nuovi modi di rapportarsi agli altri e a se stessi»⁴⁷. In questo modo, egli lascia emergere che, da una forma di comunicazione in presenza, la struttura dello scambio simbolico viene a

⁴⁵ *Ibi*, p. 22.

⁴⁶ *Ibi*, p. 23.

⁴⁷ *Ibi*, p. 13.

trasformarsi in un tipo di comunicazione mediata attraverso la tecnica. Da questo punto di vista, Thompson riconosce che è possibile differenziare fra loro le risorse o gli strumenti della comunicazione in relazione al tipo di interazione da essi richiamata e, dunque, operare una distinzione in base al tipo di stile interattivo attraverso il quale le persone sono, di volta in volta, chiamate ad agire.

Procedendo in questa direzione, Thompson aggiunge che, al di là dell'estensione del circuito della comunicazione su una vasta scala geografica, la vera rivoluzione avviata attraverso la comunicazione di massa è stata quella di riorganizzare le relazioni sociali attraverso la formazione di nuovi tipi di interazione, ovvero di «forme profondamente differenti dal genere di interazione che ha dominato per buona parte della storia dell'umanità»⁴⁸. Infatti, se da un lato da un punto di vista materiale è vero che con lo sviluppo delle infrastrutture della comunicazione – e dunque della costruzione di una rete di trasmissione su un'ampia scala territoriale – le potenzialità della comunicazione umana a livello geografico si estendono, dall'altro lato l'interazione simbolica si libera parzialmente dalle forme di comunicazione in presenza e dunque dal vincolo di prendere parte allo scambio a partire dalla condivisione di un determinato spazio fisico. Infatti, tutto ciò ha permesso «agli individui d'interagire tra loro anche senza condividere lo stesso ambiente spazio-temporale»⁴⁹. Allo stesso tempo la generazione di «[...] nuove forme di azione a distanza consente agli individui di agire o per altri lontani nello spazio e nel tempo o in risposta ad azioni ed eventi in corso»⁵⁰.

§ 3. *Differenti stili interattivi*

In questa direzione, Thompson distingue fra tre tipi di stili interattivi che si sono affermati nella storia dell'umanità: *la comunicazione faccia a faccia, la comunicazione mediata, la comunicazione quasi mediata*. A suo parere,

⁴⁸ *Ibi*, p. 121.

⁴⁹ *Ibi*, p. 122.

⁵⁰ *Ibidem*.

per buona parte della loro storia, gli uomini hanno stabilito quasi esclusivamente relazioni faccia a faccia. Le persone interagivano scambiando informazioni simboliche o impegnandosi in altri tipi di azione all'interno di un luogo fisico e condiviso, il luogo in cui si incontravano. Le tradizioni erano essenzialmente orali e la loro sopravvivenza dipendeva da un processo di rinnovamento costituito dal racconto di storie e da altre analoghe attività in contesti di interazione faccia a faccia. Dal punto di vista del loro contenuto, [...] gli atti attraverso i quali gli individui reiteravano [...] le espressioni verbali e le azioni impresse nella loro memoria o nel loro comportamento erano creativi [...]⁵¹.

In questo senso, l'interazione faccia a faccia è connotata dalla comunicazione in presenza, dunque dalla condivisione di uno stesso luogo, dalla forma dialogica in cui il flusso di informazioni è disciplinato in due direzioni e in cui è possibile per entrambe le parti modificare gli esiti della comunicazione; dalla ricchezza degli indizi simbolici che derivano dalle strutture della para comunicazione come la gestualità, l'intonazione della voce, il gioco di sguardi, ecc. Tuttavia, Thompson sottolinea che, dal punto di vista della trasmissione dei contenuti, questa forma appare piuttosto limitata, perché risulta essere legata alla presenza nei luoghi dell'interazione. Infatti, il sociologo osserva che, nonostante questa sia una delle forme di interazione più antiche, allo stesso tempo, la trasmissione dei contenuti è piuttosto limitata poiché dipende «dall'interazione faccia a faccia e dallo spostamento fisico degli individui da un luogo all'altro»⁵².

Il secondo tipo di interazione, cioè quello caratterizzato dalla *comunicazione mediata*, si distingue dal primo per il fatto di richiedere l'utilizzo di uno strumento al fine di entrare in relazione. È il caso delle conversazioni telefoniche o dello scambio di lettere in cui la comunicazione, pur assumendo una forma dialogica, non avviene attraverso la compresenza fisica degli attori. Infatti, come osserva Thompson, nel caso della comunicazione mediata, gli interlocutori

non condividono lo stesso sistema di riferimento spazio-temporale, né quindi possono assumere che gli altri comprenderanno le espressioni di tipo deittico che essi userebbero

⁵¹ *Ibi*, p. 121.

⁵² *Ibidem*.

nella conversazione a quattr'occhi. [...]. L'interazione mediata limita la serie di indizi simbolici a disposizione dei partecipanti. La comunicazione per lettera, per esempio, priva chi la utilizza degli indizi legati alla compresenza fisica [...]. Allo stesso modo, la comunicazione per telefono rende inutilizzabili le indicazioni legate alla vista, anche se conserva e sfrutta ampiamente quelle legate alla voce⁵³.

Infine, il sociologo identifica le forme della *comunicazione quasi mediata*, tipiche delle strutture della comunicazione di massa in cui la struttura dello scambio simbolico «è caratterizzata dalla separazione dei ruoli rispettivamente di produttori e riceventi»⁵⁴. Da questo punto di vista, Thompson mostra che l'essenza della *comunicazione quasi mediata* consiste nel fatto di separare i pubblici dai contesti situazionali in cui avvengono le interazioni sociali. In questo senso, le alterazioni dovute all'allentamento del legame fra la situazione interattiva in presenza e la formulazione dell'ordine del discorso arrivano a trasformare «radicalmente l'organizzazione spazio-temporale della vita sociale, creando nuove forme di interazione e nuovi modi di esercitare il potere [...]»⁵⁵ che sono fondati su una forma dialogica basata sulla distanza e il distacco.

In questo senso, appare chiaro che come conseguenza della separazione fra produttori e riceventi, emerge la necessità di una congiunzione fra le parti. In questo consiste la mediazione. A partire da ciò, Thompson vuole cercare di comprendere come cambia l'organizzazione delle forme simboliche a partire dal fatto che la relazione macro sociale prevede forme di interazione simbolica basate sulla separazione delle situazioni interattive.

§ 4. *L'organizzazione sociale dell'interazione quasi mediata in Thompson*

A partire dalla distinzione fra i tre tipi di interazione sociale, Thompson si è occupato di delineare quali sono le differenze fra le forme di comunicazione in presenza, mediata e quasi mediata. In questo senso, l'analisi di Thompson è tesa

⁵³ *Ibi*, p. 124.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ibi*, p. 13.

ad analizzare in che modo cambiano le forme di interazione fra le persone quando la relazione è mediata attraverso uno strumento di comunicazione tecnico anziché dallo scambio simbolico in presenza. In particolare, Thompson vuole dimostrare che, attraverso il sistema di comunicazione di massa, l'ordine del discorso non viene più trasmesso attraverso l'interazione in presenza, ma passa attraverso l'utilizzo dei media all'interno delle situazioni sociali della vita quotidiana. In questa direzione, l'interesse fondamentale di Thompson è quello di interrogarsi sui mutamenti delle dinamiche interattive intervenute in seguito all'introduzione delle tecnologie della comunicazione di massa. Pertanto, l'analisi delle forme di interazione derivanti dall'introduzione del sistema di comunicazione di massa sviluppata da Thompson costituisce un punto centrale ai fini dello sviluppo di una riflessione sui cambiamenti della macro relazione sociale nel corso della modernità.

Secondo Thompson, un'analisi sociologica dei media, intesi come strumenti che intervengono a regolare l'organizzazione dell'ordine simbolico all'interno di una società, deve essere articolata a partire da tre linee direttrici fondamentali. In questa direzione, bisogna riconoscere che il livello sociale è sempre profondamente interrelato a quello culturale, ma anche all'aspetto materiale della vita dell'uomo. Infatti, non è possibile pensare alla nascita di un'istituzione sociale a cui è stata accordata la funzione di custodire e trasmettere un certo tipo di capitale simbolico senza tenere conto del fatto che tutto ciò affonda le proprie radici in un preciso ordine culturale e che, a sua volta, quest'ultimo si costituisce anche attraverso il ricorso e l'accumulazione di risorse materiali che, in precedenza, abbiamo definito come strumenti dell'informazione.

A questo proposito, abbiamo visto che nella visione di Thompson lo scambio simbolico coincide, dal punto di vista materiale, con l'interazione sociale stessa, cioè con la struttura che rende possibile la comunicazione dal punto di vista della sua attuazione pratica. Pertanto, lo scambio simbolico è sia il luogo in cui i significati sociali condivisi possono emergere, sia ciò che ne consente la reiterazione e il rinnovamento. In questo senso, l'interazione rappresenta la stessa struttura del legame sociale e il simbolico è ciò che, attraverso l'attività dei partecipanti alla comunicazione, emerge al suo interno.

Infatti – ed è questo il punto sul quale insiste Thompson – l’aspetto materiale che riguarda l’analisi degli strumenti particolari (o delle risorse) coinvolti nell’azione comunicativa non svolge un ruolo marginale. Secondo il sociologo inglese, l’utilizzo di alcune risorse piuttosto di altre interviene a cambiare la natura dell’interazione simbolica. In questo senso, Thompson porta alla luce il fatto che tutte le forme simboliche si avvalgono di un sostrato materiale cioè di «elementi fisici con cui e per mezzo dei quali l’informazione o il contenuto simbolico viene fissato e trasmesso dal produttore al ricevente»⁵⁶. In particolare, ciò che differenzia lo scambio simbolico che avviene attraverso l’interazione in presenza da quello dell’interazione quasi mediata è che, mentre il primo passa attraverso il contatto diretto fra le persone, il secondo avviene per mezzo di uno strumento tecnico di comunicazione. Infatti, l’autore nota che prima dello sviluppo dell’interazione quasi mediata «i materiali simbolici utilizzati dalla maggioranza degli individui nel processo di autoformazione erano acquisiti nei contesti delle interazioni faccia a faccia. Per la maggior parte delle persone, la formazione del sé era vincolata ai luoghi in cui viveva e interagiva con gli altri»⁵⁷. In questo senso, lo scambio simbolico dell’interazione quasi mediata è connotato da una distanza fra i partecipanti all’interazione e da una differenza molto marcata fra i produttori e i riceventi, cioè coloro che ricevono i contenuti.

A questo proposito, Thompson specifica che una delle caratteristiche principali dell’interazione quasi mediata consiste nel mettere in connessione situazioni fra loro lontane. In questo senso, l’interazione quasi mediata costituisce la maniera in cui gruppi sociali lontani e separati hanno la possibilità di entrare in relazione fra loro. Pertanto, possiamo dire che l’interazione quasi mediata ha la funzione di unire, cioè di mettere in comunicazione contesti situazionali fra gruppi sociali lontani e separati attraverso gli strumenti della comunicazione di massa. Tuttavia, nell’analizzare qual è il ruolo del sistema di comunicazione di massa all’interno della società moderna, Thompson specifica anche che la separazione fra i contesti situazionali non deve essere considerata come se fosse un effetto dello sviluppo delle reti di comunicazione. Secondo il sociologo inglese, infatti,

⁵⁶ *Ibi*, p. 33.

⁵⁷ *Ibi*, p. 294.

tale separazione è già insita nel “sequestro dell’esperienza” che ha contraddistinto lo sviluppo della Modernità stessa.

In altre parole, secondo Thompson, il sequestro dell’esperienza consiste nel disciplinamento di alcuni aspetti che riguardano direttamente la vita dell’uomo operato dalle varie istituzioni della nostra società. In questo modo, la partecipazione ad alcuni fenomeni sociali all’interno della vita quotidiana come la morte, la malattia o la follia non sono più oggetto di conoscenza diretta perché subiscono una segregazione all’interno di alcune istituzioni titolate a gestirle. In questa direzione, Thompson aggiunge che il compito dei media all’interno della società occidentale consiste nell’operare un “dissequestro dell’esperienza”, nel senso che la loro funzione è quella di mostrare, di rendere visibile tutto ciò che proprio dall’esperienza è stato già sottratto.

Infatti, secondo il sociologo, «il sequestro istituzionale dell’esperienza è stato accompagnato da uno sviluppo che, sotto certi aspetti, si muove nella direzione opposta: l’imponente crescita di forme di esperienza mediata»⁵⁸. Pertanto, «accanto a questa segregazione [...] grazie ai mezzi di comunicazione, gli individui sono in grado di sperimentare, nella forma della quasi-interazione mediata, fenomeni in cui, nei luoghi della loro vita quotidiana, probabilmente non si imbatterebbero»⁵⁹. A questo proposito, Thompson aggiunge che è possibile ad esempio seguire in diretta gli avvenimenti che avvengono dall’altra parte del mondo, partecipandovi, pur restandone esperienzialmente esclusi, oppure, che si può sviluppare un senso di familiarità nei confronti dei personaggi dello *star system*, perché essi entrano all’interno della nostra vita quotidiana attraverso i mass media, o anche, si può prendere parte ai cerimoniali mondiali come ad esempio le Olimpiadi e sentirsi parte di quella grande comunità che è il mondo intero.

Tuttavia, in linea con quanto affermato da Thompson, vorremmo sottolineare che la separazione dai contesti interattivi in situazione non corrisponde a una rottura della relazione sociale o ad un’interruzione dei processi di generazione del senso. Infatti, il sistema di comunicazione di massa permette

⁵⁸ *Ibi*, p. 314.

⁵⁹ *Ibi*, p. 291.

che vi sia una separazione fra un pubblico di produttori e uno di riceventi ma anche che la comunicazione continui a fluire fra contesti situazionali lontani. Pertanto, la separazione fra le situazioni interattive non costituisce una rottura della relazione perché quest'ultima è garantita da una forma dialogica basata sulla distanza, appunto l'interazione quasi mediata.

In questa direzione, se tentiamo di analizzare quali sono le derive di questa condizione di iper-connessione su scala globale dal punto di vista simbolico, possiamo notare che la comunicazione di massa – o, come la definisce Thompson, *la quasi interazione mediata* – interviene attivamente nella ridefinizione della rete dei significati sociali condivisi globalmente fra le persone, cioè quelli che rendono sensati e coerenti i vissuti individuali e collettivi. Infatti, se dal punto di vista strutturale la funzione della comunicazione quasi mediata consiste nell'unire contesti situazionali fra loro separati, dal punto di vista simbolico emerge che il suo compito è quello di diffondere una certa visione dello stato delle cose.

In questo senso, Thompson vuole mettere in risalto che il ricorso ai media rende possibile la diffusione di un ordine del discorso la cui esteriorizzazione passa attraverso l'elaborazione dei contenuti messi in circolazione attraverso gli strumenti della comunicazione stessa. Infatti, se ritorniamo all'idea originaria in base alla quale la comunicazione è una forma di azione sociale, allora possiamo affermare che *il potere d'azione del simbolico consiste nel fatto di offrire una certa visione delle cose e che questo ha degli effetti reali sull'esperienza delle persone perché incide sulla comune concezione che quest'ultime hanno dello stato delle cose.*

Pertanto, nella visione di Thompson – che consiste in uno sviluppo degli assunti sul linguaggio elaborati da Austin – restiamo legati a una visione del simbolico inteso come linguaggio, o codice o, potremmo dire, come ordine del discorso. Da questo punto di vista, emerge che la visione delle cose offerta e rappresentata attraverso i media è riconducibile alla codificazione di un'esperienza particolare in un determinato linguaggio (appunto quello audiovisivo dei media). Pertanto, il simbolico è già un'esperienza particolare che ha subito un processo di esteriorizzazione e di simbolizzazione attraverso il linguaggio.

In questo senso, il potere dei media consiste nel diffondere su larga scala un ordine del discorso e dunque nel conferire un valore generale alla simbolizzazione di un'esperienza particolare. In seguito faremo emergere la differenza fra una concezione dell'esperienza intesa dal punto di vista interazionista e la posizione sviluppata dalla prospettiva fenomenologica.

§ 5. *I processi di interiorizzazione del simbolico in Thompson*

Proprio perché la relazione sociale fra situazioni lontane e separate passa attraverso la comunicazione di un discorso mediato da uno strumento della comunicazione, quest'ultimo diventa un elemento fondamentale anche dal punto di vista dei processi di interiorizzazione o ricezione del discorso da parte del pubblico. A questo proposito, al fine di analizzare qual è la maniera in cui gli individui recepiscono i contenuti dei media, Thompson si domanda «come affrontano gli individui l'afflusso di esperienze mediate nella loro vita quotidiana?»⁶⁰. In questa direzione, il sociologo inglese ci mostra che i discorsi o i contenuti messi in circolazione dai mass media non arrivano a un pubblico disposto ad accoglierlo così come esso è stato elaborato. In altre parole, l'interiorizzazione di un discorso di ordine generale lasciato circolare dai mass media passa attraverso un *processo di interpretazione* messo in atto da ciascun ricevente ogni qualvolta egli è sintonizzato.

Come afferma il sociologo inglese a questo proposito, «la prospettiva che proporrò è debitrice principalmente della tradizione ermeneutica, ma ha alcuni punti comuni anche con il lavoro degli interazionisti simbolici e di altri»⁶¹. L'obiettivo di Thompson è mostrare che il processo di interpretazione ermeneutica a cui gli individui sottopongono i contenuti dei media si costituisce come il potere simbolico dei riceventi stessi. Secondo Thompson il potere simbolico dei singoli consiste nella capacità da parte degli individui di trasformare

⁶⁰ *Ibi*, p. 291.

⁶¹ *Ibi*, p. 293.

di volta in volta il senso attribuito a una “visione generale” o a ciò che viene trasmesso, attraverso il ricorso a una *narrazione personale delle cose*.

In altre parole, Thompson lascia emergere che i processi di formazione del senso sono strettamente legati alla capacità soggettiva di sviluppare una narrazione, cioè una storia che abbia un carattere significativo per il sé. A partire da ciò, diventa chiaro qual è il contributo della tradizione ermeneutica alla teoria di Thompson. Infatti, il sociologo afferma che

secondo questo approccio, il sé non è considerato né il prodotto di un sistema simbolico esterno, né un'entità fissa che l'individuo può afferrare in modo immediato e diretto; il sé è piuttosto un progetto simbolico che l'individuo costruisce attivamente sulla base dei materiali simbolici a sua disposizione, materiali che l'individuo ordina in un racconto coerente a proposito di chi egli sia⁶².

Pertanto, gli individui selezionano i contenuti messi in circolazione dai media a partire da una narrazione attraverso cui essi andranno a ordinare i significati simbolici provenienti dai media nella maniera che sarà per loro sensata. In questo senso, il processo di interiorizzazione o di appropriazione personale dei significati avviene attraverso ciò che gli individui ritengono significativo e di loro interesse. Da qui emerge che il processo di interiorizzazione è il frutto dell'*interpretazione* dei singoli, ovvero della maniera attraverso cui essi organizzano la propria narrazione personale. Per questo motivo, il racconto diventa fondamentale anche per la formazione dell'identità. Come osserva Thompson a questo proposito, «siamo tutti i biografi non ufficiali di noi stessi, poiché è solo costruendo una storia, [...] che riusciamo a formarci un'idea a proposito di chi siamo e quale possa essere il nostro futuro»⁶³. In questo modo, il sociologo inglese lascia emergere che, nei processi di interiorizzazione dei significati, la coscienza soggettiva o il sé gioca un ruolo inalienabile. Infatti, solo lo sviluppo di una narrazione del sé consente una costruzione attiva del senso da attribuire ai significati veicolati attraverso i media. La narrazione, inoltre, consiste nel mettere

⁶² *Ibidem.*

⁶³ *Ibidem.*

in forma i significati trasmessi dalla comunicazione di massa attraverso un processo di selezione delle informazioni da parte degli individui.

In questo senso, l'insieme e la varietà dei significati o contenuti simbolici che rappresentano un tipo di conoscenza non locale, cioè che non si sviluppa dal mondo immediatamente vicino agli individui, non arrivano in maniera disordinata e caotica, e allo stesso tempo, non vengono appresi in maniera totalmente passiva, cioè rispettando le intenzioni comunicative dei produttori. Lo stesso autore nota che «naturalmente, i sistemi simbolici più importanti [...] non decidono ogni iniziativa dell'individuo»⁶⁴, perché la comprensione dei contenuti dei media dipende dai processi di interiorizzazione individuale dei significati messi in circolazione dai mass media. Il processo di interiorizzazione, a sua volta, dipende dalla selezione e valutazione che il sé compie in vista della formazione della propria narrazione identitaria. In altre parole, ciascuno sceglie che cosa trattenere dal flusso delle informazioni fornito dai media in relazione al proprio progetto simbolico e, dunque, in base all'importanza che ciascuno attribuisce a un certo tipo di materiale. Come osserva Thompson a questo proposito, «con lo sviluppo della società moderne, il processo di autoformazione si fa più riflessivo e aperto, nel senso che, per costruirsi un'identità coerente, gli individui imparano a ricorrere in misura sempre maggiore alle loro stesse risorse»⁶⁵.

Tuttavia, in linea con un'impostazione di tipo interazionista, il sociologo inglese porta alla luce che «sottolineare il carattere attivo, creativo, del sé non significa suggerire che esso sia socialmente incondizionato»⁶⁶. Infatti, in una visione interazionista, i significati delle cose emergono dall'interazione sociale intrattenuta dagli attori e Thompson riprende questo modo di vedere per due motivi fondamentali. La prima ragione consiste nel mostrare che gli individui accedono a *materiali simbolici mediati*, cioè già prodotti da altri. Quindi la condivisione di un certo tipo di materiale simbolico ha già in sé, cioè per la sua stessa struttura un connotato di alterità. A questo proposito, lo stesso Thompson ci dice che il processo di autoformazione si fa più riflessivo, nel senso che l'acquisizione del simbolico viene a dipendere sempre più da una selezione

⁶⁴ *Ibi*, p. 292.

⁶⁵ *Ibi*, p. 289.

⁶⁶ *Ibi*, p. 293.

personale dei materiali simbolici e sempre meno dall'apprendimento che avviene nei contesti di interazione in situazione come la scuola, la famiglia, la chiesa, il gruppo dei pari, i luoghi di lavoro. Tuttavia, «allo tempo stesso, intervengono ad alimentare tale processo quantità crescenti di materiali simbolici mediati, un fatto che estende straordinariamente il ventaglio a disposizione degli individui»⁶⁷.

§ 6. *Comunicazione e formazione delle identità*

In altre parole, l'eccedenza delle informazioni e dei tipi di comunicazione ai quali gli individui possono accedere e il fatto che la mediazione assuma un carattere "non locale", cioè che non si forma nelle situazioni dell'interazione tradizionali della vita quotidiana rimette in discussione i processi tradizionali di autoformazione dell'identità. In questo senso, il sociologo vuole fare emergere che durante la modernità il processo di formazione del sé, o dell'identità, viene sempre più a dipendere dall'organizzazione dei materiali simbolici mediati che determinano un tipo di conoscenza non locale, cioè non legata ai contesti d'interazione in presenza.

Pertanto, il fatto che nella società moderna, il processo di autoformazione si leghi al ricorso sempre maggiore all'accesso a forme di comunicazione mediata determina una certa apertura dei singoli verso un tipo di conoscenza non locale. Tutto determina un allargamento degli orizzonti simbolici a cui gli individui possono accedere. Pertanto, questi ultimi sono maggiormente predisposti ad incorporare forme di conoscenza che non provengono dal loro gruppo di appartenenza, e lo fanno in maniera maggiormente riflessiva, cioè a partire da un lavoro di interpretazione personale del materiale simbolico a cui accedono.

Pertanto, Thompson attira la nostra attenzione sul fatto che il processo di interiorizzazione e autoformazione del sé è ancora strutturalmente legato alla socialità e alla cultura, sebbene queste ultime passino attraverso le forme dell'interazione quasi mediata. Come osserva il sociologo a questo proposito, «la conoscenza locale è integrata e progressivamente sostituita da nuovi tipi di

⁶⁷ *Ibi*, p. 289.

conoscenza non locale fissati su un sostrato materiale, riprodotti tecnicamente e trasmessi attraverso i media»⁶⁸.

Tuttavia, nonostante attraverso i media, gli individui si predispongano a ricevere contenuti che provengono da un tipo di conoscenza non locale, bisogna ugualmente notare che la stessa interiorizzazione dei materiali simbolici mediati avviene sempre a partire da altri più prossimi. A questo proposito, Thompson indica anche che, con la nascita delle forme di interazione quasi-mediata nella società moderna, il legame che il processo di organizzazione personale del simbolico intrattiene con i contesti situazionali in presenza e dunque, l'incidenza che quest'ultimi hanno rispetto al processo di formazione dell'identità personale, si allenta, ma

non si spezza, perché l'appropriazione di tale conoscenza non locale viene necessariamente in ambienti particolari, e il suo significato pratico – come gli individui la interpretino e la utilizzino – dipende dai loro interessi e dalle risorse che impiegano nel processo di appropriazione⁶⁹.

Infatti, egli porta alla luce che la formazione delle narrazioni del sé dipendono anche dalla capacità di richiamare le risorse simboliche che ciascuno può attingere dal proprio ambiente particolare. In questo modo, i significati messi in circolazione dal sistema mass mediatico rientrano a far parte delle esperienze situate degli individui. Infatti, a questo punto, Thompson aggiunge che gli individui ordinano il materiale simbolico

in modo selettivo, [...], concentrandosi sugli aspetti a loro avviso interessanti e ignorando o filtrando gli altri. Ma cercano anche di dare un senso ai fenomeni di più difficile comprensione, di metterli in relazione ai contesti e alle condizioni della loro esistenza⁷⁰.

In questo senso, vorremmo notare che nella teoria di Thompson l'esperienza dei media passa interamente attraverso i processi di comprensione del linguaggio, e

⁶⁸ *Ibi*, p. 295.

⁶⁹ *Ibi*, p. 289.

⁷⁰ *Ibi*, p. 291.

coincide con il concetto di situazione interattiva. In altre parole, l'esperienza dei media in Thompson consiste nel comprendere il linguaggio, cioè i contenuti trasmessi attraverso i media. La specificazione di questa idea ci permette anche di far emergere che se per quanto riguarda l'analisi dei processi di comprensione dei significati veicolati attraverso i contenuti dei media il sociologo fa riferimento all'insegnamento ermeneutico, dal punto di vista dell'analisi delle dinamiche dell'interazione sociale il suo pensiero è maggiormente influenzato dal contributo della teoria drammaturgica di Goffman.

A questo proposito, la struttura dell'interazione sociale proposta da Goffman può essere considerata come uno sviluppo dell'interazionismo simbolico dal punto di vista di un'analisi performativa. Infatti, l'idea in base alla quale i processi di formazione della cultura dipendono da ciò che accade all'interno dell'interazione sociale viene riproposta da Goffman attraverso la descrizione dello sviluppo delle dinamiche dell'interazione stessa. L'incontro fra l'interpretazione ermeneutica dei contenuti dei media e il modello drammaturgico dell'interazione sociale proposto da Goffman trova un punto di tangenza nella teoria del linguaggio di Austin. Infatti, in Thompson l'idea dello sviluppo del sé come narrazione di una storia affonda le proprie radici nel fatto che quest'ultima è prima una rappresentazione mediatica, un testo codificato di immagini e, in seguito, una rappresentazione costruita dal sé attraverso un tipo di immaginazione che si sviluppa a partire dal linguaggio.

In questo senso, è possibile affermare che lo sviluppo narrativo del sé in Thompson avviene a partire da una selezione individuale delle cose che vengono viste e sentite attraverso la televisione, o ascoltate attraverso la radio, o lette attraverso la stampa. Allo stesso modo, vedremo che in Goffman la formazione del sé si costituisce attraverso le "rappresentazioni" che i soggetti mettono in scena sul palcoscenico delle interazioni sociali e che queste ultime, a loro volta, dipendono dalla stratificazione culturale che si forma all'interno dell'interazione sociale. Infatti, in questa prospettiva l'interazione sociale rappresenta la condizione di possibilità ai fini della costituzione dell'esperienza stessa. Inoltre, i processi di interazione svolgono una funzione fondamentale anche dal punto di vista della formazione del simbolico. Infatti, quest'ultimo viene a dipendere dai

processi di comunicazione che si instaurano fra gli attori sociali nelle situazioni interattive, dato che, come sottolinea Thompson a questo proposito, mantenendo la stessa linea di Goffman,

l'esperienza vissuta è anche situata: è l'esperienza che facciamo nei contesti pratici della vita quotidiana. Sono le attività pratiche della vita di ogni giorno e gli incontri con gli altri in contesti d'interazione faccia a faccia a fornire il contenuto dell'esperienza vissuta⁷¹.

In questa direzione, Thompson attira l'attenzione sul fatto che la comprensione dei materiali simbolici viene a dipendere sia dalla selezione personale dei contenuti ma anche dal tipo di situazioni interattive a cui gli individui accedono all'interno della propria vita quotidiana. Infatti, i materiali simbolici provenienti dalle situazioni in presenza e sulla cui base costruiamo la nostra identità non sono distribuiti allo stesso modo all'interno della struttura sociale. Come nota Thompson, «tali risorse non sono a disposizione di tutti nello stesso modo, e l'accesso ad esse può richiedere capacità che alcuni individui posseggono e altri no. [...]. Anche i modi in cui gli individui le utilizzano per costruire i loro sé dipendono in qualche misura dalle condizioni materiali in cui vivono»⁷².

In questo senso, il sociologo vuole mostrare in primo luogo che la selezione delle informazioni ai fini della costruzione della narrazione del sé avviene sempre a partire dalla situazione interattiva particolare all'interno della quale ciascun individuo è inserito. In questo senso, vorremmo osservare che, nella prospettiva di Thompson, l'esperienza individuale viene sempre a dipendere dalla mediazione socio-culturale, sia che essa avvenga attraverso l'interazione quasi mediata, sia che essa passi mediante quella in presenza. Infatti, il materiale simbolico mediato rientra a far parte dell'esperienza in situazione di ciascuno di noi, ma la comprensione delle forme di conoscenza non locale passa comunque attraverso la relazione interattiva intrattenuta con il gruppo di appartenenza con il quale l'individuo si confronta.

⁷¹ *Ibi*, p. 315.

⁷² *Ibi*, p. 294.

Pertanto, nel lavoro di Thompson la formazione del sé dipende sempre dall'interazione sociale sia che essa avvenga attraverso la mediazione di uno strumento della comunicazione sia che essa sia legata alle forme di interazione in presenza. L'interazione mediata attraverso un mezzo di comunicazione permette solo che un ordine del discorso generale entri a far parte della stratificazione simbolica che si dispiega all'interno della vita quotidiana. Anche quest'ultima, a sua volta, dipende dall'interpretazione che emerge attraverso l'interazione sociale.

§ 7. *Comunicazione e definizione della situazione in Erving Goffman*

A questo punto è possibile sviluppare un confronto fra l'interazione in presenza e quella quasi mediata facendo emergere quali sono le continuità fra le due forme. La delineazione di questa direzione è ricavabile dallo stesso procedere analitico di Thompson, il quale sviluppa il modello dell'interazione quasi mediata a partire da quello delle micro relazioni nelle situazioni sociali in presenza elaborato da Erving Goffman. A partire da ciò, vogliamo specificare che mentre il lavoro di Thompson mira a portare alla luce le differenze fra i diversi tipi di interazione, al contrario il nostro obiettivo è fare emergere le continuità strutturali che accomunano le varie forme. In particolare, cercheremo di indicare le analogie fra l'interazione diretta e quella quasi mediata. Pertanto, la prima continuità consiste nel mostrare che entrambi i sociologi procedono da una stessa concezione di interazione in situazione. Infatti, in *Forme del parlare*, Goffman esplicita che il proprio interesse di ricerca è legato allo

studio naturalistico del riunirsi e del trovarsi insieme degli esseri umani, cioè le forme e le occasioni dell'interazione faccia a faccia. La particolare forma in questione offre spazio, fra l'altro, a ciò che chiamo *frame analysis*⁷³.

⁷³ E. Goffman, *Forms of talk*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1981, [tr. it. di F. Orletti, *Forme del parlare*, Il Mulino, Bologna 1987, p. 218].

Da questo punto di vista, lo studio delle micro relazioni consiste nell'analisi delle forme di interazione in presenza che gli individui avviano nei *frames*, cioè nelle situazioni della propria vita quotidiana⁷⁴.

A partire dal concetto di *definizione della situazione* elaborata da Goffman, Thompson tenta di mostrare perché l'interazione quasi mediata può essere considerata come se fosse un'alterazione dell'interazione in presenza. A questo proposito, Thompson osserva che, nell'analizzare nel dettaglio alcune caratteristiche dell'interazione quasi mediata rispetto alle altre forme già elencate in precedenza «è utile [...] introdurre un'ulteriore distinzione – mutuata questa volta dall'opera di Goffman»⁷⁵. In questa direzione, vorremmo mostrare che l'intera teoria di Thompson parte dall'idea di Goffman in base alla quale l'interazione in presenza rappresenta sempre una forma di adeguamento alla situazione interattiva a cui il parlante prende parte.

Pertanto, attraverso il riferimento al lavoro di Goffman vorremmo mostrare perché la teoria dell'interazione di Thompson affonda le sue radici nel concetto di *definizione della situazione*, così come è stato elaborato dal sociologo della Scuola di Chicago. Secondo Goffman, infatti, possiamo considerare una *situazione* come qualcosa che viene a formarsi attraverso l'incontro fra i differenti schemi interpretativi degli attori che prendono parte a un'interazione sociale. Il risultato dell'incontro fra differenti schemi interpretativi darà sostanza a ciò che il sociologo della Scuola di Chicago definisce con l'espressione “definizione della situazione”. In questo senso, la situazione deve essere considerata come un *frame*, cioè come una cornice interattiva che “definisce la situazione”. Nel riferire la propria definizione di *frame*, il sociologo afferma che il termine deve essere inteso

nell'accezione di Bateson. Io assumo che le definizioni di una situazione sono costruite in accordo con i principi di organizzazione che governano gli eventi – almeno quelli sociali – e il nostro coinvolgimento soggettivo in essi; *frame* è la parola che io uso per riferirmi a questi elementi di base che sono in grado di identificare. [...]. La mia espressione *frame*

⁷⁴ G. Gili, *La teoria dell'agire sociale in Erving Goffman*, in S. Belardinelli (a cura di), *Teorie sociologiche dell'azione*, Franco Angeli, Milano 1999, pp. 188-234.

⁷⁵ J.B. Thompson, *Mezzi di comunicazione e modernità*, p. 129.

analysis è uno slogan per riferirmi in questi termini all'esame dell'organizzazione dell'esperienza⁷⁶.

In questa direzione, vorremmo spiegare per quale motivo, a nostro avviso, l'idea di esperienza umana che emerge dal contributo di Goffman sia totalmente riconducibile alla partecipazione dei soggetti all'interazione sociale. Infatti, avere esperienza, secondo Goffman, significa entrare in un frame, cioè in un contesto d'interazione o in una cornice interattiva, dandone un'interpretazione. A sua volta, ipotizzare che gli attori, entrando in una situazione, siano chiamati a dare un'interpretazione del frame significa riferirsi implicitamente al fatto che l'attore non fa parte già da sempre di una situazione, ma vi entra, ed entrandovi è chiamato a dare un giudizio. Come nota il sociologo in *Frame Analysis*,

presumo che quando gli individui si trovano in qualsiasi situazione, affrontano la domanda "che cosa sta succedendo qui?". Sia che venga chiesto esplicitamente, come in momenti di confusione e dubbio, sia tacitamente, durante occasioni di consuetudinaria certezza [...]. La domanda "che cosa sta succedendo qui?" è considerevolmente sospetta. Qualsiasi evento può essere descritto nei termini di un'attenzione che include un'area ampia o stretta e – similmente – nei termini di un'attenzione ravvicinata o distante⁷⁷.

Essere in situazione, dunque, significa innanzitutto prestare attenzione al frame cioè a ciò che sta accadendo nella cornice interattiva.

§ 8. *Interazione e logica della situazione*

In *Forme del parlare*, possiamo trovare un'ulteriore specificazione dell'idea di *situazione sociale* elaborata da Goffman. In questo senso, egli afferma che «per situazione sociale intendo ogni area fisica in cui due o più persone si trovano nel

⁷⁶ E. Goffman, *Frame Analysis. An essay on the Organization of Experience*, Northeastern University Press, Boston 1974 [tr. it. I. Matteucci, *Frame Analysis. L'organizzazione dell'esperienza*, Armando Editore, Roma 2001, p. 54].

⁷⁷ E. Goffman, *Frame Analysis*, p. 52.

raggio visivo e uditivo di altre»⁷⁸. Pertanto, una situazione sociale deve essere considerata come un'area fisica, dunque una dimensione spazio-temporale, in cui due o più persone sono percettivamente presenti. In questo senso, Goffman ricorre al termine *riunione*, il quale «può essere usato per fare riferimento ai corpi che sono così presenti»⁷⁹ e definisce una situazione sociale come un luogo in cui un insieme di persone sono riunite fra di loro, ovvero sono percettivamente presenti.

Come osserva Goffman a questo proposito, i parlanti «possono essere tutti coinvolti nello stesso incontro conversazionale, nel senso di essere partecipanti ratificati dello stesso stato di conversazione; oppure alcuni possono far parte dell'incontro e altri no o partecipare a incontri differenti; infine non esserci alcuna conversazione»⁸⁰. Tuttavia, quando facciamo riferimento a una situazione sociale nella sua generalità, «dobbiamo provare ad essere ragionevolmente consapevoli di ciò che già avviene e di ciò che può verificarsi, sia in modo prevedibile che inaspettato. Se nasce il bisogno di un'azione inaspettata da parte nostra, dobbiamo esser pronti: se non mobilitati, almeno in grado di mobilitare»⁸¹.

In questo modo, il sociologo parla di “tonicità comunicativa” per sottolineare il fatto che, prendere parte a una *situazione sociale* non significa semplicemente essere all'interno di uno stesso campo percettivo con altri, ma partecipare all'interazione sociale, dunque rispondere. Pertanto, possiamo far emergere una differenza fra il mero essere situato e l'essere in situazione. Infatti, come osserva Goffman

quando qualcuno nella situazione ci rivolge la parola dobbiamo reagire, se non rispondere, rapidamente. In genere è necessario mostrare un certo rispetto e una certa attenzione per la situazione. E tutti questi obblighi devono confermare il fatto che siamo in grado e abbiamo intenzione di entrare nella prospettiva degli altri presenti, anche se non più di quanto sia richiesto per collaborare negli intrichi di una conversazione⁸².

⁷⁸ E. Goffman, *Forme del parlare*, p. 125.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² *Ibi*, p. 126.

In questo senso, essere situato vuol dire semplicemente essere presente percettivamente mentre *essere in situazione* significa adeguare il proprio comportamento alla interazione sociale alla quale si sta prendendo parte, cioè partecipare. A sua volta, l'attività del porre attenzione alla situazione da parte degli osservatori/attori viene definito da Goffman con il termine *keying*. Il *keying* può essere considerato come la formazione di un'interpretazione volta alla comprensione di quella particolare cornice situata. Infatti, come osserva il sociologo,

è tipico delle persone fare un esame della loro situazione in modo da valutare ciò che avviene intorno a loro e ciò che è probabile avvenga. Una volta fatto questo, sovente, essi passano ad esercitare un'altra facoltà dell'intelligenza umana, quella di scegliere una linea di reazione delle varie possibili⁸³.

A partire da ciò, la teorizzazione delle categorie fondamentali della *frame analysis* si sviluppa in chiave metodologica attraverso il ricorso alla “metafora drammaturgica”. Attraverso il ricorso a tale metafora, il sociologo assume come premessa fondamentale che «tutto il mondo è come un palcoscenico»⁸⁴ e che l'interazione sociale può essere paragonata alla partecipazione di alcuni attori a una rappresentazione teatrale. Interagire, secondo Goffman, consiste nel prendere parte al frame, cioè salire sul palcoscenico e partecipare a una rappresentazione teatrale.

Il palcoscenico è un modello o una struttura primaria di una situazione sociale alla quale gli individui prendono parte. Potremmo dire che un palcoscenico è un frame il cui significato sociale si è già sedimentato all'interno di una società e il cui senso, viene trasmesso alle nuove generazioni attraverso il processo di socializzazione stessa. La rappresentazione teatrale o *performance* «è l'espedito che trasforma un individuo in un attore da palcoscenico»⁸⁵. Al fine di entrare a far parte della rappresentazione, secondo Goffman, «l'individuo proietta

⁸³ E. Goffman, *Strategic Interaction*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1969 [tr. it. di D. Cabrini e V. Mortara, *L'interazione strategica*, Il Mulino Bologna 1988, p. 104].

⁸⁴ E. Goffman, *Frame Analysis*, p. 163.

⁸⁵ *Ibidem*.

una definizione della situazione»⁸⁶, cioè definisce un'interpretazione di quello che sta accadendo e in base a questo stabilisce come deve comportarsi, dunque in che modo deve sviluppare la propria performance sul palcoscenico. In questo senso, la definizione della situazione avviene a partire dalle informazioni che gli individui riescono a trarre dalla situazione in sé e quest'ultima è data dalle interazioni fra le espressioni adottate dagli individui che popolano quella situazione. Infatti, come specifica il sociologo

quando un individuo viene a trovarsi alla presenza di altre persone, queste, in genere, cercano di avere informazioni sul suo conto o di servirsi di quanto già sanno di lui. [...]. Per quanto possa sembrare che alcune di queste di queste informazioni siano cercate come fine a se stesse, generalmente alla loro base, stanno motivi molto pratici. Le notizie riguardanti l'individuo aiutano a definire una situazione, permettono agli altri di sapere in anticipo che cosa egli si aspetti da loro e che cosa essi, a loro volta, possono aspettarsi da lui⁸⁷.

Pertanto, adeguare il proprio comportamento alla situazione sociale a cui si prende parte significa entrare preliminarmente in un contesto prestando attenzione a ciò che sta accadendo e, dunque, assumere un atteggiamento di giudizio riflessivo su ciò che sta avvenendo. Tutto ciò, a sua volta, implica la formazione di un micro frame personale, cioè di un'interpretazione soggettiva della situazione stessa in cui si sta entrando. Infatti, «non c'è dubbio che ogni individuo porta uno stile personale a ogni occasione della sua partecipazione (e non necessariamente lo stesso stile) che può essere visto in termini di frame come una interpretazione, un mini keying di una forma prescritta»⁸⁸.

Come osserva Goffman, ciascun individuo che si sta accingendo a entrare in una situazione lo fa a partire dall'idea che in quel momento ha di quella situazione. Pertanto, gli individui si osservano e, a partire da ciò, agiscono, cioè regolano le proprie espressioni a seconda dell'impressione che vogliono dare di sé

⁸⁶ E. Goffman, *The presentation of self in everyday life*, Garden city, N.Y., Doubleday 1959 [tr. it. di M. Ciacci, *La vita quotidiana come rappresentazione*, Il Mulino 1969, Bologna, p. 19].

⁸⁷ E. Goffman, *La vita quotidiana come rappresentazione*, p. 11.

⁸⁸ E. Goffman, *Frame Analysis*, p. 151.

all'interno della rappresentazione. In questo senso, quando un individuo compare in presenza di altri, avrà generalmente qualche buon motivo per agire in modo da comunicare agli altri quell'impressione che è suo interesse dare. Allo stesso tempo, «sarà suo interesse controllare la condotta altrui, e in particolare il trattamento che gli verrà usato»⁸⁹.

Il keying, pertanto, consiste nell'attività di adattamento della propria attività o, a questo punto, potremmo dire della gestione della propria espressione a partire dall'interpretazione individuale della situazione interattiva in cui il soggetto si trova a entrare. Infatti, Goffman sottolinea che «il keying fornisce un modo basilare in cui un segmento di attività può essere trasformato [...]. Detto diversamente, i keyings rappresentano un modo basilare in cui l'attività è vulnerabile»⁹⁰. Il frame invece rappresenta già l'insieme delle convezioni sociali relative ai palcoscenici, cioè ciò che identifica le caratteristiche di una ribalta. Infatti, il sociologo nota che il keying costituisce «l'insieme delle convenzioni sulla base delle quali una data attività, già significativa in termini di una qualche struttura primaria, viene trasformata in qualcosa modellato su questa attività, ma visto dai partecipanti come qualcosa d'altro. Il processo di trascrizione può essere chiamato keying»⁹¹. Il processo di trascrizione deve essere inteso come un prodotto in termini di comportamento che nasce dall'interazione fra l'interiorizzazione del frame che avviene attraverso i processi di socializzazione, l'interpretazione simultanea della situazione da parte del soggetto che sta agendo e la strategia comportamentale che ciascuno decide di mettere in atto in quel determinato momento.

In questo senso, emerge già in maniera molto radicale che oltre all'attività interattiva dei soggetti non esiste nulla. Infatti, il frame stesso dipende dai significati (cioè dalle interpretazioni intersoggettive) che sono già emersi dalle interazioni sociali e che si sono stratificati nel corso del tempo. Tale idea è stata esplicitata da Goffman attraverso il concetto di *idealizzazione*, attraverso la quale il sociologo mette in evidenza che le rappresentazioni presentate al pubblico attraverso le *routines*, cioè le situazioni che si presentano di frequente nella nostra

⁸⁹E. Goffman, *La vita quotidiana come rappresentazione*, p. 14.

⁹⁰E. Goffman, *Frame Analysis*, p. 125.

⁹¹E. Goffman, *Frame Analysis*, p. 85.

società sono caratterizzate da un determinato livello di “socializzazione”. In altre parole, «una rappresentazione è “socializzata”, plasmata e modificata per adattarla alla comprensione delle aspettative della società nella quale viene presentata»⁹².

In questo senso, possiamo dire che il frame si pone su un piano diacronico e il keying su un piano sincronico. Inoltre, quest’ultimo costituisce la possibilità stessa di far emergere la propria interpretazione del frame e, dunque, l’occasione di cambiare il proprio segmento di attività reale. In ogni caso, l’insieme che risulta dall’interazione tra determinati frames e particolari keyings costituisce ciò che per Goffman può essere definita come una *definizione della situazione*. Infatti, l’autore afferma che «il punto è, dunque, che il frame teatrale è qualcosa di meno di una costruzione benigna e qualcosa di più che un semplice keying. In ogni caso, una serie di regole di trascrizione devono essere utilizzate per trasformare un segmento di attività reale, fuori dal palcoscenico, in uno adatto a essere messo in scena»⁹³.

Inoltre, secondo Goffman, le rappresentazioni della situazione possono essere messe in scena non solo dai singoli ma anche dalle *equipés*, cioè da «un qualsiasi complesso di individui che collaborano nell’inscenare una singola *routine*»⁹⁴. In questa direzione, Goffman afferma che si può creare un’interazione anche fra due o più *equipés* presenti su uno stesso palcoscenico, e dunque, fra più complessi di individui che collaborano per una stessa rappresentazione in una situazione condivisa. In questo caso, ogni *equipe* reciterà la propria rappresentazione di fronte a un pubblico composto da un’altra *equipe* con la quale sta intrattenendo uno scambio interattivo. Infatti,

se consideriamo l’interazione come un dialogo fra due *equipés*, sarà talvolta comodo chiamare una “gli attori” e l’altra “il pubblico” o “gli osservatori”, trascurando momentaneamente il fatto che anche il pubblico sta presentando una rappresentazione in *equipe*⁹⁵.

⁹² E. Goffman, *La vita quotidiana come rappresentazione*, p. 47.

⁹³ E. Goffman, *Frame Analysis*, p. 173.

⁹⁴ *Ibi*, p. 97.

⁹⁵ *Ibi*, p. 110.

In questo senso, Goffman vuole mostrare che qualora un gruppo di persone si trovi a interagire con un altro gruppo di persone, allora anche questi saranno chiamati a gestire l'equipaggiamento espressivo della propria facciata e dunque a presentare una determinata rappresentazione del sé sulla propria ribalta. In questo senso, i membri di una stessa équipe condivideranno tutta una serie di informazioni da *back stage* non accessibili direttamente all'altra équipe, cioè al pubblico con il quale interagiscono. Pertanto «l'équipe deve mantenere l'impressione che cerca di dare»⁹⁶, ma deve anche sincerarsi che l'informazione esca dalla riservatezza del gruppo per essere esposta in pubblico. In questo senso, il «controllo permette all'équipe di adottare espedienti strategici per determinare quali informazioni il pubblico sarà in grado di procurarsi»⁹⁷.

In questa direzione, Goffman afferma che nella gestione della rappresentazione, gli individui devono essere consapevoli della differenza che intercorre fra la ribalta e ciò che accade dietro le quinte. Infatti, affinché la rappresentazione vada a buon fine, sulla ribalta possono essere lasciate trapelare soltanto alcune informazioni e si possono tenere solo alcuni atteggiamenti. Le altre devono restare dietro le quinte. Pertanto, quando si svolge una rappresentazione alcuni «aspetti che potrebbero screditare l'impressione voluta vengono soppressi»⁹⁸. Il luogo «dove fanno la comparsa i fatti che sono stati soppressi»⁹⁹ può essere definito come il dietro le quinte. In questo senso, vorremmo fare osservare che in Goffman la struttura dell'interazione sociale è fondata sull'impegno che gli attori assumono dal punto di vista della gestione della propria immagine di fronte a un pubblico. Da questo punto di vista, la socializzazione è il processo mediante il quale qualcuno impara a comportarsi in pubblico e, dunque, a riconoscere che cosa può essere mostrato e che cosa no. Pertanto, nella visione offerta da Goffman, il sé si forma attraverso il riconoscimento della distinzione fra ciò che è pubblico e quello che è privato e, dunque, essere formati vuol dire essere socializzati, aver imparato a gestire la propria visibilità all'interno delle situazioni interazionali a cui si prende parte.

⁹⁶ *Ibi*, p. 111.

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ *Ibi*, p. 133.

⁹⁹ *Ibidem*.

§ 9. *Le affinità strutturali fra interazione in presenza e interazione quasi mediata: un confronto fra Goffman e Thompson*

A partire dal modello di Goffman, Thompson riprende la contrapposizione fra *ribalta e dietro le quinte*, mostrando che la struttura dell'*interazione quasi mediata* può essere considerata come una radicalizzazione dell'interazione in presenza. Infatti, rispettando l'impostazione di Goffman, Thompson riprende l'idea di *palcoscenico o ribalta* e afferma che «ogni attività o esecuzione ha luogo all'interno di una particolare cornice interattiva, costituita tra le altre cose, da certe assunzioni e convenzioni e dalle caratteristiche fisiche dell'ambiente (configurazione dello spazio, arredo, attrezzature, abiti, ecc.)»¹⁰⁰.

Inoltre, sempre seguendo Goffman, Thompson specifica che «un individuo che agisce all'interno di questa cornice adatterà ad essa, in una certa misura, il suo comportamento, cercando di proiettare un'immagine di sé più o meno compatibile sia con questa stessa cornice sia con l'impressione che desidera trasmettere»¹⁰¹. Talvolta, nella visione di Goffman, la distinzione fra *ribalta e dietro le quinte* viene riferita alla separazione fisica più o meno labile fra gli ambienti di un determinato spazio. Infatti, possiamo leggere che «un territorio può essere definito come un qualsiasi spazio che sia delimitato da ostacoli alla percezione»¹⁰². In questo senso, il retroscena è chiaramente un luogo che resta separato dalla *ribalta* perché non tutti i partecipanti possono avervi accesso o perché vi sono limiti alla percezione. Come afferma Goffman, i limiti alla percezione possono essere di vario tipo. Infatti, «non tutti i territori sono delimitati nella stessa misura e mediante ostacoli dello stesso tipo»¹⁰³. Pertanto, vi possono essere ambienti acusticamente isolati ma percettivamente visibili attraverso i pannelli di vetro, oppure, ambienti totalmente separati ai quali non è possibile avere alcun accesso.

¹⁰⁰ J.B. Thompson, *Mezzi di comunicazione e modernità*, p. 129.

¹⁰¹ *Ibi*, p. 130.

¹⁰² E. Goffman, *La vita quotidiana come rappresentazione*, p. 127.

¹⁰³ *Ibidem*.

L'idea della contrapposizione fra *ribalta e dietro le quinte* viene ripresa da Thompson per associarla alla coppia *pubblico-privato* al fine di avviare una riflessione sulla separazione che intercorre fra l'organizzazione della sfera pubblica e quella dell'ambito privato della vita dei cittadini dello Stato moderno e sul ruolo di congiunzione svolto dai media in questa direzione. Infatti, secondo il sociologo inglese, va rilevato che la struttura fondamentale del legame politico nella modernità può essere associato ad «alcuni aspetti che la distinzione fra pubblico e privato ha concretamente assunto nelle società occidentali del diciannovesimo secolo»¹⁰⁴. La differenza fra le due sfere può essere identificata proprio nella distinzione fra l'ambito pubblico in cui vi sono «una serie di istituzioni statali o parastatali»¹⁰⁵ e quello privato, che comprende «le imprese economiche private che operano in un'economia di mercato [...]; e un insieme di relazioni personali e familiari [...]»¹⁰⁶.

Sullo sfondo di tali distinzioni, l'interesse di Thompson è diretto ad analizzare «i modi in cui lo sviluppo dei nuovi mezzi di comunicazione di massa [...] ha ridisegnato i confini fra vita pubblica e vita privata»¹⁰⁷. In questo senso, il sociologo ribadisce che la parola «pubblico significa “aperto” o “accessibile” a tutti» ma anche che, ciò che è pubblico, «è visibile o osservabile, ciò che si esegue alla presenza di spettatori»¹⁰⁸. La pubblicità, in questo senso, può essere intesa come quella maniera attraverso cui si è chiamati ad apparire nelle situazioni pubbliche. Pertanto, egli ci mostra che è possibile analizzare quali sono le forme di espressione del potere politico nella modernità e quali forme di interazione vengono rese possibili dai media.

In questo senso, Thompson afferma che «possiamo riconsiderare i modi in cui lo sviluppo dei media ha modificato la natura della pubblicità o presentazione al pubblico [...] e ricostruire le trasformazioni della relazione fra potere e visibilità»¹⁰⁹. Così, Thompson afferma che mentre in passato le apparizioni in pubblico delle autorità erano dirette alla manifestazione dell'aura e della sacralità

¹⁰⁴ J.B. Thompson, *Mezzi di comunicazione e modernità*, p. 172.

¹⁰⁵ E. Goffman, *Frame Analysis*, p. 173.

¹⁰⁶ J.B. Thompson, *Mezzi di comunicazione e modernità*, p. 173.

¹⁰⁷ E. Goffman, *Frame Analysis*, p. 177.

¹⁰⁸ J.B. Thompson, *Mezzi di comunicazione e modernità*, p. 173.

¹⁰⁹ *Ibi*, p. 170.

del potere indiscusso del sovrano, nella modernità la comparsa delle classi dirigenti sulla ribalta è connessa alla necessità di «rendere pubblici (visibili) i fondamenti e le politiche»¹¹⁰. Pertanto, nella modernità il potere resta in ogni caso legato a una forma di visibilità, ma la comunicazione assume il carattere della notificazione, cioè serve a rendere pubblico quali decisioni politiche sono state prese. Le forme della comunicazione pubblicitaria, dunque, intervengono a disciplinare la gestione dell'immagine pubblica, in altre parole ciò che un'istituzione comunica a un pubblico localizzato al suo esterno.

Inoltre, Thompson distingue fra le *forme pubblicitarie della compresenza e le forme pubblicitaria mediate*. Le prime comprendono le forme tradizionali di manifestazione del potere, quelle attraverso cui i sovrani si mostravano in pubblico in carne ed ossa di fronte al popolo. Secondo il sociologo inglese, queste ultime permettevano il «riunirsi degli individui nello stesso luogo»¹¹¹ e, dunque, il “gioco” delle espressioni era strettamente correlato al prendere parte, dunque partecipare al “gioco” relazionale. Al contrario, attraverso la quasi interazione mediata «è possibile rendere pubblica un'azione semplicemente registrandola e trasmettendola ad altri non fisicamente presenti nel momento e nel luogo in cui essa è stata intrapresa»¹¹². Pertanto, da un lato la *pubblicità mediata* che connota la struttura della quasi interazione mediata rappresenta una radicalizzazione delle forme pubblicitarie della compresenza. Infatti, Thompson afferma che

lo sviluppo dei mezzi di comunicazione fornisce uno strumento attraverso il quale i molti possono raccogliere informazioni sui pochi, e questi pochi apparire agli occhi dei molti; grazie ai media, sono in primo luogo coloro che esercitano il potere ad essere assoggettati a un certo tipo di visibilità, non gli individui su cui esso viene esercitato¹¹³.

Dall'altro lato, invece, la pubblicità mediata rappresenta una degenerazione della pubblicità in compresenza. Infatti, come nota Thompson, «la pubblicità si è separata dall'idea di conversazione dialogica in un luogo condiviso. Ha perso il suo ancoraggio nello spazio ed è diventata non dialogica, legandosi in misura

¹¹⁰ *Ibi*, p. 175.

¹¹¹ *Ibi*, p. 177.

¹¹² *Ibidem*.

¹¹³ *Ibi*, p. 189.

sempre maggiore al tipo particolare di visibilità prodotto da, e accessibile grazie ai media (in particolare la televisione)»¹¹⁴.

Pertanto, se in Goffman interagire in presenza significa prendere parte alla situazione e gestire la faccia, in Thompson, l'interazione quasi mediata consiste nel mostrare al pubblico alcuni contenuti mediatici senza che vi sia la possibilità da parte dei riceventi di entrare a far parte del gioco. Di conseguenza, l'interazione consiste nello scambio fra attori che non condividono più alcuna situazione e, dunque, nella segregazione dei pubblici su determinate ribalte e quinte messe in comunicazione fra loro attraverso i media. Tutto ciò richiede la costruzione e la gestione meticolosa della propria immagine pubblica da offrire a una platea di "spettatori" con i quali non si condivide uno spazio esperienziale.

Allo stesso tempo, abbiamo visto che le forme dialogiche non si spezzano perché i media sono quegli strumenti che continuano ad assicurare il fluire della comunicazione fra contesti sociali separati. Inoltre, le forme dialogiche vengono riattivate attraverso processi di ordine secondari e, dunque, in primo luogo attraverso l'autoriflessione del singolo che avviene a partire dalla decodifica, dunque dalla interpretazione personale dei contenuti trasmessi attraverso i media. Allo stesso tempo, la qualità della stessa decodifica personale dei contenuti viene a dipendere dagli strumenti culturali a disposizione del singolo.

In questa direzione, la comprensione viene a dipendere dal microcosmo delle relazioni sociali in cui l'individuo è inserito. A questo proposito, Thompson fa riferimento al termine *mediatizzazione* sia per indicare l'insieme delle forme di interazione quasi mediata che mettono in moto il processo di autoformazione "riflessiva" del sé, sia per riferirsi a queste ultime come se fossero una "degenerazione" della struttura tradizionale dialogico-interazionale, "mediata" dal microcosmo delle relazioni sociali dell'individuo.

Inoltre, se pensiamo alle correlazioni fra interazione quasi mediata ed esperienza della vita quotidiana, allora possiamo dire che Thompson lascia emergere che l'idea di *mediatizzazione del reale*¹¹⁵ è fortemente legata al concetto di pubblicità, nel senso che è la comunicazione stessa alla base della relazione

¹¹⁴ *Ibi*, p. 186.

¹¹⁵ *Ibi*, p. 313.

sociale a essere intesa come una forma di espressione pubblicitaria. In questo senso, la comunicazione è il “mezzo” attraverso cui avviene l’interazione sociale, non una forma di espressione naturale. Allo stesso tempo, la produzione e l’interiorizzazione del simbolico dipendono esse stesse dalla interazione sociale. Pertanto, se quest’ultima si basa sul gioco della rappresentazione, cioè sull’interpretazione di uno stato di cose, allora anche la spiegazione dei processi di interiorizzazione ed esteriorizzazione verranno a dipendere da forme di espressione pubblicitarie: cioè da ciò che viene mostrato. Pertanto, nel caso della comunicazione di massa emerge che la produzione dell’ordine del discorso passa attraverso la capacità di restituire, sotto forma di rappresentazione, qualcosa che emerge dall’interazione fra i membri di un determinato ordine sociale.

Dall’altro lato, l’interiorizzazione di un discorso dipende dal fatto di essere già da sempre in connessione con i media. Pertanto, l’ordine simbolico dei riceventi si apre anche ai significati messi in circolazione dal sistema di comunicazione di massa. In questo senso, secondo Thompson, nella società moderna l’ordine generale del simbolico viene restituito per mezzo del sistema di comunicazione di massa attraverso forme che in parte lo separano dall’interazione sociale in presenza. Infatti, la ricezione (o interiorizzazione) dei contenuti simbolici provenienti dai format mediatici implica che la comprensione del simbolico non passi più attraverso la mediazione del gruppo di appartenenza ma anche attraverso i contenuti mass mediatici.

Pertanto, non solo i significati messi in circolazione attraverso i media intrattengono un rapporto di corrispondenza piuttosto lasco con il mondo della socializzazione diretta. Allo stesso tempo, l’individuo si ritrova di fronte alla condizione di compiere uno sforzo di ricomposizione personale nella costruzione del senso che va nella direzione dell’autoriflessione individuale anziché verso quella dei processi di socializzazione in presenza. Tuttavia, quest’ultima continua ad avere un ruolo fondamentale negli stessi processi di decodifica perché la dimensione dell’esperienza sociale in situazione, sebbene diventi più complessa, non è mai del tutto estinta.

Capitolo secondo

La preconcezione del modello interazionista e il primato dell'esperienza nel modello fenomenologico

§ 1. La comunicazione come forma di mediazione operata dal linguaggio

Finora abbiamo tentato di fare emergere in che senso sia possibile individuare alcune continuità fra la visione delle dinamiche dell'interazione sociale in presenza delineata da Goffman e quella quasi mediata delineata da Thompson. In particolare, abbiamo visto che entrambi i tipi di interazione si basano sui meccanismi di gestione della visibilità. In particolare, secondo Goffman, la visibilità è riferita alla gestione della faccia durante l'interazione in presenza, dunque a ciò che ciascuno rende osservabile di sé nell'incontro con altri. Il motore dell'azione (o della rappresentazione) consiste nell'attività di rendere visibile la propria rappresentazione attraverso la gestione della faccia. La definizione della situazione dipende dall'incrocio fra ciò che i diversi attori sono impegnati a mostrare. Pertanto, secondo Goffman interagire significa prendere parte all'interazione sociale. Secondo Thompson, la visibilità è legata alla gestione di ciò che viene mostrato pubblicamente attraverso i media e, dunque, nel rendere osservabili attraverso gli strumenti della comunicazione una serie di contenuti selezionati dagli operatori del sistema mediatico. Allo stesso tempo, abbiamo visto che anche secondo Thompson l'interazione quasi mediata prevede una forma di partecipazione. In quest'ultimo caso, partecipare significa essere spettatori, cioè accendere la televisione e sintonizzarsi su una rete televisiva.

A sua volta, essere spettatori non significa essere passivi, ma riattivare i significati messi in circolazione dai media, interpretandoli a partire sia dalle proprie capacità di decodifica sia dalla cultura trasmessa attraverso il gruppo di appartenenza. La comunicazione intesa come gestione della visibilità (o della pubblicità) è a sua volta un'implicazione derivante dalla separazione all'interno delle situazioni interazionali. Infatti, già la struttura dell'interazione in compresenza, basandosi essa stessa su una separazione che deriva dalla differenza fra ribalta/quinte pone il problema di una mediazione fra le singole parti di un sistema interazionale. In questa direzione, possiamo dire che la mediazione fra le parti di un sistema interazionale è operata dalla comunicazione e che, sia nella visione di Thompson sia in quella di Goffman, emerge una concezione di comunicazione intesa come *medium*, cioè come un mezzo atto a unire due punti separati all'interno di un sistema interattivo attraverso la veicolazione o la gestione del linguaggio.

Pertanto, emerge una seconda continuità fra Thompson e Goffman. Essa consiste nel mostrare che entrambi lavorano su una concezione particolare di linguaggio (o di discorso dialogico in presenza). Da questo punto di vista, abbiamo notato che sin dalle premesse del suo discorso, lo stesso Thompson fa riferimento alla teoria del linguaggio di Austin. Seguendo tale visione, il linguaggio è una forma di esteriorizzazione di uno stato di cose effettive e riscontrabili nella realtà. In questo modo, dire qualcosa, parlare, significa fare riferimento a uno stato di cose, descriverle, chiamarle in causa, in altre parole renderle visibili.

In questo senso, in linea con quanto affermato da Austin il linguaggio è dotato di un valore perlocutivo, che ha delle conseguenze concrete e fattuali nella realtà extralinguistica. Sempre in linea con la visione di Austin, il linguaggio ha anche un carattere performativo. Infatti, secondo Austin, con le parole si possono fare cose. In questo senso, potremmo dire che «la lingua sarebbe un “prodotto” per così dire secondario del pensiero che, rispetto ad essa, si sarebbe palesato primario e originario. [...]». Come a dire: prima si capisce il mondo pensandolo; una volta pensatolo, si sarebbe anche in grado di esprimerlo e di comunicarlo agli altri, con la parola, nel dialogo pubblico, o a se stessi [...] si sarebbe anche nelle

condizioni di modificarlo, traducendo, grazie ad apposte procedure tecnico-manuali, le proprie idee in stati reali»¹¹⁶. Allo stesso tempo, abbiamo visto, inoltre che il contributo della teoria sociale di origine drammaturgica consiste nell'applicare questo tipo di visione del linguaggio all'interpretazione dell'agire sociale. Infatti, il linguaggio e la comunicazione sono essi stessi intesi come una forma di agire sociale, cioè una maniera di incidere sullo stato delle cose a partire dal contributo che ciascuno può apportare alla situazione in base al proprio "punto di vista".

In questo senso, avere un punto di vista vuol dire avere un'interpretazione sullo stato delle cose, dunque entrare nella situazione interattiva a partire dall'*idea* che ne abbiamo mentre vi stiamo entrando. Infatti, con Goffman abbiamo visto che interagire non significa essere presenti, condividere un lasso spazio-temporale, bensì partecipare all'interazione, prendere parte alla rappresentazione su un palcoscenico a partire dal proprio punto di vista, cioè comportarsi in base all'interpretazione della situazione che si sta osservando mentre si sta entrando in relazione.

Pertanto, il linguaggio si costituisce già di per sé come una forma di mediazione per due motivi fondamentali. Il primo dipende dal fatto che il linguaggio è ciò che tiene uniti gli individui in un'interazione all'interno di una situazione. In questo senso, l'interazione coincide del tutto con la relazione sociale. In altre parole, essere in relazione vuol dire interagire, dunque non vi è relazione fuori dal linguaggio. Anche in Thompson essere in relazione vuol dire interagire. Interagire vuol dire mettere in comunicazione attraverso i media punti separati di una situazione interattiva. Pertanto, sia in Goffman sia in Thompson il modello di relazione sociale è basato su una separazione preliminare che viene ricongiunta attraverso la comunicazione in presenza o mediata.

In secondo luogo, il linguaggio rappresenta la maniera stessa attraverso la quale gli individui danno forma alla propria esperienza. Se Goffman arriva a mostrare che una situazione interattiva può essere pensata come il risultato dell'incontro fra i differenti schemi interpretativi degli attori che prendono parte a un'interazione sociale è perché il suo discorso si basa sul presupposto che l'agire

¹¹⁶ G. Bertagna, *Dall'educazione alla pedagogia*, p. 5.

stesso sia reso possibili da schemi, cioè da *forme interpretative che servono a dare significato all'esperienza*. Interpretare vuol dire già approcciarsi a una situazione in maniera riflessiva.

Pertanto, adeguare il proprio comportamento alla situazione sociale significa entrarvi assumendo un atteggiamento riflessivo, cioè emettere un giudizio su ciò che sta avvenendo, dunque prestare attenzione a ciò che si sta svolgendo. Prima che l'individuo abbia applicato uno schema alla situazione non solo non vi è l'esperienza di una situazione, ma non è possibile nemmeno l'interazione. Infatti, se consideriamo il concetto stesso di facciata in Goffman allora noteremo che essa può essere ricondotto a questa concezione di codice o linguaggio poiché deriva dalla nozione stessa di rappresentazione.

Secondo Goffman la rappresentazione è, infatti, l'attività che un individuo compie davanti a un pubblico di osservatori al fine di avere una certa influenza su di essi. In questo senso, la facciata è «quella parte della rappresentazione dell'individuo che di regola funziona in maniera fissa e generalizzata allo scopo di definire la situazione per quanti la stanno osservando»¹¹⁷. In questo senso, possiamo definire la facciata come la maniera in cui l'individuo rappresenta se stesso in pubblico di fronte ad altri. Infatti, Goffman ci dice che la facciata «costituisce l'equipaggiamento espressivo di tipo standardizzato che l'individuo impiega intenzionalmente o involontariamente durante la propria rappresentazione»¹¹⁸ e ne distingue tre parti fondamentali: l'ambientazione, l'apparenza e la maniera. L'ambientazione costituisce l'aspetto scenico della facciata, dunque quella parte dell'equipaggiamento espressivo che è fisso e riguarda i luoghi fisici, «insomma, tutti quei dettagli di sfondo che forniscono lo scenario e gli arredi per quelle improvvisazioni di azioni umane che vi hanno luogo dentro, davanti e sopra»¹¹⁹. Apparenza e maniera rappresentano invece i due elementi della facciata personale, quelli «che identifichiamo strettamente con l'attore stesso e che naturalmente lo seguiranno ovunque»¹²⁰.

¹¹⁷ E. Goffman, *La vita quotidiana come rappresentazione*, p. 33.

¹¹⁸ *Ibidem*.

¹¹⁹ *Ibi*, p. 34.

¹²⁰ *Ibi*, p. 35.

Fra gli elementi che caratterizzano la facciata personale, Goffman riconosce il vestiario, i distintivi di rango, l'età, il sesso, ma anche il modo di parlare, l'espressione del viso, la gestualità. Infatti, nell'ambito dell'apparenza rientrano quegli stimoli che suggeriscono qual è lo status dell'attore o in quale tipo di attività sociale è impegnato. La maniera invece riguarda propriamente il ruolo interattivo assunto dall'attore all'interno della situazione. Questi elementi fanno parte della comunicazione paralinguistica, cioè rientrano fra le componenti espressive di tipo non verbale che accompagnano il soggetto nella sua rappresentazione.

Tuttavia, tutti questi elementi squisitamente non verbali rientrano nell'equipaggiamento espressivo e dunque costituiscono già per definizione un linguaggio, ovvero una stratificazione simbolica che rimanda a qualcosa di significativo. In questo senso, l'ambientazione stessa deve essere considerata come una costruzione culturale che ha il carattere della rappresentazione.

In questo senso, possiamo dire che sia la teoria di Thompson sia quella di Goffman ruotano intorno a tre assunti fondamentali: il primo, che definisce una concezione di linguaggio intesa come schema, dunque come una messa in forma dell'esperienza attraverso il linguaggio; il secondo, da cui emerge che l'agire sociale è una forma di comunicazione attraverso cui i soggetti esteriorizzano la propria visione delle cose; il terzo, in base al quale l'interazione sociale si costituisce come il luogo in cui emergono i significati condivisi ma anche la condizione stessa della loro trasmissione. Dal nostro punto di vista, questo modo di intendere le cose è sufficiente a mostrare che i processi di formazione del simbolico nella modernità nascono dall'esperienza del mondo della vita di alcuni gruppi sociali e che il sistema di comunicazione di massa si costituisce come un sistema di oralità dal riverbero estremamente ridondante.

In questo senso, il ricorso alla teoria di Goffman da parte di Thompson è utile al fine di spiegare come si forma e come viene diffuso il simbolico all'interno della società moderna, dunque qual è il meccanismo di formazione del dibattito pubblico, ma non permette di comprendere fino in fondo qual è l'esperienza dei media da parte delle persone all'interno della propria vita quotidiana. Inoltre, mentre la specificazione da parte di Thompson del fatto che la

relazione sociale nella modernità è strutturata a partire da un'originaria separazione costituisce una presa di posizione critica, la stessa constatazione in Goffman diventa l'origine di un modello descrittivo di analisi.

Proprio per questo, a questo punto vorremmo specificare che bisogna operare una *distinzione fra esperienza e linguaggio*. Infatti, noi possiamo dire certamente che nel modello di Goffman l'esperienza viene a dipendere dalla messa in forma del linguaggio. E possiamo anche dire che, dato il modello di Goffman, la teoria dei media di Thompson porta alla luce il fatto che nella modernità il simbolico non emerge più dal mondo della vita ma viene organizzato attraverso il ricorso al linguaggio. Tuttavia, possiamo andare in questa direzione soltanto una volta che abbiamo esplicitato che, in questa visione, già il linguaggio e la cultura costituiscono un medium e che la relazione sociale è ridotta a interazione perché si basa su una separazione originaria.

§ 2. *Il linguaggio come esteriorizzazione e la messa in forma dell'esperienza attraverso un codice*

Abbiamo visto come nell'impostazione di Goffman e in quella di Thompson venga assunto in maniera preliminare che la relazione sociale passi esclusivamente attraverso l'interazione e che quest'ultima avviene prevalentemente attraverso il ricorso al linguaggio. Allo stesso tempo, abbiamo visto che seguire questa impostazione significa anche ammettere che si dà esperienza soltanto attraverso il ricorso a un linguaggio. Portando alle estreme conseguenze questa posizione emerge che l'esperienza viene ridotta a un codice, cioè a un sistema di segni il cui significato rimanda a uno stato di cose del mondo extra linguistico. La presunta autonomia dei soggetti rispetto a tali strutture viene giustificata a sua volta attraverso l'argomento della autodeterminazione intellettuale dei singoli, cioè attraverso il fatto che ciascuno, entrando in un'interazione, apporta il proprio contributo interpretativo alla situazione.

Questa struttura sembra complicarsi, almeno apparentemente, non appena sorge il problema di giustificare il funzionamento della comunicazione che passa

attraverso un mezzo tecnologico anziché attraverso la forma dialogica dell'interazione in presenza. Infatti, il problema del medium, cioè del veicolo tecnico attraverso cui passa la comunicazione, ha comportato che a lungo venisse distinto fra un sistema di trasmissione orale e uno basato sulla scrittura. Tale distinzione concepisce l'oralità come una forma di comunicazione derivante dalla relazione sociale in presenza e dunque come una forma di trasmissione del sapere strettamente dipendente dalla interazione in presenza fra le persone. La scrittura, invece, sarebbe una forma di comunicazione mediata e potrebbe anche avvenire in assenza degli interlocutori. Vogliamo dire che la peculiarità della Modernità è stata quella di dotare la scrittura, dunque la mediazione attraverso uno strumento, del carattere dell'oralità. Infatti, la scrittura trasforma la comunicazione perché la sua trasmissione e ricezione attraverso la lettura può prevedere una forma di distacco dall'interazione fra due soggetti e il ricorso a uno strumento tecnico.

Tuttavia, abbiamo detto che una visione di linguaggio inteso come "interpretazione" o "giudizio" sulle cose, come quella che sta alla base del modello drammaturgico, costituisce già la base di una mediazione dell'esperienza. Infatti, in questa impostazione il linguaggio mette in forma l'esperienza, le dà significato. Dunque, prima dell'intervento del linguaggio non possiamo parlare di esperienza perché essa si presenta sotto forma di caos. In una visione del genere, dunque, anche l'oralità e, dunque, il sistema di comunicazione basato sull'interazione in presenza, può essere assimilata a una forma di mediazione e dunque di scrittura. In altre parole, il fatto stesso di interpretare o giudicare le cose è in sé una forma di scrittura che consiste nel fatto di attribuire un significato derivante da un'interpretazione (soggettiva o sociale) delle cose stesse.

Infatti, interpretare significa giudicare i fenomeni dell'esperienza dal proprio punto di vista e dunque avere e offrire una visione parziale delle cose. In questo senso, l'oralità intesa come forma di scrittura consiste nella capacità di offrire un'interpretazione delle cose producendo o selezionando tali contenuti, esteriorizzandoli attraverso un linguaggio e trasmettendolo attraverso il codice di un particolare medium. Pertanto, proprio il riferimento all'idea che il linguaggio mette in forma l'esperienza, ci permette di superare la distinzione netta fra oralità

e scrittura, perché in questa visione, tutto è ridotto a scrittura, cioè all'interpretazione di un contenuto di comunicazione.

Questo modo di intendere le cose si riverbera anche sull'interpretazione dei processi di autoformazione degli individui in Thompson. Infatti, come abbiamo visto in precedenza, essi dipendono dalla narrazione individuale, cioè dalla selezione personale dei contenuti dei media. Tuttavia la narrazione personale comincia a partire da un atteggiamento riflessivo sui contenuti dei media. Anche in questo caso, dunque, siamo di fronte a un sistema di scrittura inserito in uno basato sull'oralità. Infatti, lo sviluppo dell'atteggiamento riflessivo passa anche attraverso la situazione sociale in cui si è inseriti, dunque attraverso il tipo di gruppo di appartenenza a cui si fa riferimento (famiglia, scuola, gruppo dei pari, ecc.) nell'esperienza della vita quotidiana. Vedremo, in seguito, che questa implicazione costituirà la base del modello di comunicazione encoding/decoding elaborato da Stuart Hall, e che quest'ultimo si pone in rottura con l'idea stessa di Thompson di "organizzazione del simbolico". In altre parole, vogliamo dire che non ha senso distinguere fra interazione in presenza e interazione quasi mediata perché entrambe rappresentano una forma di mediazione (o di scrittura) della realtà e questo costituisce, dunque, la possibilità stessa di avere esperienza sia dei media sia della propria vita quotidiana.

Su questa base, vorremmo tentare di mostrare che, sebbene il linguaggio e la cultura svolgano un ruolo fondamentale all'interno della società umana, l'esperienza non dipende totalmente da questi elementi. Questo è un punto che deve essere chiarito. Se le cose stessero così, allora dovremmo anche ammettere che l'uomo dipende totalmente dalla socialità e dalla cultura e dunque che le persone non sanno distinguere fra un contenuto mediatico e un contenuto d'esperienza – sarà questa infatti la conclusione a cui giungerà Hall portando alle estreme conseguenze la riflessione su questi temi.

Pertanto, dobbiamo specificare che Goffman descrive un mondo in cui una cultura si è già sedimentata e, a partire da ciò, descrive come avviene l'azione delle persone all'interno di un modo che si è già strutturato in base ad alcune regole e, rifacendoci alla tradizione fenomenologica, vogliamo mostrare che l'idea alla base della visione di esperienza come linguaggio deve essere problematizzata.

Questa visione si lascia guidare dall'idea che le cose stesse che sono nel mondo dipendono dalle interpretazioni o dagli schemi concettuali che ne hanno i soggetti. Ne deriva che l'esperienza è strutturata in base alla forma simbolica del linguaggio, dunque un ente è quello che è in base al significato che gli individui vi attribuiscono. In seguito, la trasmissione o l'esteriorizzazione di quel significato passa attraverso i segni che servono a indicarlo. Tutto ciò, sedimentandosi storicamente arriva a creare quella stratificazione culturale all'interno della quale si muovono i soggetti nella propria vita quotidiana. Al contrario, in una prospettiva fenomenologica, la genesi stessa della cultura non ha origine attraverso il linguaggio, bensì attraverso l'esperienza e quest'ultima si struttura attraverso regole che le sono proprie, dunque che pur essendo correlate restano allo stesso tempo assolutamente indipendenti dal linguaggio in sé. In questa direzione, Thompson ha ragione quando dice che nella modernità le persone fanno riferimento a processi di autoformazione di ordine riflessivo, ma il suo discorso è incompleto e deve essere rivisto quando dice che la comprensione dei significati dei mass media dipende dal gruppo sociale di appartenenza.

§ 3. L'autonomia dell'esperienza dal linguaggio e la prospettiva fenomenologica

Finora abbiamo visto che la struttura della relazione sociale è fondata sul fatto che quest'ultima è possibile solo quando un'azione avviene tenendo conto di altri, cioè quando vi sono individui che esperiscono altri come esseri dotati di atteggiamenti intenzionali o, potremmo dire, di punti di vista di cui ciascuno è chiamato a tenere conto all'interno della relazione interattiva stessa. In questo senso, attraverso l'impostazione interazionista è emerso che la relazione intersoggettiva basata sull'interazione è originaria e preesistente all'individuo, che la cultura è iscritta al suo interno e che questo costituisce una parte importante della nostra esperienza. Allo stesso tempo, abbiamo visto che l'interazionismo simbolico fa riferimento a una determinata visione di linguaggio in base alla quale quest'ultimo permette di mettere in forma l'esperienza, di renderla comprensibile

ai soggetti e questo si pone come fondamento dei comportamenti stessi degli individui.

Di conseguenza, agire significa innanzitutto interagire. Allo stesso tempo, interagire vuol dire entrare in relazione con altri in base a intenzioni specifiche che si prefigurano per il soggetto attraverso l'interpretazione della situazione in cui entra a far parte. In questa direzione, l'intenzionalità del soggetto deve essere considerata come l'attività di giudizio che un singolo opera nei confronti della situazione. Per tale motivo, a partire da tale interpretazione, emerge che il tipo di esperienza alla quale i soggetti si predispongono comincia a partire da un giudizio. Tutto questo già implica una primordiale separazione, cioè un'originaria interruzione nella relazione con l'altro. Se non vi è interpretazione, dunque, non vi è interazione e quindi esperienza dell'altro. Inoltre, il linguaggio si predispose come uno schema che suggerisce e guida una determinata comprensione delle cose.

L'interpretazione offerta dall'impostazione fenomenologica mantiene come caposaldo il fatto che l'intersoggettività, cioè la possibilità di entrare in relazione con l'altro, costituisce un elemento fondamentale dal punto di vista della formazione individuale. Tuttavia, nella prospettiva fenomenologica, il soggetto è già situato nella relazione intersoggettiva e, dunque, non deve ricorrere al giudizio sulla situazione al fine di entrare in relazione con l'altro: vi è già gettato. Il rapporto all'altro è, infatti, più originario del soggetto, dato che la propria sfera intima è, sin dall'inizio, strutturata dall'alterità¹²¹. Esistendo in un mondo noi siamo sempre con gli altri, perché siamo ingaggiati, con loro, in progetti, piani, per cui la domanda circa la possibilità di trasporci negli altri è «senza senso, anzi assurda, perché è fundamentalmente superflua»¹²². Inoltre, essere in relazione non vuol dire solo interagire. Essere in relazione vuol dire interagire e condividere uno stesso contesto d'azione o, potremmo dire anche, un mondo.

Nella prospettiva fenomenologica, il mondo non è costituito dalle intenzioni soggettive che si danno nell'interazione sociale, ma le intenzioni

¹²¹ V. Costa, *Alterità*, Il Mulino, Bologna 2011.

¹²² M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 29-30, hrsg. v. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1983 [tr. it. di P. Coriando, a cura di C. Angelino, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, Il Melangolo, Genova 1992, p. 265].

soggettive devono essere comprese a partire dalle strutture e dai rimandi tra significanti che appartengono a un certo mondo e verso le quali i soggetti sono già da sempre aperti. Questo modo di intendere le cose ci conduce verso una concezione di intenzionalità differente da quella che sta alla base dell'interazionismo. Infatti, la definizione del rapporto intenzionale assume un ruolo estremamente importante all'interno di una visione fenomenologica perché consente di portare alla luce qual è il tipo di correlazione che viene a stabilirsi fra il mondo e i soggetti che abitano uno stesso mondo.

Innanzitutto, dire che la coscienza è intenzionale in senso fenomenologico significa affermare che essa intrattiene un rapporto di apertura immediata con il mondo. L'apertura verso un mondo è fondata sul fatto che i soggetti si muovono e agiscono già da sempre al suo interno. Dunque, muovendosi già da sempre al suo interno, la coscienza è fin dalle origini immediatamente aperta alla comprensione delle cose perché la sua posizione è connotata da uno stato di ricezione attiva verso le cose stesse e gli altri. In questo senso, a caratterizzare il rapporto intenzionale è il fatto che un mondo può manifestarsi immediatamente a una coscienza perché essa è connotata da strutture di ricezione attiva volte ad accogliere e comprendere tale manifestazione.

Pertanto, possiamo dire che il concetto di intenzionalità è legato all'idea di *manifestatività* in base al quale da un lato il soggetto è colui che è già da sempre pronto ad accogliere la manifestazione di un mondo e dall'altro lato il mondo è ciò che si manifesta al soggetto come un orizzonte di senso, cioè come qualcosa dotato di un significato che i soggetti sono pronti a comprendere.

Tuttavia, pensare alla coscienza come se fosse un'originaria apertura verso la manifestazione delle cose significa anche dire che mondo e coscienza mantengono un rapporto di alterità, e dunque riconoscere che il mondo stesso ha una sua struttura obiettiva che non dipende totalmente dalla messa in forma soggettiva o intersoggettiva. Un orizzonte di senso, dal punto di vista della prospettiva fenomenologica, non costituisce un ordine del discorso, ma *un insieme di possibilità di azione*. Come ha notato Jan Patočka, ogni cosa può essere quella che è solo perché è inserita in una connessione totale, e l'uomo può percepire le cose nella loro determinatezza unicamente perché si trova all'interno di una

connessione nella quale sono incorporate tutte le cose. Non essendo niente di determinato, non essendo una cosa tra le cose, la connessione è tuttavia sempre presente nella vita e agisce; senza di essa noi potremmo avere, certo, delle impressioni, delle percezioni, dei pensieri, dei singoli ricordi, ma mancherebbe quel legame quasi automatico che li unisce in un tutto¹²³.

Si tratta di uno sviluppo dell'idea husserliana di intenzionalità, e in particolare della sua idea secondo cui la coscienza non è costituita da atti isolati che dovrebbero poi essere riuniti insieme da un giudizio o da una sintesi intellettuale, poiché nessuno degli atti di coscienza, «nessuna validità in essi inclusa, è isolato; essi implicano necessariamente nelle loro intenzioni un orizzonte infinito di validità inattuali, implicitamente fungenti»¹²⁴. Se ci chiediamo infatti che cosa impedisce alla nostra vita di coscienza di disfarsi in frammenti privi di nessi, non vi è dubbio che possiamo rapidamente indicare la risposta: la connessione del mondo. La coscienza è una totalità unitaria perché è un'apertura al mondo inteso come sistema di rimandi tra significati. Senza questa connessione preliminare «non avremmo alcuna possibilità di ordinare e di unificare mutuamente le fasi della vita. In breve, non vi sarebbe alcuna ragione di dire che siamo al mondo con le altre cose; troveremmo delle singolarità; non vi sarebbe il *mondo*»¹²⁵, e non ci sarebbe un Sé, né sarebbe possibile alcuna comprensione dei singoli eventi, che la acquistano non perché noi conferiamo loro significato attraverso un atto di giudizio, ma perché la sintesi precede e rende possibile ogni azione e ogni interazione.

Accettare questo modo di intendere le cose significa muoversi in un ambito interpretativo secondo cui la presenza dei media all'interno del nostro orizzonte di senso incide sulle nostre possibilità d'azione prima ancora che sulla nostra capacità di giudizio, dunque su quello che possiamo fare ogni giorno

¹²³ J. Patočka, *Le monde naturel comme problème philosophique* (1936), [tr. fr. di J. Danek e H. Decleve, Nijhoff, Den Haag 1976, pp. 77-78].

¹²⁴ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana, Bd. VI, hrsg. v. W. Biemel, Nijhoff, Den Haag 1959 [tr. it. di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1985, p. 177].

¹²⁵ J. Patočka, *Le monde naturel comme problème philosophique*, p. 78.

all'interno della nostra vita ordinaria. Da questo punto di vista, la prospettiva fenomenologica sostituisce il concetto di interpretazione con quello di *precomprensione* dell'orizzonte di senso e intende l'interpretazione come l'esplicitazione di possibilità implicitamente già contenute nell'orizzonte di senso.

L'interpretazione, pertanto, non passa attraverso l'attribuzione di un giudizio alle cose, ma attraverso le possibilità di azione che si sviluppano con i media. In questo senso, si apre una prospettiva secondo cui essere in relazione non vuol dire esclusivamente essere in interazione. Infatti, a differenza di quello che emerge nella visione di Goffman e Thompson, interagire vuol dire innanzitutto essere situati. Pertanto, per essere in situazione bisogna necessariamente essere situati in un contesto d'azione. Da qui, vorremmo proseguire mostrando che è possibile condividere una comprensione delle cose non perché vi è un tipo di interazione che permette di connettere parti separate all'interno di un sistema. Possiamo comprenderci anche quando il legame sociale si dà assecondando le regole della separazione perché abitiamo lo stesso mondo, cioè condividiamo uno stesso contesto d'azione e non perché partecipiamo al gioco dell'interazione linguistica (sia essa in presenza o mediata).

Ora, nel chiarire che cosa vogliamo affermare con l'espressione *possibilità di azione*, siamo chiamati a definire alcune differenze fra le tradizioni che provengo dalla pragmatica linguistica (come l'interazionismo, il modello drammaturgico e i *cultural studies*) e la fenomenologia. Pertanto, vorremmo distinguere innanzitutto fra una definizione di *frame* e di *situazione* da una di *senso e contesto d'azione o mondo*. Con Goffman abbiamo visto che una situazione non è data ma viene definita attraverso l'agire degli attori a partire dall'attività di *keying*. Tutto ciò costituisce il nucleo del modello drammaturgico. Inoltre, abbiamo visto che questo modello si basa sull'applicazione di una certa teoria del linguaggio alla teoria sociale.

Di conseguenza, la genesi delle situazioni deve essere individuata, secondo questa prospettiva, nell'interazione fra i giudizi dei partecipanti all'azione, e tale dinamica definisce anche le modalità attraverso le quali viene a strutturarsi storicamente una cultura. Il livello culturale è già ciò che consente la comprensione dei giochi che avvengono durante le rappresentazioni sociali.

Pertanto, il fatto che nell'interazionismo simbolico la formazione dei significati dipenda esclusivamente dall'interazione sociale e i significati condivisi vengano a formarsi interamente al suo interno tende a spostare il peso dell'intera struttura dell'esperienza sul ruolo giocato dall'interazione sociale e dal linguaggio. Al contrario, una posizione fenomenologica specifica che il mondo è costituito da una propria struttura differenziale e questo comporta che fra le due visioni vi siano alcune differenze sia dal punto di vista della generazione del senso sia per quanto riguarda le modalità che consentono alle persone di comprendere le cose e gli altri.

Per questo motivo, vorremmo specificare che dire che il mondo è costituito da una propria struttura differenziale vuol dire rimarcare *una certa alterità rispetto alle strutture interpretative della cognizione e dell'interazione*. In un'impostazione fenomenologica una cultura, un mondo, non è l'insieme delle cose che accadono in essa – appunto, l'insieme di una serie di situazioni – e nemmeno ciò che uno o più individui pensano di una determinata cosa. Il mondo è, innanzitutto, ciò che consente l'accadere stesso delle cose. In altre parole, la cultura o un mondo devono essere considerati come la condizione di *manifestatività* dell'apparire delle cose stesse.

In questo senso vi è una differenza fra l'essere in relazione e l'essere in interazione. Rispettivamente essere in relazione vuol dire essere situati, essere in interazione vuol dire essere in situazione. In una prospettiva fenomenologica si può essere situati ed essere in situazione, così come si può essere situati senza essere in situazione. Vogliamo dire, possiamo condividere una stessa cultura (o apertura di senso) anche senza partecipare al gioco delle parti.

Pertanto, se le teorie di Goffman e Thompson costituiscono un ottimo fondamento per comprendere quale sia il funzionamento della sfera pubblica, allo stesso tempo non possiamo fare riferimento a esse se vogliamo tentare di comprendere qual è la maniera di darsi del senso e, dunque, spiegare come avvengono i processi di comprensione delle cose, dei media, della cultura ecc., in un mondo in cui sono presenti e si può fare esperienza dei media. Infatti, qui stiamo tentando di dire di più, e cioè: il mondo della vita non è riducibile al gioco

della sfera pubblica. Pertanto, siamo chiamati a distinguere fra quelli che sono sia situati sia in situazione e, in questo caso, parliamo di produttori.

Nel secondo caso, invece, individuiamo quelli che sono solo situati, distinguendo in questo modo, quelli che costituiscono il pubblico di riceventi o soltanto gli individui che abitano la nostra società. Una interpretazione fenomenologica segna una differenza irriducibile fra gli uni e gli altri, soprattutto dal punto di vista della costituzione della sfera pubblica mediata. Da un punto di vista fenomenologico, infatti, il concetto di interazione quasi mediata elaborato da Thompson rappresenta semplicemente una rottura dell'interazione in presenza e non una sua trasformazione. In altre parole, l'interazione quasi mediata rappresenta semplicemente la certezza di non potere essere in grado di prendere parte a una situazione, pur continuando a essere situati. Pertanto, in ottica fenomenologica l'interazione quasi mediata è una rottura dell'interazione, ma non della relazione.

§ 4. *La rottura dell'interazione non implica la fine della comunicazione: che cosa dipende dal linguaggio e che cosa no*

Finora abbiamo visto che, in una prospettiva fenomenologica, la rottura dell'interazione non coincide con la rottura della relazione. In questo senso, proprio se teniamo conto del caso dei media, è possibile rimanere in relazione perché tutti apparteniamo alla cultura mass mediatica ovvero a un'apertura di senso in cui i media sono presenti all'interno dell'orizzonte delle nostre possibilità di azione. Infatti, possiamo notare che

l'altro è differente, ha un punto di vista diverso dal mio, ma io *lo incontro nel mondo*, cioè alle prese con qualcosa, e anche quando mi scontro con lui ciò avviene rispetto a qualcosa che è oggetto di *attenzione condivisa*. La pluralità dei soggetti non è una pluralità di coscienze separate che poi dovrebbero gettare un ponte per poter giungere a comprendere quello che accade nell'altra coscienza, ma un essere-insieme con scopi da perseguire, pericoli da evitare, etc. Ogni relazione comunicativa va pensata pertanto come un triangolo fondamentale tra due (o più) persone e un mondo comune. La pluralità delle

prospettive, dei punti di vista e degli interessi individuali, che sempre esiste, è dunque una molteplicità di punti di vista su un unico mondo di significati condivisi¹²⁶.

In questo contesto, procedendo nella direzione opposta a quella suggerita dalle implicazioni derivanti dall'impostazione interazionista, vogliamo cercare di mostrare che se la comunicazione non avviene più fra due alterità umane in presenza, che condividono uno stesso ambito spazio-temporale, allora siamo semplicemente di fronte a un'interruzione dell'interazione. Infatti, in questo caso, la comunicazione avviene fra un gruppo sociale che trasmette ad altri gruppi sociali o a singole persone attraverso il medium.

Da questo punto di vista, procedendo con la nostra analisi e tentando di assumere il punto di vista della condizione dei riceventi all'interno della propria vita quotidiana, emerge con chiarezza che la comunicazione avviene fra un medium, cioè uno strumento tecnologico, e le persone. Questa condizione segna la rottura dell'interazione interpersonale ma non della comunicazione uomo-macchina, cioè dell'atto di trasmettere i contenuti attraverso un medium.

Tuttavia, il fatto che un contenuto o un discorso venga trasmesso da una macchina e non da una persona non significa che quel discorso perda il proprio aspetto semantico, cioè la propria capacità di significare qualcosa. L'aspetto semantico del discorso ha il ruolo di rinviare verso il significato che si vuole esprimere o, potremmo dire, di renderlo visibile. Questo è il nucleo della funzione della comunicazione di massa. Se applichiamo questo discorso ai media ne deriva, questa volta come afferma Thompson, che i contenuti dei media hanno il compito di indirizzare gli spettatori su ciò di cui si parla, di renderlo visibile. In questo senso, è vero che i segni del codice, siano essi fonetici o grafici, hanno la funzione di indirizzare verso l'aspetto semantico, ovvero verso il significato delle cose di cui si discute. Lo stesso Husserl afferma che «la parola, e segnatamente nel discorso normale, rinvia oltre a se stessa verso il senso, vi dirige cioè l'interesse.

¹²⁶ V. Costa, G.Gili, *Raccontare il mondo della vita. Una sfida per il giornalismo*, Problemi dell'informazione, n. 3/2014, pp. 301-336, pp. 303-304.

Il segno verbale che non è in sé tema dell'interesse serve a trascinarci verso il senso, in quanto è a questo che l'io è interessato»¹²⁷.

Si tratta di un punto importante, che vorremmo specificare meglio notando che è vero che la comunicazione uomo-macchina si basa sul principio di codificazione del reale all'interno di un messaggio. Tuttavia, una cosa è affermare che il linguaggio ha la funzione di richiamare uno stato di cose, un'altra è partire dal presupposto teoretico che il linguaggio mette in forma l'esperienza. In quest'ultimo caso, infatti, staremmo affermando che la comunicazione (interpersonale e di massa) e in generale il linguaggio hanno un primato sull'esperienza o, più semplicemente, che l'esperienza è interazione. D'altro canto, a differenza di ciò che vuole affermare Husserl, attraverso i media non siamo indirizzati verso un senso d'essere nel mondo, ma semplicemente verso i contenuti mass mediatici. Infatti, l'esperienza non è riducibile all'esperienza dei media e a ciò che essi tramettono. Infatti, lo stesso sistema di codificazione alla base della comunicazione uomo-macchina è fondato sul fatto che i contenuti dei media si riferiscono, cioè rappresentano o richiamano cose esistenti intorno a noi, che si danno prima nell'esperienza e poi nella rappresentazione.

Pertanto, posso raccontare e anche comprendere la saga di Harry Potter, che questi personaggio è un bambino talentuoso che frequenta una scuola di magia perché so già che cosa è un bambino e che la scuola è un luogo dove si impara a studiare (e che la magia è riconducibile al "fare cose con le parole"). In altre parole, la comprensibilità delle cose di cui si discute, anche nel caso della comunicazione uomo-macchina proviene e dipende dall'esperienza.

In questa direzione, radicalizzando il discorso di Thompson, vorremmo concludere affermando che l'esperienza dei media nella vita quotidiana è caratterizzata dal fatto di esperire un codice o un linguaggio. Naturalmente tutto ciò non segna la riduzione della nostra esperienza a linguaggio e non ci getta in una dimensione di virtualità irreali perché la stessa esperienza pratica con i media segna un limite. Il punto è che si ha comprensione quando l'essere situati coincide con l'essere in situazione. Dunque, quando linguaggio ed esperienza sono

¹²⁷ E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, Husserliana, Bd. XI, a cura di M. Fleischer, Den Haag 1966 [tr. it. di V. Costa, *Lezioni sulla sintesi passiva*, La Scuola, Brescia 2016, p. 62].

correlati. Al di là di questa condizione ci troviamo di fronte a ciò che Baudrillard ha definito con il termine “simulazione”.

Proseguire in questa direzione, ci permette di mostrare anche che i fruitori sanno molto bene, appunto per esperienza pratica, che i contenuti dei media fanno riferimento a uno stato di cose di cui non si ha e di cui non è nemmeno possibile avere alcun tipo di esperienza. Pertanto, possiamo dire che i media e i contenuti dei media mettono in forma la realtà, ma questo solo perché già la nostra esperienza pratica con i media ci dice che il contenuto dei discorsi trasmessi attraverso i media non provengono dalla nostra esperienza della vita quotidiana, cioè dalle cose che sono e che accadono intorno a noi, ma dagli strumenti della comunicazione di massa che sono intorno a noi. In questo senso, a livello esperienziale le persone riconoscono benissimo la differenza fra l’andare a vedere una partita allo stadio e il guardarla in televisione, al punto tale che, nel caso in cui il contenuto del discorso non sia Harry Potter o una partita sportiva ma un telegiornale o un discorso politico, si può arrivare anche a mettere in dubbio che quanto è stato mostrato abbia un effettivo contenuto di veridicità.

§ 5. Il modello di Hall e le implicazioni di una teoria della comunicazione di massa basata sull’idea di linguaggio che mette in forma l’esperienza

Una radicalizzazione dell’idea che l’esperienza umana possa essere messa in forma dal potere di nominazione del linguaggio può essere trovata nell’interpretazione della comunicazione di massa offerto da Stuart Hall il quale, nel saggio *Codificazione/Decodificazione*, ha esposto quali sono le coordinate teoriche da porre alla base di un’analisi in grado di correlare gli effetti dei contenuti testuali dei media alla pratica sociale. Infatti, secondo il teorico della comunicazione inglese, l’obiettivo dello studio della cultura che si sviluppa all’interno dei sistemi sociali deve tendere verso un’indagine che si occupi di comprendere quali sono i rapporti fra la produzione e la ricezione dei codici culturali, dunque, fra i processi di *sense making* e la loro azione all’interno della struttura sociale. A questo proposito, in un’intervista lo stesso Hall dichiarò che

affrontare la cultura o le espressioni culturali da un punto di vista meramente formale, intenderle semplicemente come valori o come significati, non costituisce affatto la tematica dei *cultural studies*. Fare *cultural studies* significa cercare di identificare i rapporti della cultura – del significato o del *meaning making* – con altre sfere della vita sociale, ovvero con l'economia, con la politica, con la razza, con la strutturazione delle classi, dei generi, ecc. Dal mio punto di vista, credo che si possa parlare di *cultural studies* soltanto se si lavora per smascherare l'interpenetrazione fra cultura e potere¹²⁸.

In questa direzione, Hall ha tentato di sganciare l'analisi degli effetti della comunicazione di massa dalle implicazioni testuali e astratte pensate nell'ordine di una teoria del linguaggio facendo emergere che il compito della ricerca scientifica è quello di riportare alla luce quali sono i tratti che assume un eventuale radicamento dei contenuti mediatici all'interno dell'esperienza sociale. In questo senso, l'analisi circa gli effetti dei media deve portare alla luce come la cultura e, dunque, i contenuti messi in circolazione dai media, si radichino nell'esperienza e come da quest'ultima vengano, a loro volta, influenzati. Da questo punto di vista, possiamo leggere che

tradizionalmente, la ricerca intorno alle comunicazioni di massa ha concepito il processo della comunicazione come un circuito, o una forma di "circolarità" [...]. Dall'altro lato, questo modello è stato criticato per la sua linearità (mittente/messaggio/ricevente), per l'attenzione riservata esclusivamente allo scambio di messaggi e per non aver interpretato i vari momenti della comunicazione come parti di una struttura complessa di relazioni¹²⁹.

In questo senso, Hall sottopone a critica l'idea di comunicazione astratta, cioè intesa come un mero scambio lineare di messaggi fra un emittente e un destinatario, portando alla luce il fatto che essa è connotata da una "struttura complessa di relazioni" che intercorrono fra i vari momenti della comunicazione. In questa direzione, Hall parla di una *trasmutazione in forma* del testo e sposta

¹²⁸ M. Mellino, *Stuart Hall. La cultura e il potere. Conversazione sui Cultural Studies*, Meltemi, Roma 2007, p. 10.

¹²⁹ S. Hall, *Codificazione/Decodificazione*, in *Politiche del quotidiano. Culture, identità e senso comune*, a cura di G. Leghissa, Il Saggiatore, Milano 2006, p. 43.

l'analisi da un piano formale (testuale) a uno sociale. Infatti, ogni momento costitutivo della struttura della comunicazione «è sorretto dall'articolazione di pratiche collegate, ognuna delle quali conserva tuttavia la propria peculiarità e possiede modalità specifiche, forme e condizioni di esistenza che le sono proprie»¹³⁰. Da questo punto di vista, emerge che la forma del messaggio è soltanto una piccola parte del processo di comunicazione, ne costituisce solo «i movimenti di superficie», sicché un'analisi completa «richiede [...] di essere integrata nelle relazioni sociali dell'intero processo di comunicazione, di cui non costituisce che una parte»¹³¹.

In questa direzione, Hall sottolinea che il circuito dello scambio simbolico comincia con l'elaborazione o produzione del messaggio. Quest'ultima deve essere pensata come una forma di “processo lavorativo” che avviene all'interno di un sistema di produzione. Dal suo punto di vista, «per produrre un programma, c'è bisogno di strutture istituzionali, delle trasmissioni, con le loro attività e i loro apparati produttivi, le relazioni organizzate e le infrastrutture tecnologiche»¹³². Dunque, alla base della produzione dei contenuti vi è, a sua volta, un “aspetto discorsivo” che struttura il *processo lavorativo*. L'aspetto discorsivo a cui si riferisce Hall esplicita la cultura interna al sistema di produzione. Infatti,

il processo di produzione non è privo di un aspetto discorsivo, essendo a sua volta strutturato da idee e da significati: le conoscenze attuali, riguardanti le routine della produzione, le competenze tecniche storicamente definite, le ideologie professionali, le conoscenze istituzionali, le definizioni e i presupposti, le ipotesi sulla natura del pubblico¹³³.

Pertanto, fin dal principio il messaggio raccoglie in sé la cultura dei produttori. Quest'ultima, inoltre, è il frutto delle relazioni sociali che si dispiegano all'interno del sistema della comunicazione. Pertanto, nell'ottica di Hall *il processo lavorativo di produzione del messaggio avviene già all'interno della cultura derivante dalle relazioni sociali che si dispiegano all'interno delle strutture di*

¹³⁰ S. Hall, *Codificazione/Decodificazione*, p. 43.

¹³¹ *Ibi*, p. 45.

¹³² *Ibidem*.

¹³³ *Ibidem*.

produzione. Non a caso, secondo Hall, non solo la comprensione dei messaggi, ma anche l'interno modello sulla comunicazione di massa hanno origine nel radicamento dei significati all'interno della pratica sociale.

In questa direzione, la struttura teorica proposta dal sociologo della comunicazione sembra rimarcare la linea interazionista in base alla quale i significati hanno origine all'interno delle interazioni sociali. Questo modo di pensare viene assunto anche come nucleo di spiegazione della comunicazione di massa e, in Hall, assume una duplice direzione. La prima è quella che si pone alla base della codificazione del messaggio da parte dei produttori. Quest'ultima procede dal fatto che vi sono produttori "intenzionati" a entrare in relazione con un pubblico attraverso un messaggio. A questo proposito, Hall specifica che, nonostante il circolo della comunicazione abbia inizio a partire dalla cultura dei produttori, le strutture di produzione del messaggio non costituiscono un sistema chiuso, perché i programmi sono elaborati anche a partire dai gusti e dagli interessi del pubblico. Infatti,

le strutture produttive della televisione [...] determinano gli argomenti, la scaletta, i programmi, gli eventi, il personale, l'immagine del pubblico, le "definizioni della situazione" in base ad altre fonti e ad altre informazioni discorsive, entro la più ampia struttura politica e socio-culturale di cui sono una parte distinta. [...]. Il pubblico costituisce sia la fonte sia il destinatario del messaggio televisivo¹³⁴.

In questa direzione, Hall mostra che i processi di produzione di un messaggio sono determinati a partire da situazioni "altre", e dunque si formano tenendo in considerazione le formazioni discorsive esterne al sistema di produzione in sé. Infatti, la creazione dei messaggi all'interno del sistema di produzione è finalizzata a raggiungere altri e a predisporre l'interazione con il pubblico. In questo modo, i messaggi elaborati dal sistema di produzione nascono fin dall'origine con "l'intenzione" di entrare a far parte di situazioni interazionali esterne al sistema in sé. Tuttavia, proprio perché i messaggi sono creati fin dall'origine al fine di essere indirizzati a qualcuno – dunque al fine di entrare in

¹³⁴ *Ibidem*.

interazione con qualcuno – possiamo dire con Hall che il consumo o la ricezione sono già insiti in senso lato all'interno del meccanismo di produzione.

Pertanto, l'interazione fra il sistema di produzione e il pubblico è dotata di per sé di un contenuto di alterità. Infatti, come nota Hall, «il consumo, o ricezione, del messaggio televisivo è un “momento” del processo di produzione [...]. Produzione e ricezione del messaggio televisivo non sono la stessa cosa, però sono momenti correlati e distinti all'interno della totalità formata dalle relazioni sociali del processo comunicativo»¹³⁵. In questo modo, il tentativo di Hall consiste nel mettere in discussione l'interpretazione dell'insegnamento marxista di Althusser, secondo il quale il soggetto viene prodotto all'interno del discorso degli apparati istituzionali dello Stato. Al contrario, attraverso la propria argomentazione, Hall mette in evidenza che l'organizzazione stessa del discorso non è predisposta in base al pregiudizio di comunicare a un pubblico di ascoltatori uniforme e senza qualità. Essa è invece, fin da subito, pensata al fine del raggiungimento della piena interazione tra l'uno e l'altro. Risulta così come l'idea di intersoggettività in Hall continui ad essere legata a una concezione di relazione intesa come interazione.

Infatti, nella visione di Hall la relazione intersoggettiva mediata dalla comunicazione di massa avviene a partire da un'interpretazione decontestualizzata e reciproca della condizione dell'altro nel mondo. Al contrario, *in una prospettiva fenomenologica, il termine decontestualizzato non vuol dire al di fuori dal testo, ma al di fuori del contesto esperienziale*. Pertanto, se l'esperienza dell'altro avviene fuori dal contesto esperienziale condiviso, allora un soggetto non può comprendere, ma solo interpretare, cioè immaginare qual è la posizione dell'altro nel mondo. Una prospettiva fenomenologica, da un lato ci permette di mostrare che l'essenza dell'essere in relazione consiste nel condividere uno stesso spazio esperienziale nel mondo e che questo crea le basi per una comprensione comune, dall'altro lato ci consente di affermare che la cultura della comunicazione di massa è proprio una negazione di questa esperienza.

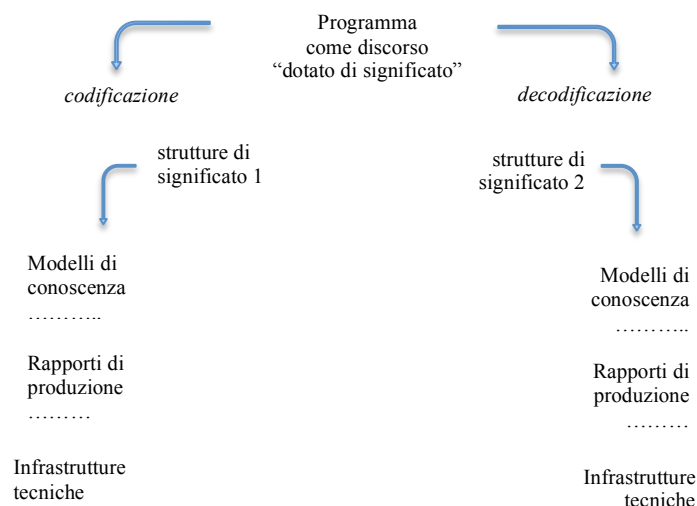
Vogliamo dire che l'esperienza dell'altro all'interno della cultura della comunicazione di massa segue le regole dell'interpretazione e, dunque, si basa

¹³⁵ *Ibidem*.

sulle *strutture del pregiudizio e dell'immaginazione dell'altro*. Infatti, interpretare vuole dire che l'altro viene compreso attraverso l'idea che ne abbiamo rispetto alla nostra condizione nel mondo. Questa visione consiste in una negazione dell'alterità stessa. Pertanto, l'esperienza della macro relazione intersoggettiva nella società contemporanea consiste nel pregiudizio, cioè nell'interpretazione decontestualizzata (cioè fuori dal contesto esperienziale) della condizione dell'altro nel mondo. Come abbiamo visto in precedenza con Goffman, la stessa struttura si pone anche alle basi della micro relazione sociale e, adesso, vorremmo fare emergere che anche Hall resta ancorato a una tale idea.

Infatti, la seconda direzione che assume la radicalizzazione dell'interazionismo simbolico in Hall è da ricercarsi nel fatto che, secondo il teorico della comunicazione inglese, *la ricezione stessa deve essere considerata come un'attività di produzione*, cioè come qualcosa che prevede una forma di attività da parte dei soggetti che ricevono un messaggio: deve essere pensata come decodifica. Infatti, lo stesso Hall afferma che la struttura del modello di comunicazione deve essere assimilata all'idea di un ciclo continuo, in cui lo schema diventa «produzione/distribuzione/produzione»¹³⁶. In questo modo, Hall ci mostra che il circuito della comunicazione di massa parte dalla codificazione che avviene all'interno del sistema di produzione, circola attraverso le infrastrutture di trasmissione e incontra la decodifica attiva del pubblico. A partire da ciò, Hall sviluppa il proprio schema sulla comunicazione di massa.

¹³⁶ *Ibi*, p. 43.



In questo modello, il pubblico decodifica i contenuti a partire da strutture di comprensione che non sono astratte ma radicate nelle pratiche sociali. Infatti, una volta che il discorso è stato messo in circolazione attraverso la forma discorsiva, esso «deve essere tradotto – trasformato ancora una volta – in pratiche sociali, se si vuole che il circuito sia completo e operante»¹³⁷. Inoltre, secondo Hall, un discorso non può essere compreso se non a partire dal radicamento della decodifica all'interno delle pratiche sociali dei riceventi. In questo modo, il discorso nasce dalle pratiche sociali dei produttori – i quali codificano predisponendosi già ad entrare in dialogo con determinati pubblici –, poi viene trasmesso attraverso il sistema di trasmissione tecnico.

Una volta ricevuto, il pubblico decodifica “un codice”, ma la sua comprensione deriva dal radicamento dei significati tramessi all'interno delle pratiche sociali, cioè della cultura dei riceventi. Infatti, da questo punto di vista, per Hall il significato della comunicazione non può essere compreso dal pubblico di riceventi se non a partire dalla traduzione dei significati «in pratiche sociali», poiché se nella ricezione «non viene colto alcun “significato”, non può esserci neppure “consumo”; e se non viene correlato praticamente, il significato sarà senza effetto»¹³⁸. Nel caso dei produttori, una pratica sociale è ciò che emerge

¹³⁷ *Ibi*, p. 44.

¹³⁸ *Ibidem*.

dall'“aspetto discorsivo” condiviso all'interno della situazione, cioè è la cultura di riferimento del gruppo sociale al quale si appartiene. Nel caso dei riceventi la pratica sociale si trasformerà nell'attività di decodifica che avviene attraverso il processo di comprensione di un codice, a sua volta prodotto convenzionalmente all'interno della cultura. In questo contesto, *la cultura è ridotta a un aspetto discorsivo*, cioè a ciò che emerge dallo scambio simbolico derivante dall'interazione sociale mediata dai mezzi di comunicazione di massa.

In altre parole, dopo essere stato codificato all'interno di una cultura, il messaggio viene immesso, attraverso il sistema di comunicazione di massa, all'interno di un'altra cultura. In questa direzione, il messaggio veicolato dai media entrerà a far parte del sistema dei “discorsi” che contraddistinguono il gruppo di riceventi e i singoli interpreteranno il messaggio già a partire dal pregiudizio derivante dalla propria cultura di appartenenza. Pertanto, l'incontro fra la cultura dei produttori e quella dei riceventi attiverà un processo di decodifica dal quale emergerà ancora un nuovo aspetto discorsivo. Lo stesso aspetto, sembra essere una costante anche del fenomeno Internet. Infatti, come nota Rivoltella, muoversi criticamente all'interno di questa vasta produzione discorsiva significa «impiegare la categoria del *mito*» e che, proprio tale assunzione ci lascia «giungere alla consapevolezza che le varie immagini della Rete [...], non sono natura ma cultura, cultura spacciata per natura»¹³⁹.

Per questo motivo, se nel modello di Hall la possibilità di una determinazione diretta delle pratiche di decodificazione in base a quelle di codificazione resta esclusa, allo stesso tempo, a nostro avviso, *la “pratica sociale” diventa una mera risultante della interazione linguistica anziché dell'esperienza*. In questo contesto, le dinamiche dell'interazione fra produttori e riceventi descritte dai *cultural studies* dipendono da una visione del linguaggio inteso come atteggiamento di decodifica riflessiva nei confronti dei contenuti dei media. Infatti, lo stesso Hall dichiara che

dobbiamo riconoscere che, nello scambio comunicativo, la forma discorsiva del messaggio occupa una posizione privilegiata (dal punto di vista della circolazione), e che

¹³⁹ P.C. Rivoltella, *Costruttivismo e pragmatica della comunicazione on line*, p. 11.

i momenti della “codificazione” e della “decodificazione” sebbene siano relativamente autonomi in rapporto all’intero processo comunicativo, sono determinati [...]. Gli eventi non possono diventare significativi se non entro le forme audiovisive del discorso televisivo¹⁴⁰.

Pertanto, la visione dello scambio simbolico offerta dai *cultural studies* è ridotto a una dinamica circolare che viene a instaurarsi fra i processi di esteriorizzazione e interiorizzazione dei messaggi rappresentanti gli eventi che accadono nella realtà sociale. Tutto ciò implica che mentre i produttori sviluppano un atteggiamento riflessivo nei confronti del reale, in altre parole accedono alla realtà in base all’interpretazione che sviluppano degli eventi o delle cose che sono nel mondo, i soggetti riceventi imparano al contrario ad assumere un atteggiamento riflessivo nei confronti dei contenuti dei media – e non rispetto alla realtà esperienziale all’interno della quale accadono gli eventi. In tutte e due i casi, però, a causa della mediazione operata dall’interpretazione, la realtà è inaccessibile all’esperienza. Pertanto, potremmo affermare che l’esperienza dei media da parte delle persone all’interno della vita quotidiana può essere concepita come una reiterazione del circuito ermeneutico sia da parte dei produttori sia da parte dei riceventi, con uno sbilanciamento nella relazione a favore dei produttori.

A questo punto, se, come abbiamo mostrato, attraverso i media non condividiamo alcun tipo di esperienza, allora siamo chiamati a chiederci che cosa rende possibile la comprensione e la relazione sociale. Infatti, se codificazione e decodificazione non sono fondate sull’esperienza, che cosa ci permette di entrare nel gioco della comunicazione? In altre parole, che cosa ci consente di essere d’accordo, di dissentire o di negoziare i significati dei messaggi veicolati dai media? Naturalmente, secondo Hall, la comprensione dei messaggi e la loro trasmutazione in forma dipende dalla coincidenza o differenza che intercorre fra i codici culturali condivisi nell’ambito del background culturale di appartenenza. Infatti, al fine di mostrare che i destinatari non sono totalmente in balia delle interpretazioni alla base della codifica dei messaggi, Hall lascia emergere che le

¹⁴⁰ *Ibidem.*

interpretazioni su ciò che viene mostrato non sempre coincide con le intenzioni comunicative dei produttori.

A questo proposito, egli ci mostra che la decodifica può condurre verso tre tipi di interpretazioni da parte dei riceventi. Pertanto la decodifica può prevedere l'accordo, il disaccordo o la negoziazione dei significati con i produttori in base alla simmetria o asimmetria dei codici condivisi fra questi e i pubblici. Pertanto, una volta immessi i significati all'interno delle pratiche sociali dei produttori, non può essere predeterminato con una precisione di tipo matematico quale sarà l'effetto della comunicazione, cioè il risultato da essa prodotto nella vita delle persone. Infatti, secondo Hall, «mentre ognuno dei momenti correlati è necessario all'interno del circuito, nessun momento può garantire del tutto quello successivo»¹⁴¹.

Tuttavia, il ragionamento di Hall ci porta a concludere che il senso della comunicazione di massa non è quello di giungere alla comprensione reciproca, dunque arrivare al buon esito della comunicazione (o al consenso). La funzione della comunicazione di massa all'interno della società contemporanea è quella di permettere che vi sia un contatto, cioè di continuare a reiterare l'interazione. Da questo punto di vista, l'approccio dei *cultural studies* permette di comprendere che uno degli elementi fondamentali della macro relazione sociale è individuabile nell'interazione e che quest'ultima si basa su processi di comprensione della realtà che convergono nello scambio simbolico mediato dalla comunicazione di massa. Allo stesso tempo, l'atteggiamento riflessivo implicato nei processi di decodifica conduce, a nostro parere, verso l'idea di intenzionalità intesa come “porre attenzione” ai media e ai contenuti messi in circolazione attraverso i media. Una tale idea implica che il coinvolgimento del pubblico debba essere connotato da un interesse molto alto nei confronti di ciò che accade all'interno della sfera pubblica, ma anche che i riceventi comprendano effettivamente ciò di cui si discute.

A questo proposito, abbiamo visto che lo stesso Hall ha affermato che al fine di essere in interazione la comprensione dei significati deve darsi obbligatoriamente. Se, però, siamo giunti alla conclusione che l'obiettivo della

¹⁴¹ *Ibidem.*

comunicazione di massa non è quello di raggiungere l'assenso ma è limitato alla reiterazione dell'interazione e che vi sono tre possibilità di decodifica, per cui non è detto che i codici coincidano, allora dobbiamo domandarci che cosa rende possibile la comprensione ed evita di ricadere nel non senso. In altri termini, vorremmo domandarci che cosa permette di comprenderci e di restare in interazione se la comprensione passa attraverso il linguaggio e non sempre i codici sono coincidenti.

A questo proposito, infatti, al contrario di quanto sostiene Hall, potremmo dire che gli eventi sono significativi di per sé e che, molto spesso, agli occhi di un pubblico diventano non significativi proprio perché entrano nel circolo della comunicazione che implica l'approccio a un codice e non la partecipazione esperienziale all'evento stesso. Da questo punto di vista, attraverso l'approccio fenomenologico, si tratta di prendere le distanze dall'idea che il senso della realtà sia effettivamente riducibile allo scambio simbolico inteso come scambio di significati già esteriorizzati attraverso il linguaggio e anche l'esperienza dei media sia effettivamente comprensibile solo attraverso il ricorso al linguaggio. Questo modo di intendere le cose, infatti, condurrebbe ad interpretare l'esperienza dei media all'interno della vita quotidiana come se tutto fosse riducibile ai contenuti trasmessi dai media attraverso la comunicazione di massa.

Ed infatti, lo stesso Hall cade in questo errore quando tenta di comprendere quali siano le relazioni che intercorrono fra percezione dei contenuti e articolazione del senso. Vorremmo dire: se seguiamo l'idea di intenzionalità proposta dalla tradizione fenomenologica si apre lo spazio per affermare che esiste anche la possibilità di un'assenza di decodifica e che questo implica solo una esclusione dall'interazione mediata – e dunque la non partecipazione alla sfera pubblica mediata – ma non dalla relazione, cioè dall'essere immersi all'interno di una cultura dei media.

§ 6. *Il concetto di cultura in una visione fenomenologica*

Finora abbiamo visto che il contributo del modello di Hall è consistito nel tentativo di mostrare in che modo il piano del discorso elaborato e trasmesso attraverso i contenuti massmediatici entri a far parte della logica della situazione nei contesti sociali. Allo stesso tempo, abbiamo visto che in un'ottica fenomenologica bisogna operare una distinzione fra la *logica della situazione* e il *contesto esperienziale*. In questa direzione, abbiamo tentato di mostrare che a distinguere le due definizioni è una differente visione di intenzionalità e, in base a questa, abbiamo detto che bisogna distinguere fra il concetto di sfera pubblica e il concetto di mondo.

Seguendo Hall, dunque, vogliamo dire che l'esperienza della sfera pubblica mediatica passa interamente attraverso il linguaggio. E tuttavia, allo stesso tempo, prendendo le distanze da Hall, vorremmo dire che l'esperienza della vita quotidiana con i media non dipende dalla messa in forma dell'esperienza attraverso il linguaggio, ma dal fatto che i media si costituiscono come le nostre possibilità di azione. Per questo motivo, vorremmo mostrare che l'esperienza dei media all'interno della nostra vita quotidiana dipende dal fatto che gli strumenti della comunicazione predispongono verso determinate possibilità di azione e che possiamo comprenderci proprio perché entriamo a far parte del mondo in cui esse si predispongono. In questo senso, l'origine dei significati non è la pratica sociale ma è la pratica sociale con i media.

Procedendo in questa direzione, uno dei punti fondamentali da chiarire ulteriormente emerge quando cerchiamo di comprendere quale sia la connessione originaria fra il darsi della struttura relazionale e la manifestazione del livello simbolico e, dunque, della cultura all'interno dell'esperienza umana. Infatti, ciò che abbiamo visto finora attraverso il pensiero di Hall e Thompson è che l'interazione sociale si costituisce come l'origine della cultura stessa, in quanto i significati sociali possono emergere esclusivamente all'interno dell'interazione che i soggetti intrattengono l'uno con l'altro. Al contrario, se seguiamo lo

sviluppo di una prospettiva fenomenologica, ci rendiamo conto che la formazione della cultura è strettamente connessa al concetto di mondo. Infatti, come nota Vincenzo Costa a questo proposito, la stessa

struttura dell'esperienza dell'altro ci conduce verso una chiarificazione della nozione di mondo, o di cultura, se con "cultura" non intendiamo semplicemente la sovrastruttura ideologica della società o un sistema sociale, bensì un mondo ambiente nella sua totalità, cioè un sistema articolato di senso. Se così intendiamo le cose, allora della cultura non fanno parte soltanto idee, valori, il diritto ecc., ma anche gli oggetti, gli strumenti, ai quali, per brevità, intendiamo limitarci¹⁴².

In una prospettiva fenomenologica il mondo è dotato di proprie strutture e articolazioni, e si costituisce come un sistema olistico di relazioni differenziali, il cui significato non dipende dal soggetto che giudica e interpreta. Infatti, dire che il mondo è un sistema olistico di relazioni vuol dire mostrare che le cose del mondo si danno all'interno di una totalità organizzata all'interno della quale risultano fra loro differenti ma collegate. A questo proposito, Heidegger mostra che gli oggetti e le cose che sono all'interno di un mondo non sono singole entità fra loro separate. Un oggetto non è un singolo oggetto ma è qualcosa che risulta essere inserito all'interno di una catena di rimandi e da questo trae la propria significatività rispetto alle altre cose.

In questo senso, comprendiamo che cosa è un messaggio televisivo perché siamo già in grado di comprendere che cosa è la televisione. A sua volta, comprendiamo che cosa è una televisione perché abbiamo imparato a capire che essa è il supporto materiale di una particolare forma di espressione culturale, esattamente come lo sono il cinema, la pittura, la fotografia, i libri e altro ancora. Per questo motivo, il significato delle cose non emerge a partire dall'interpretazione soggettiva o sociale ma dall'interazione fra il loro carattere mondano obiettivo e le azioni pratiche delle persone. Pertanto, se da un lato l'oggetto trae la sua significatività dal fatto di poter essere appreso come qualcosa che ha un senso pratico, dall'altro lato il soggetto riconosce che l'oggetto ha una

¹⁴² V. Costa, *Fenomenologia dell'intersoggettività. empatia, socialità, cultura*, Carocci Editore, Roma 2010, p. 135.

propria natura e che quest'ultima è dotata di particolari caratteristiche con le quale può entrare in relazione.

In questo senso, la comprensione delle cose deriva dal fatto che uno strumento costituisce di per sé un significato, dunque è eccedente di senso e tale eccedenza deriva dal fatto che esso ha un'utilizzabilità pratica per l'uomo. In altre parole, «la nozione di comprensione implica quella di precomprensione. Prima della comprensione del singolo oggetto è necessario che vi sia una precomprensione implicita della totalità dei rimandi»¹⁴³. La comprensione di questo livello dell'esperienza deriva, a sua volta, dal fatto che le persone sono gettate e dunque immerse in un mondo dove sono presenti gli oggetti e le cose mondane. Ed è in questo che consiste il concetto di intenzionalità in una prospettiva fenomenologica. Infatti, nonostante il mondo e le cose che in esso si predispongono siano dotate di proprie strutture, e dunque intrattengano un rapporto di alterità rispetto al soggetto (siano intenzionalmente trascendenti rispetto al soggetto, dunque collocate nel mondo), ciò non toglie che entrambi siano già da sempre aperti l'uno verso l'altro. A questo proposito, non ha senso interrogarsi sui media se non presupponiamo l'esistenza dei soggetti e nemmeno che cosa renda sensata l'esperienza con i media se presupponiamo la loro inesistenza. Pertanto, possiamo affermare che *la condizione che rende possibile esperire uno strumento e comprendere il suo senso nel mondo è data dal fatto che l'essere umano comprende la struttura di rimandi che collega la totalità degli oggetti di un mondo.*

Da questo punto di vista, le strutture della comprensione devono essere ricercate fin dal principio nel fatto che entriamo in una relazione pratica con le cose, cioè nel fatto che in un mondo, queste ultime sono sempre alla mano dei soggetti. È in questo che consiste il concetto di esperienza naturale. Pertanto, l'apertura del soggetto rispetto alle cose si dà attraverso l'esperienza naturale, ovvero in relazione al fatto che in un mondo le cose possono essere sempre alla mano dei soggetti che si muovono al loro interno. In questo senso, la comprensione delle cose nasce primariamente dalla conoscenza pratica delle cose,

¹⁴³ *Ibi*, p. 138.

cioè dal fatto che noi agiamo con esse, possiamo maneggiarle e, maneggiandole, entriamo in correlazione con la catena di rimandi in cui le cose sono inserite.

Una visione fenomenologica permette di comprendere che i significati delle cose emergono primariamente dal loro utilizzo e non dalle interpretazioni relative alle cose. Infatti, in una posizione fenomenologica la struttura del mondo si innesta all'interno della correlazione intenzionale ed è a partire da questo modo di intendere le cose che deve essere intesa la concezione stessa di cultura. Pertanto, possiamo comprenderci e, dunque, possiamo essere in relazione perché condividiamo e ci muoviamo all'interno della stessa stratificazione esperienziale in cui vi sono i media. Interagire vuole dire certamente comprendere la posizione dell'altro all'interno di un mondo ma, allo stesso tempo, comprendere gli altri, comunicare con loro significa vivere in un mondo comune perché condividiamo uno stesso ordine di senso.

Infatti, se seguiamo questo modo di intendere le cose, allora possiamo intendere la cultura come l'ordine dei significati che emerge dalla relazione che i soggetti intrattengono con una serie di rimandi pratici che sono nel mondo, e verso i quali essi sono già da sempre aperti perché sono, cioè vivono in quel mondo. Questo è quello che possiamo chiamare già cultura, o, per dirlo attraverso un'espressione di tipo fenomenologico, un'*apertura di senso*, ovvero quella struttura di rimandi implicitamente data alla coscienza di ogni singolo individuo come sistema di implicazioni intenzionali, o come precomprensione implicita.

L'apertura di senso, cioè l'ordine simbolico non dipende dall'interpretazione dei contenuti messi in circolazione dai media, ma dal fatto che tutti quanti utilizziamo i media. Infatti, il mondo immediatamente alla mano all'interno del quale gli individui sono immersi viene a costituire, secondo Husserl, un altro strato fondamentale ai fini del darsi dell'esperienza intersoggettiva. In questo modo, emerge che, dal punto di vista di un'impostazione fenomenologica, la struttura intenzionale originaria è caratterizzata da un'articolazione triadica io-mondo-altro. In altre parole, è possibile comprendere i significati perché essi afferiscono a un mondo condiviso all'interno del quale ciascuno è già da sempre immerso. Al contrario, in una

visione interazionista, l'intenzionalità si presenta attraverso una struttura diadica formata da un io e un altro io.

In questa direzione, se consideriamo questa definizione di mondo e di cultura, allora dobbiamo rivedere la visione di Hall e affermare che, nel caso dei media, non è la pratica sociale intesa come attività di decodifica di un codice a costituire l'origine della creazione dei significati, ma la pratica sociale derivante dalle azioni che svolgiamo con i medium. Infatti, noi ci rapportiamo alle cose esistenti intorno a noi e, dunque, nel caso dei media, ci rapportiamo primariamente a oggetti che veicolano messaggi. A questo proposito, è giusto domandarsi, come fa Hall, che cosa renda possibile la comprensione della cultura condivisa. Ma è errato, come fa Hall, arrivare a spingere l'argomentazione fino a giungere alla conclusione che tali messaggi mettano in forma la nostra esperienza. A questo proposito, vorremmo affermare che l'attività di decodifica dei messaggi costituisce "una" specifica esperienza, cioè il guardare e l'approcciarsi in maniera critica ai contenuti veicolati dai mass media.

§ 7. L'articolazione della percezione nel modello encoding/decoding di Stuart Hall resta legata alle strutture del linguaggio

Nel tentativo di comprendere in che modo avvenga la comprensione dei messaggi veicolati dai mass media, Hall si occupa di delineare quali sono le correlazioni che intercorrono fra il linguaggio audio-visivo e la percezione sensoriale. In questo senso, al fine di analizzare in che modo avviene il processo di trasmutazione in forma dei significati, il sociologo tenta di spostare l'analisi dal campo della comprensione riflessiva a quello della comprensione pre-riflessiva. Infatti, abbiamo detto che l'interesse di Hall è quello di comprendere come i contenuti testuali codificati attraverso i media giungano a interferire con l'esperienza delle persone che li ricevono. Inoltre, abbiamo anche visto che, secondo Hall, non vi è esperienza senza comprensione.

Pur concordando con l'autore sull'ultimo punto, vorremmo far emergere che la ricerca della comprensione dell'esperienza deve essere ricercata a partire

dall'articolazione di un ordine di rimandi immediatamente pratici e non linguistici. In questo senso, nel delineare quali sono le correlazioni che intercorrono fra il linguaggio audio-visivo e la percezione sensoriale, Hall fornisce un'interpretazione dei processi di comprensione pre-riflessiva o pre-linguistica che resta legata a una spiegazione che si muove da una concezione di tipo semiotico. Infatti, secondo Hall,

il segno visivo è complesso, costituito com'è dalla combinazione di due tipi di discorso, quello visivo e quello acustico. Inoltre, per riprendere la terminologia di Pierce, è un segno iconico, dato che “possiede alcune proprietà della cosa rappresentata”¹⁴⁴.

Secondo Hall, il riferimento alla definizione di icona offerta da Pierce ha creato molti equivoci all'interno della discussione accademica per quanto riguarda lo studio del linguaggio visivo. Infatti, Hall specifica che siccome l'icona traduce un mondo dal carattere tridimensionale in uno bidimensionale, allora appare chiaro che «il discorso visivo non può essere il referente o il concetto che esprime»¹⁴⁵. In questa direzione, Hall nota che il referente del discorso, ovvero l'elemento extra linguistico, non coincide con il segno audio visivo. Quest'ultimo si limita soltanto a rappresentare la realtà, a rimandare, cioè a riferirsi alla realtà. Infatti, il sociologo afferma che «in un film il cane può abbaiare, ma certo non può mordere. La realtà esiste al di fuori del linguaggio, ma viene costantemente mediata dal linguaggio»¹⁴⁶. Ci sembra questo il nucleo del discorso sulla ricezione più sospetto e da cui è necessario prendere le distanze. Infatti, un conto è dire che il linguaggio ha la caratteristica di mediare la realtà, un altro è ritenere che la realtà sia mediata dal linguaggio. Tutto ciò non è un mero gioco di parole ma si costituisce come una differenza fondamentale fra due sistemi di spiegazione della realtà totalmente divergenti. Infatti, Hall sostiene che

la conoscenza discorsiva non è il prodotto di una rappresentazione trasparente del “reale” nel linguaggio, ma dell'articolarsi del linguaggio con i rapporti e le condizioni reali.

¹⁴⁴ *Ibi*, p. 48.

¹⁴⁵ *Ibidem*.

¹⁴⁶ *Ibidem*.

Dunque, non si dà discorso intelligibile senza l'intervento di un codice. [...]. Non esiste un grado zero del linguaggio [...] l'apparente fedeltà della rappresentazione alla cosa o al concetto rappresentato – sono l'effetto di una determinata articolazione del linguaggio con il "reale", l'esito di una pratica discorsiva¹⁴⁷.

Al contrario, da un punto di vista fenomenologico, esiste il grado zero del linguaggio, cioè il rapporto intenzionale con il mondo della vita stesso. Pertanto, dal nostro punto di vista il linguaggio nasce dal rapporto con il mondo della vita, non l'inverso, e questo assunto ha una validità sia per i produttori sia per i riceventi. In questo senso, Hall finisce ancora una volta per ricondurre le leggi dell'esperienza a quelle del codice. A causa di ciò, i processi di comprensione della percezione umana finiscono per essere pensati a partire dal funzionamento del codice. La fenomenologia di Husserl ha invece dimostrato che la percezione umana si organizza in base a regole proprie e che vi è un livello di comprensione del reale che segue queste regole e non esclusivamente quelle della codificazione linguistica. In questo senso, la comunicazione può passare attraverso un oggetto e anche organizzarsi attraverso i codici di espressione previsti da quel determinato oggetto. Tuttavia, essa può essere appresa solo da un soggetto che può comprendere perché è già entrato in relazione con un contesto pratico: in altre parole ha imparato a usare il medium e a comprendere la differenza fra un codice e l'esperienza naturale.

In questo senso, Hall ha ragione quando afferma che il segno iconico audio-visivo è contraddistinto da una maggiore corrispondenza fra segno e referente, mentre «se pensiamo alla rappresentazione visiva di una mucca che si trova in un manuale di zootecnia (e, più ancora, al segno linguistico "mucca), possiamo capire che entrambi, in grado diverso, sono arbitrari rispetto al concetto di animale che rappresentano»¹⁴⁸. E ha anche ragione quando afferma che «certi codici possono essere talmente diffusi nel linguaggio di una comunità, o di una cultura, e appresi in età così precoce, da dare l'impressione di non essere stati costruiti (cioè di essere l'effetto di un'articolazione fra segno e referente) ma di

¹⁴⁷ *Ibidem.*

¹⁴⁸ *Ibidem.*

essere “naturali”»¹⁴⁹. Infatti, la diffusione di alcuni codici può arrivare a renderli universali e naturalizzati, cioè talmente assimilati all’interno delle prassi e delle abitudini culturali da «sembrare naturali»¹⁵⁰, pur essendo per loro natura “culturali” e “arbitrari”.

Ma questo vuol dire soltanto che gli individui si trovano gettati all’interno di una cultura che si è già formata e sedimentata e che tutto ciò costituisce l’eredità con la quale essi sono chiamati a rapportarsi. Tuttavia, vorremmo prendere le distanze da Hall quando afferma che «spesso il funzionamento dei codici, sul versante della decodificazione, darà luogo a percezioni naturalizzate. Tutto ciò induce a pensare che il segno visivo che sta per “mucca” sia davvero l’animale, la mucca (invece di rappresentarlo)»¹⁵¹. Questo modo di intendere le cose potrebbe portare a confondere il problema della percezione (che è legata all’esperienza) con il problema dell’arbitrarietà (che è legato alla codificazione). Il problema dell’arbitrarietà e della codificazione rispetto ai processi di comprensione derivanti dalla percezione risulta un falso problema. Infatti, la percezione umana non si struttura secondo le regole del linguaggio, poiché – nota Husserl – «l’adombrarsi, il presentarsi in dati sensoriali, è qualcosa di completamente diverso dall’interpretare segnico»¹⁵².

Piuttosto, sono le regole del linguaggio che si strutturano tentando di imitare quelle della percezione, soprattutto nel caso del linguaggio audiovisivo (gli esperti di arte e comunicazione comprendono profondamente qual è il significato di questo assunto). In questo senso, possiamo dire che i codici audiovisivi sono stati creati al fine di riprodurre l’esperienza naturale e che, allo stesso tempo, proprio quest’ultima segna un limite all’interno dell’esperienza dei media nella vita quotidiana.

Infatti, proprio l’esperienza naturale permette di comprendere la differenza che intercorre fra una mucca che appare in TV e una che il soggetto osserva in aperta campagna, appunto perché “siamo situati”. In questo senso, quando Hall con Eco afferma che «i segni iconici “appaiono come oggetti del mondo reale in

¹⁴⁹ *Ibidem.*

¹⁵⁰ *Ibidem.*

¹⁵¹ *Ibidem.*

¹⁵² E. Husserl, *Lezioni sulla sintesi passiva*, p. 91.

quanto riproducono le condizioni (ossia i codici) della percezione dell'osservatore»¹⁵³ e che le «condizioni della percezione sono il risultato di una serie di operazioni altamente codificate, anche se quasi inconse: le decodificazioni, in realtà sta assimilando il processo di decodifica di un codice a quello della percezione. Il processo di decodifica di un codice, infatti, è strettamente legato alla percezione del codice stesso. Vogliamo dire, se il nostro interesse consiste nel mostrare come avviene la ricezione, allora bisogna distinguere l'esperienza dei media dal fatto che il linguaggio ha il potere di simbolizzare il reale e che i soggetti sono già da sempre in grado di comprendere e apprendere codici linguistici.

Questo modo di intendere le cose, infatti, porta semplicemente alla conseguenza che al fine di comprendere i contenuti dei media bisogna comprendere quali sono i linguaggi a cui fanno riferimento i media. Dunque, l'esperienza delle persone con i media consiste nel fatto di aver imparato a entrare in connessione con uno strumento della comunicazione. Per questo motivo, dal punto di vista della ricezione, le persone hanno ben chiara qual è la differenza che intercorre fra una rappresentazione televisiva e la realtà esperita.

La teoria di Hall, in questo senso, continua a fare riferimento al concetto di sfera pubblica mediata. La formazione della cultura avviene invece all'interno di un mondo che è dunque un'apertura di senso che produce un sistema di differenze. Appartenere a un mondo fissa i limiti dell'esperienza, cioè delle azioni e delle intenzioni altrui. Pertanto, io posso comprendere la differenza fra ciò che viene mostrato in un programma televisivo perché già so che cosa è un televisore, a che cosa serve e anche esso trasmette contenuti. Da questo punto di vista, la formazione della cultura non procede dalla formazione dei discorsi (il che non vuol dire che la loro circolazione non abbia alcun effetto) ma dalla formazione di un'esperienza. Esperire vuol dire entrare in un mondo fatto di possibilità di azione. Possiamo comprenderci, perché l'appartenenza a un mondo ambiente in cui sono presenti i media fissa i limiti delle azioni e delle intenzioni altrui, cioè di ciò che posso fare e dunque comprendere.

¹⁵³ S. Hall, *Codificazione/Decodificazione*, p. 49.

Pertanto, attraverso una visione olistica del concetto di mondo la prospettiva fenomenologica lascia emergere che quest'ultimo è concepito nell'ordine di una totalità all'interno della quale si manifesta un sistema articolato di senso. Inoltre, l'apertura di senso è connotata da una doppia stratificazione simbolica che da un lato riconosce un aspetto materiale costituito dagli oggetti fisici e dagli strumenti già da sempre alla mano dei soggetti; dall'altro individua il livello di eccedenza di significato a esso correlato. L'aspetto materiale e quello ideale delle cose costituiscono un intero strutturale, cioè giungono a costituire nel loro insieme un'unica unità di senso.

In questo modo, da un lato l'apertura di senso (o la cultura) è data dal mondo materiale costituito dagli oggetti fisici da sempre aperto all'esperienza dei soggetti. Infatti, questi ultimi possono farne esperienza diretta agendo al suo interno insieme ad essi e agli altri. Dall'altro lato, l'apertura di senso è anche il luogo in cui possono manifestarsi i significati relativi a quegli stessi oggetti. Pertanto, fare riferimento a una nozione di mondo intesa come totalità vuol dire essere coscienti e già da sempre aperti ad accogliere questa doppia stratificazione significativa.

In questo modo, il soggetto può avere un'esperienza immediatamente pratica degli oggetti che sono nel mondo e, allo stesso tempo, agendo, comprendere che essi sono dotati di un proprio significato che è possibile apprendere perché si può entrare in relazione. In questo modo, una cultura è la condizione di manifestatività dell'apparire dei significati, perché, secondo Husserl «ogni oggetto è qualche cosa, “qualche cosa che deriva dal mondo”, dal mondo che è presente alla coscienza in quanto orizzonte»¹⁵⁴.

¹⁵⁴ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, p. 171.

Capitolo terzo

Esperienza, media e formazione

§ 1. *L'intenzionalità come correlazione coscienza-mondo*

Finora abbiamo visto che nel caso dell'interazionismo simbolico, del costruttivismo sociale e dei *cultural studies*, il problema della comunicazione viene affrontato a partire dall'idea di scambio interattivo. Ne consegue che l'origine del simbolico nella sua totalità, cioè sia la produzione sia la condivisione dei significati sociali (materiali o ideali) e il darsi di un ordine istituzionale deve essere ricercata nello scambio interattivo. In queste impostazioni teoriche, gli effetti sociali dei media devono essere indagati a partire dall'analisi dei contenuti che essi trasmettono. Infatti, il significato di una cosa è dato dall'apprendimento e dalla comprensione dei contenuti trasmessi attraverso il medium o un codice linguistico.

A partire da ciò, abbiamo detto che all'origine di queste teorie vi è una concezione di linguaggio inteso come testo, cioè come un sistema di segni che veicola un messaggio dotato di significato. Con Stuart Hall, abbiamo visto che queste strutture – cioè l'idea di relazione sociale intesa come scambio interattivo e la concezione di linguaggio come testo – costituiscono gli elementi fondamentali della sua idea di comunicazione di massa. In altre parole, Hall inserisce i due elementi chiave all'interno di un *sistema di comunicazione circolare*, estendendo il modello nucleare della micro interazione sociale allo schema della comunicazione di massa. Dal punto di vista della formazione del simbolico, l'interesse di Hall era mostrare qual è la dinamica del macro interscambio fra i contenuti della comunicazione prodotti dal sistema dei media e quelli radicati

all'interno della vita quotidiana. In questa visione, il rapporto fra formazione del simbolico ed esperienza si basa sull'interpretazione riflessiva degli eventi da parte dei soggetti coinvolti nello scambio. Infatti, in Hall, il concetto di esperienza diventa un sinonimo di sub-cultura. Essere formato, dunque, vuol dire appartenere a una cultura e interpretare la propria esperienza a partire da essa.

In questa direzione, abbiamo visto quali sono i risvolti che una concezione di linguaggio inteso come testo assume nel modello drammaturgico della micro relazione sociale con Goffman. In questo modello, comunicare vuol dire comprendere il senso della situazione che è culturalmente data e prepararsi ad assumere un certo comportamento su un determinato palcoscenico. Infatti, una *performance sociale* consiste nel fatto che gli attori salgono coerentemente e coscientemente su un *palcoscenico*, cioè prendono parte a una situazione sempre nuova ma che si muove fra confini già codificati storicamente in un contesto socio-culturale. Partecipare a una situazione, dunque, vuol dire essere in grado di decodificare il senso di una rappresentazione sociale in atto prima di entrarvi a far parte. Da questo punto di vista, formarsi vuol dire apprendere un codice simbolico valoriale che rende i comportamenti significativi e coerenti con le "situazioni" sociali all'interno delle quali siamo inseriti.

In questo senso, il linguaggio è inteso come qualcosa che, esteriorizzando il senso di un dato contenuto di realtà, permette di comprenderla, di darvi forma. Inoltre, la comunicazione fra i soggetti si costituisce come la condizione del legame intersoggettivo in sé, ovvero ciò che unisce mediante il ricorso allo scambio linguistico soggetti originariamente separati. Poste così le cose, essere nel mondo significa entrare in una rete di rimandi di tipo interpretativo che si formano originariamente all'interno della relazione sociale. In questo contesto, la genesi della cultura può essere circoscritta interamente all'interno della relazione intersoggettiva. Infatti, la relazione intersoggettiva è lo spazio che apre verso la possibilità stessa dello scambio linguistico, cioè si configura come ciò che permette la definizione e la condivisione dei significati simbolici a livello sociale. In altre parole, qualcosa assume un significato nel mondo perché i soggetti lo definiscono attraverso il ricorso al discorso razionale che avviene nella relazione sociale. In questo senso, l'apprendimento di un linguaggio inteso come codice,

cioè come un sistema organizzato di segni, sembra avere un primato dal punto di vista dei processi di comprensione delle cose e del mondo.

Attraverso il concetto di *mondo* così come è stato inteso nella prospettiva fenomenologica, abbiamo chiarito che la comprensione di un significato è possibile anche perché il soggetto intrattiene un rapporto con un contesto d'azione esperienziale che è eminentemente pratico. Come osserva Husserl a questo proposito, «la conoscenza naturale sorge con l'esperienza e permane nell'esperienza. Nell'atteggiamento teoretico che diciamo naturale, l'orizzonte complessivo delle possibili indagini viene designata con una parola: il mondo»¹⁵⁵. In questa prospettiva, il *mondo e i contesti d'azione sono un orizzonte esperienziale* con i quali i soggetti si confrontano continuamente all'interno della propria esperienza quotidiana e di cui hanno consapevolezza. In questa direzione, possiamo comprendere che in una prospettiva fenomenologica non è possibile supporre che il significato di una cosa o anche il contenuto del discorso possano derivare interamente da una costruzione sociale. Infatti, la *comprensione di un contenuto linguistico può avvenire solo a partire da un'esperienza pratica del mondo*. In questo senso, la genesi della cultura non dipende interamente dall'idea o dall'opinione che i soggetti hanno delle cose del mondo perché quest'ultime sono dotate di una propria alterità, di un proprio eidos o forma che le caratterizza come cose in se stesse. Come sostiene Husserl,

un oggetto individuale non è qualcosa di semplicemente individuale, un “questo qui”, un qualcosa di irripetibile, ma, in quanto è “in se stesso” costituito in una determinata maniera, possiede il suo specifico carattere, la sua compagine di predicati essenziali che necessariamente gli competono (competono cioè “all'ente come è in se stesso”), oltre i quali può ricevere poi altre determinazioni secondarie e relative¹⁵⁶.

¹⁵⁵ E. Husserl, *Ideen zur einer reiner Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Allegemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Husserliana, voll. III/ I e III/2, a cura di Karl Schumann, Martinus Nijhoff, Den Haag 1976, [tr. it. di V. Costa, E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro primo. Introduzione generale alla fenomenologia pura*, Einaudi, Torino 2002, p. 13].

¹⁵⁶ E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura. Libro primo*, p. 16.

Pertanto, attraverso il concetto di intenzionalità Husserl porta alla luce che essere dentro un mondo vuol dire muoversi al suo interno assumendo un atteggiamento cosciente ma non riflessivo, in base al quale un primo livello di consapevolezza delle cose nasce da un rapporto pratico originariamente esente dal giudizio critico. L'origine della comprensione ha luogo nell'essere situati, insieme ad altri *alter-ego*, in un orizzonte in cui posso agire, cioè muovermi liberamente e spontaneamente. Pertanto, essere nel mondo e formarsi vuol dire comprendere la catena dei rimandi d'azione entro cui le cose sono inserite. Così, posso comprendere che cosa è un libro o una penna perché ho già imparato a riconoscere rispettivamente che cosa vogliono dire leggere e scrivere, e che un bicchiere è uno strumento che facilita l'azione del bere. In altre parole, sono consapevole del fatto che le azioni compiute con i miei oggetti sono dotate di senso perché mi permettono di fare qualcosa attraverso essi. Tutto ciò costituisce un'altra condizione di possibilità che rende possibile il darsi della nostra esperienza. Come afferma il fondatore della fenomenologia, «il mondo è l'insieme degli oggetti dell'esperienza possibile e della conoscenza empirica possibile di oggetti che poi, sulla base di esperienze attuali, diventano conoscibili dal pensiero teoretico esatto»¹⁵⁷. L'esplicitazione esperienziale del rapporto intenzionale coscienza-mondo incontra il suo primo punto di tangenza con il mondo nel rapporto percettivo che i soggetti intrattengono originariamente con gli oggetti che lo circondano. Secondo Husserl,

l'intuizione offerente relativa alla prima sfera conoscitiva, a quella "naturale" [...] è l'esperienza naturale, e l'esperienza originariamente offerente è la *percezione* nel senso usuale della parola. Possedere qualcosa di reale, dato nell'originale, "scorgerlo", e "percepirlo" in una intuizione semplice sono la medesima cosa¹⁵⁸.

Sin dalla percezione delle cose si dà un primo livello di comprensione e questo costituisce il punto di vista naturale del «mondo come ci sta dinanzi»¹⁵⁹. In questo modo, l'idea che comprendere vuol dire intuire originariamente il senso

¹⁵⁷ *Ibi*, p. 14.

¹⁵⁸ *Ibi*, p. 13.

¹⁵⁹ *Ibi*, p. 5.

della nostra esperienza con le cose, sposta il peso da una concezione che riconduce la formazione del significato a una struttura riflessiva che permette la presa di distanze dalle cose ad una visione per la quale la genesi dei significati deve essere ravvisata nell'essere già inseriti nel mondo. Husserl inquadra questo modo di intendere le cose attraverso il concetto di *esperienza naturale*. In questo senso, possiamo leggere che

io ho coscienza di un mondo, che si estende infinitamente nello spazio e che è ed è stato soggetto a un infinito divenire nel tempo. Avere coscienza significa anzitutto che io trovo il mondo immediatamente e intuitivamente dinanzi a me, che ne ho esperienza¹⁶⁰.

§ 2. *Comprensione e mondo della vita*

L'*esperienza naturale* è la maniera in cui siamo originariamente immersi nel mondo. Essa affonda le proprie radici in una base ante-predicativa che deve essere considerata necessariamente originaria, concreta e significativa. Infatti, Husserl chiarisce che avere coscienza del mondo non vuol dire ricorrere a categorie concettuali astratte che ci permettono di comprendere le cose, ma viverle coscientemente attraverso la loro esperienza diretta. Pertanto, avere esperienza del mondo vuol dire, prima di tutto, averlo dinanzi percettivamente e riconoscere il primato dell'esperienza ante-predicativa del soggetto, poiché il mondo è «costantemente alla mano, e io stesso ne sono un membro»¹⁶¹. In questa direzione, Husserl afferma che il mondo

mi è dinanzi non soltanto come un mondo di cose, ma, con la medesima immediatezza, anche come mondo di valori, mondo di beni, mondo pratico. Davanti a me trovo le cose fisiche fornite non solo di proprietà materiali ma anche di caratteri di valore: cose che sono belle e brutte, piacevoli e spiacevoli, gradite e sgradite, ecc. Le cose si presentano immediatamente come oggetti d'uso, la "tavola" con i suoi "libri", il "bicchiere", il "vaso", il pianoforte", ecc. Anche questi caratteri di valore e pratici appartengono

¹⁶⁰ *Ibi*, p. 61.

¹⁶¹ *Ibi*, p. 63.

*costitutivamente agli “oggetti alla mano” come tali, che io presti non presti attenzione a essi e agli altri oggetti*¹⁶².

Pertanto, la formazione del linguaggio non può prescindere dal riconoscimento dell'alterità del mondo, dunque dal fatto che l'essenza di quest'ultimo è comprensibile solo se consideriamo di essere inseriti in una serie di rimandi d'azione pratici che affonda le proprie radici in una relazione io-mondo-tu.

Allo stesso tempo, il padre della fenomenologia mette anche in evidenza che l'alterità del mondo e delle cose non può manifestarsi se non a un soggetto che lo esperisce in maniera desta. Esperire vuol dire già pensare, cioè essere coscienti di qualcosa che mi è davanti e che esperisco in senso reale. In questo senso egli scrive che

grazie alle diverse modalità della percezione sensibile, al vedere, al toccare, all'udire, ecc., le cose corporee sono in una certa ripartizione spaziale *qui per me*, mi sono *alla mano [vorhanden]*, in senso letterale e figurato, sia che io presti loro un'attenzione particolare, sia che io mi occupi o no di esse prendendole in considerazione, pensando, avvertendole affettivamente, rendendole oggetto della volontà¹⁶³.

Le cose del mondo hanno una ripartizione spaziale fisica altra da quella del corpo vivo del soggetto. La sensibilità soggettiva intuisce la spazialità delle cose attraverso la percezione. Percepire non vuol dire essere soggetti a una serie disordinata di stimoli sensoriali ma essere coscienti del significato di quanto viene percepito. Infatti, l'intenzionalità è il carattere distintivo della coscienza,

ed è questo carattere che dobbiamo adesso cercare di articolare un poco meglio, cominciando con il rilevare che parliamo di fenomeno di coscienza in due sensi fondamentalmente diversi. Se analizziamo la nostra esperienza degli oggetti notiamo infatti che da una parte vi è un contenuto di sensazione (per esempio una sensazione cromatica, ciò che di qualcosa viene effettivamente esperito dal punto di vista sensoriale, cioè il lato effettivamente visto da una certa angolazione), dall'altro, attraverso questa sensazione, si manifesta qualcosa, per cui essa è manifestazione di qualcosa, e dunque è

¹⁶² *Ibidem.*

¹⁶³ *Ibi*, p. 61.

dotata di carattere intenzionale¹⁶⁴.

In questo senso, la percezione delle cose è la maniera attraverso cui la spazialità delle cose è già in contatto e prende forma attraverso il vissuto di coscienza che, come afferma lo stesso Husserl, è per sua essenza un flusso temporale. Questa esperienza rappresenta già il primo livello di conoscenza e costituisce «un sapere che però non ha nulla del pensare concettuale e che soltanto grazie al dirigersi dell'attenzione su quegli *obiecta* si converte, e anche allora solo parzialmente, in un intuire chiaro»¹⁶⁵.

In questo modo, dal punto di vista dell'analisi della genesi del senso, Husserl sta spostando il peso da una teoria che vede la comprensione come il frutto dell'idea sul significato delle cose a una basata sull'esperienza intuitiva e ante-predicativa del mondo. A questo proposito, possiamo leggere che «così, nella coscienza desta, mi trovo sempre, e senza poter mai modificare tale situazione, in rapporto con un solo e medesimo mondo, per quanto mutevole nel suo contenuto»¹⁶⁶. Husserl vuole mostrare che l'esperienza naturale è già significativa, cioè si struttura assecondando le regole dei processi intuitivi che connotano l'esperienza pratica delle cose. Infatti, a suo parere, una *cogitatio* è un *vissuto di coscienza che affonda le sue radici nell'esperienza pratica delle cose*. Come mostra Husserl, essendo nel mondo, «attuazione delle *cogitationes*, degli “atti di coscienza” in senso stretto e lato, e questi atti, in quanto appartengono a questo soggetto umano, sono accadimenti che si situano in questa medesima realtà naturale»¹⁶⁷. In questo modo, *l'idea che comprendere vuol dire essere volti verso l'esperienza di qualcosa* può spostare il fulcro della riflessione scientifica sui rapporti che intercorrono fra la formazione della mente e l'attività pratica in cui un soggetto è intrattenuto normalmente nella propria esperienza vissuta, inducendo a interrogarsi sul ruolo svolto dall'essere impegnati in una qualsiasi sorta di attività concreta rispetto allo sviluppo della coscienza o della psiche della persona umana. A partire da ciò, si abbandona la visione che inquadra l'origine

¹⁶⁴ V. Costa, *Fenomenologia e primato della coscienza fenomenica*, Il Mulino – Rivisteweb, Rivista di filosofia, Fascicolo 3, Dicembre 2013, pp. 443-459, p. 448.

¹⁶⁵ *Ibi*, p. 62.

¹⁶⁶ *Ibi*, p. 63.

¹⁶⁷ *Ibi*, p. 75.

della formazione del significato all'interno dei processi dell'interpretazione sociale per abbracciare un'impostazione che riconduce la genesi della comprensione nell'intenzionalità che trova il suo primo contatto con il mondo proprio attraverso la percezione sensoriale cosciente dell'alterità del mondo. A questo proposito, infatti, possiamo leggere che

noi consideriamo i vissuti di coscienza *in tutta la pienezza della concretezza* con cui si presentano nel loro concreto contesto – *il flusso dei vissuti* – e alla quale si aggiungono in virtù della loro propria essenza. È quindi evidente che ogni vissuto del flusso che lo sguardo riflessivo riesce a cogliere ha *una essenza propria, da afferrare intuitivamente*, un contenuto che può essere *separatamente* considerato nella sua *peculiarità*¹⁶⁸.

In altre parole, qualunque cosa è per sua essenza non ciò che un soggetto pensa che essa sia in astratto ma ciò che essa serve a fare nell'ambito delle esperienze attuali vissute dal soggetto stesso. Un significato soggettivo, cioè il senso che una determinata cosa assume per una persona, intrattiene un rapporto di alterità rispetto al proprio senso originario ma si costituisce nel vissuto soggettivo. In questa direzione, Husserl si serve di un esempio per rendere l'idea di quanto vuole sostenere e afferma che «davanti a me sta nella penombra, questo bianco foglio di carta. Io lo vedo, lo tocco. Questa percezione visiva e tattile della carta, come pieno e concreto vissuto di questo foglio, che mi è dato proprio con queste qualità, [...] è una *cogitatio*, un vissuto di coscienza»¹⁶⁹. Il guardare e l'afferrare il foglio costituiscono non solo azioni, ma atti o vissuti di coscienza, qualcosa che il soggetto sta sperando coscientemente. Allo stesso tempo, «il foglio stesso con le sue determinazioni oggettive, la sua estensione nello spazio, la sua posizione oggettiva rispetto a quella cosa spaziale che io dico il mio corpo vivo, non è una *cogitatio* ma un *cogitatum*, non è un vissuto percettivo, ma ciò che viene percepito»¹⁷⁰. Infatti, il foglio è l'oggetto che si trova nel mondo e che dunque si presta attraverso il rapporto intenzionale ad essere oggetto di una *cogitatio soggettiva*. Proprio in quanto oggetto di *cogitatio*, il foglio rappresenta un

¹⁶⁸ *Ibi*, p. 80.

¹⁶⁹ *Ibi*, p. 81.

¹⁷⁰ *Ibidem*.

cogitatum, cioè ciò che si presta ad essere percepito attraverso il vissuto intenzionale del soggetto. In questo continuo scambio fra mondo e coscienza che è l'esperienza, entrambi gli elementi del rapporto intenzionale mantengono una propria alterità, una differenza strutturale che le qualifica. Infatti, Husserl prosegue affermando che «un percepito può benissimo a sua volta essere un vissuto di coscienza; ma è evidente che una cosa materiale come questo foglio dato nel vissuto percettivo non è per principio un vissuto, bensì un essere di una specie totalmente diversa»¹⁷¹.

In questa direzione, la cultura stessa nasce quando l'universo soggettivo è connesso (o intrattiene una relazione intenzionale) con l'universo mondano. Come osserva Husserl a questo proposito, «la fenomenologia si occupa della “coscienza” con i suoi tipi di vissuto, con i suoi atti e correlati d'atti»¹⁷². Infatti, abbiamo visto che l'apertura del soggetto a un contesto di azione definita come *correlazione intenzionale* apre verso un movimento che mette in connessione diretta l'alterità del mondo e la coscienza soggettiva. Ciò che una cosa serve a fare è rivelato al soggetto attraverso il rapporto che egli intrattiene percettivamente con le strutture obiettive della cosa in sé. Pertanto, in una prospettiva fenomenologica, il darsi della comprensione è possibile già a partire dalla dimensione del vissuto intenzionale, cioè dall'esperienza del soggetto che si muove nel mondo coscientemente.

Per questo motivo, a partire dalle osservazioni di Husserl, vorremmo mostrare in che modo il nesso che intercorre fra l'esperienza naturale e i processi di formazione del senso costituisce un nucleo di riflessione che può essere posto anche alla base degli studi sui media. Infatti, il concetto di esperienza naturale permette a) di esplicitare in che modo l'uomo conosce il proprio mondo esperienzialmente, cioè attraverso il suo agire, b) di mostrare che questo modo dell'azione è dotato di senso. In secondo luogo, riportare l'attenzione sull'esperienza naturale intesa come condizione di possibilità del conoscere intenzionalmente permette di ripensare la dinamica intersoggettiva di costruzione del significato inserendola all'interno dell'esperienza di un mondo condiviso.

¹⁷¹ *Ibidem*.

¹⁷² *Ibi*, p. 5.

Infatti, comprendiamo l'intenzione dell'altro perché siamo inseriti in uno stesso mondo, che è dato e che è altro. In questo senso, mostrando che l'esperienza naturale deve essere intesa come la condizione di possibilità della stessa comprensione intersoggettiva vorremmo riflettere sui problemi della comunicazione che nascono quando essa passa attraverso la tecnologia – che è appunto un oggetto condiviso all'interno dell'esperienza della vita quotidiana – a partire da come si è sviluppato il pensiero sul problema interazione uomo-media all'interno della letteratura sulla comunicazione.

§ 3. *L'esperienza naturale e i media in McLuhan*

La riflessione fenomenologica riconosce che una prima stratificazione conoscitiva deve essere ricercata nel rapporto pratico che intratteniamo con il nostro mondo. Infatti, la prima maniera attraverso cui si manifestano gli oggetti è la percezione e questo ci permette di ricondurre l'origine del linguaggio a un'apertura verso il mondo permessa dall'esperienza pratica. Nell'ambito degli studi sulla comunicazione di massa, l'idea che i processi di formazione del significato avvengono a partire dall'articolazione della percezione umana con le cose che sono nel mondo era già molto radicata in alcuni ambienti accademici non identificabili in una corrente unitaria di pensiero. Tuttavia, possiamo riconoscere che l'autore che più di tutti si è occupato dei rapporti che intercorrono fra percezione umana, media e formazione della conoscenza è stato Marshall McLuhan, secondo il quale l'origine del radicamento dei media all'interno della nostra società deve essere ricercato nel rapporto che il soggetto intrattiene con la percezione sensoriale delle cose. Secondo McLuhan, i *media* devono essere considerati come se fossero le *estensioni del nostro sistema sensoriale*, ovvero oggetti che potenziano la nostra capacità di agire nel mondo. In questo senso, un *medium* è un oggetto caratterizzato dalle proprie strutture intrinseche il cui utilizzo predispose il soggetto verso una particolare esperienza sensibile. In questo senso, McLuhan mostra che l'agire pratico non è privo di significato, perché l'esperienza sensibile dei media non è priva di senso. Pertanto, ogni

qualvolta i soggetti sono coinvolti nell'atto di utilizzare un *medium*, essi si predispongono ad attribuire un significato particolare all'esperienza sensibile in cui sono immersi. Infatti, come sostiene lo stesso McLuhan,

la coscienza non è un concetto. La coscienza è dare significato alle percezioni. La percezione inevitabilmente sostituisce il concetto nelle aree sottoposte a un rapido mutamento creato dal nostro accesso elettrico alla conoscenza¹⁷³.

In questa direzione, McLuhan affronta il problema della formazione della cultura riferendola alle relazioni che l'uomo intrattiene con i mass-media e individua la sua origine nella capacità dei soggetti di attribuire un significato a ciò che essi percepiscono attraverso i sensi quando sono impegnati in un'azione pratica. Il teorico dei media indica che l'efficacia della comunicazione di massa dipende dalla relazione che viene a stabilirsi fra il *medium* e i nostri sensi. Pertanto, in questa prospettiva, la conoscenza ha una matrice esperienziale che affonda le proprie radici nella percezione sensoriale e si dà al soggetto attraverso l'agire con i propri oggetti o *media*. E tuttavia, come mostra Carmine de Martino a questo proposito, l'opera di McLuhan non può essere intesa come una mera trattazione sulla comunicazione di massa. Il senso espresso dal contributo del teorico della comunicazione eccede la dimensione culturale alla quale si riferisce. Infatti, le intuizioni del teorico della comunicazione riguardano principalmente la genealogia del sapere e in questo senso, sebbene McLuhan non possa essere considerato propriamente un filosofo, allo stesso tempo le sue suggestioni si offrono certamente come uno spunto di riflessione sull'origine della comprensione, ovvero del *logos occidentale*.

Infatti, l'opera di McLuhan sembra più che altro interpellare l'interrogativo sulla nascita della logica occidentale. Come nota Di Martino, «la *Galassia Gutemberg* e gli altri testi di McLuhan rappresentano un tentativo di mostrare come siamo giunti a quello che chiamiamo il “razionale” e il “logico”,

¹⁷³ M. McLuhan, *Education and the new media*, in *Essential McLuhan*, a cura di E. McLuhan e F. Zingrone, Routledge, London 1995 [tr. it. *Media e nuova educazione. Il metodo della domanda nel villaggio globale*, Armando Editore, Roma 1998, p. 51].

nella consapevolezza del loro carattere “divenuto”»¹⁷⁴. In questa direzione, McLuhan si interessa del problema del logos a partire da una particolare prospettiva, e dunque portando alla luce quali sono le relazioni che intercorrono fra il darsi della comprensione e l’influenza della tecnica.

Questo modo di intendere le cose getta una nuova luce sul problema dell’origine della comprensione dei significati. Infatti, se solo intrattenendo un rapporto pratico con le cose è possibile comprenderne il significato, allora emerge che fra l’articolazione del rapporto percettivo con le cose e la modulazione del pensiero vi è un nesso indissolubile. Intendere così le cose, induce a riconoscere il primato dell’esperienza sensoriale nei processi di comprensione delle cose e ad abbandonare del tutto l’idea che il senso di qualcosa emerga dalla decodifica di un codice che esteriorizza uno stato di cose e che viene trasmesso attraverso il messaggio di una persona o di un mezzo di comunicazione. In merito alla questione vi erano altri nessi da sciogliere, e questi riguardano le relazioni che l’uomo intrattiene con l’esperienza sensoriale, l’articolazione del pensiero e il darsi della comprensione. Per questo motivo, l’interesse scientifico degli studi di McLuhan si dirige verso l’analisi delle relazioni che intercorrono fra l’utilizzo dei media elettronici, le strutture della percezione e l’articolazione della comprensione umana. Comprendere, vuol dire capire che cosa possiamo fare con un determinato oggetto. Pertanto, sono le azioni che compiamo con i nostri strumenti a influenzare e formare il modo di darsi del pensiero. In particolare, a questo proposito possiamo leggere che la tecnologia è una spiegazione. È un atto di selezione e di singolarizzazione nell’ambiente totale e in movimento; è l’esteriorizzazione e l’espressione di una facoltà. Tutte le tecnologie e quindi tutti i media, possono essere considerati anche come estensioni specializzate delle funzioni psichiche e mentali dell’uomo. Tutti i media hanno effetto sui sensi perché tutti fanno appello all’uno o all’altro senso per poter operare, secondo modi altamente differenziati che impongono ciascuno il proprio ordine¹⁷⁵.

In questo senso, possiamo dire che la comprensione di qualcosa, e dunque la generazione del senso, non può prescindere dalle relazioni che i soggetti

¹⁷⁴ C. Di Martino, *Il medium e le pratiche*, Jaka Book, Milano 1998, p. 15.

¹⁷⁵ C. H. Conrad, *Marshalling the clues*, in M. McLuhan, *Dall’occhio all’orecchio*, Armando Editore, Roma 1982, p. 16.

intrattengono con le strutture degli oggetti o *media* che sono nel mondo. Come ha intuito McLuhan a questo proposito, ogni volta che un soggetto all'interno della propria esperienza si imbatte in un oggetto del mondo, l'unità della propria struttura sensoriale subisce una alterazione a favore dell'uno o dell'altro senso. La tipologia della gerarchizzazione che ne deriva dipende dal tipo di *medium* utilizzato e, dunque, dal rapporto stesso con le strutture che costituiscono le cose materiali presenti nel mondo. L'emergere di alcune relazioni piuttosto di altre diventa determinante in quanto permette l'affiorare di nuovi modi di interagire con la realtà circostante ai quali corrispondono anche nuove forme di comprensione del reale. Tutto ciò diventa fondamentale anche dal punto di vista della formazione del rapporto intersoggettivo e dello scambio simbolico, poiché le azioni che tutti noi compiamo con i nostri strumenti intervengono a costituire la maniera in cui comprendiamo il mondo in cui abitiamo. Come osserva McLuhan

l'uomo, l'animale che costruisce utensili, è impegnato, colla parola, colla scrittura, o colla radio, ad estendere l'uno o l'altro dei suoi organi sensori in un modo che lo porta ad interferire con i suoi altri sensi e facoltà¹⁷⁶.

§ 4. *I media e la trasformazione dei sensi*

In questa direzione, potremmo affermare che mentre le impostazioni teoriche di tipo costruttivista e interazionista pongono l'accento sul fatto che la comunicazione dei significati linguistici fra i soggetti si pone come condizione di possibilità per la formazione della stratificazione simbolica condivisa, nel caso della teoria del *medium* lo stesso problema è sviluppato a partire dal fatto che un contenuto di comunicazione fa riferimento a una stratificazione materiale. Nella visione di McLuhan, la comprensione dei contenuti deriva dall'approccio che l'uomo intrattiene con le strutture del supporto materiale o *medium*, per cui il vero messaggio non è rappresentato dal contenuto mediatico, in quanto la verità dell'avvento di un *medium* è annunciata dalla tipologia di stimolazione sensoria

¹⁷⁶ M. McLuhan, *The Gutenberg Galaxy. The making of Typographic Man*, University of Toronto Press, Toronto 1962 [tr. it. S. Rizzo, *La Galassia Gutenberg. Nascita dell'uomo tipografico*, Armando Editore, Roma 2011, p. 41].

che esso richiama. In questa direzione, il *medium* attraverso cui viene trasmesso uno stesso contenuto non è neutro, ma incide sulla formazione stessa del significato, perché l'utilizzo determina un coinvolgimento sensoriale completamente differente.

Nel pensiero di McLuhan la stessa pratica con i nostri oggetti spinge il nostro sistema sensoriale ad articolarsi in un modo o in un altro. L'azione con i nostri artefatti non solo produce la comprensione delle cose ma permette anche una specializzazione del pensiero. Pertanto, azioni con *media differenti inducono ad articolare il nostro pensiero in maniera differente.* In questo senso, McLuhan afferma che i media predispongono verso una particolare estetica sensoriale che si manifesta attraverso il comportamento stimolato dalla fruizione del medium stesso. Ascoltare è un esercizio di comprensione acustica che implica il primato dell'estetica dell'orecchio come mezzo di accesso alla conoscenza. I modi dell'ascolto della parola orale sono differenti da quelli predisposti dall'atto di leggere attraverso cui intratteniamo un rapporto primariamente visivo con il libro. Guardare la televisione, invece, comporta una stimolazione ancora differente, cioè di tipo visivo e audio-tattile, dove per "tattile" dobbiamo intendere il rimando figurato alla "forma materiale" dell'oggetto. Tutti questi modi, secondo McLuhan, aprono verso un'esperienza della comprensione differente perché sortiscono un effetto psico-sensoriale differente. Infatti,

l'influenza di ciascun senso sullo psichismo è diversa da quella degli altri nella sua modalità e nel suo impatto sensoriale; è la ragione per cui ogni modifica d'equilibrio sensoriale porta con sé una modifica proporzionale dell'equilibrio psichico. La vista, per esempio, favorisce, più degli altri sensi, l'esperienza intellettuale e l'analisi, mentre l'orecchio e il tatto sono piuttosto legati alla percezione emotiva e all'intuizione¹⁷⁷.

A questo proposito, possiamo notare che la visione sviluppata dal teorico della comunicazione sul rapporto fra sensi e intelletto trova una propria sintesi in una citazione del poeta William Blake a cui lo stesso McLuhan fa riferimento nella *Galassia Gutemberg*. Secondo McLuhan, Blake può essere annoverato fra gli

¹⁷⁷ M. McLuhan, *Dall'occhio all'orecchio*, p. 17

intellettuali che più furono ispirati dal tema del cambiamento della società in rapporto al mutamento del rapporto sensorio. A suo parere, «Blake pervenne molto tempo prima al tema stesso della *Galassia Gutenberg*»¹⁷⁸. Infatti, come recitano i versi del poeta inglese,

Se gli organi della percezione variano, gli Oggetti della
Percezione sembrano variare
Se gli organi della Percezione si chiudono, anche
I loro Oggetti sembrano chiudersi¹⁷⁹

I versi di Blake riportati nella *Galassia Gutenberg* da parte di McLuhan devono essere considerati come un esempio che regge il tema dell'intera opera del teorico della comunicazione. Infatti, lo stesso McLuhan afferma che «quando cambiano i rapporti tra i sensi, anche gli uomini cambiano. I rapporti fra i sensi cambiano quando qualsiasi senso o funzione corporea o mentale, viene esteriorizzato in forma tecnologica»¹⁸⁰. In McLuhan, le sensazioni imprimono nella mente impressioni a cui dare un significato. In questo senso, la conoscenza è il risultato delle impressioni incise dall'esperienza delle cose sui nostri sensi, i quali, a loro volta, influiscono sulla trasformazione delle nostre strutture cognitive. Pertanto, la conoscenza nasce dall'influenza che il mondo esercita sulla nostra cognizione psicologica attraverso il canale sensorio.

Infatti, non tutti gli oggetti sono “media” nel senso pieno del termine. Secondo McLuhan, il fatto che la nascita di un *medium* sia fondato dal rapporto intrattenuto dal nostro sistema sensorio con i nostri oggetti non è sufficiente per farci parlare di *medium*. McLuhan chiarisce fin dal principio che è la comprensione linguistica del medium a farlo apparire come tale. Infatti, mentre la tecnica e le cose che sono nel mondo rappresentano un sistema chiuso in sé stesso, cioè costituito da strutture perfette e finite, la percezione è ciò che ci permette di entrare in contatto con la perfezione di tali strutture. Pertanto, a suo parere,

¹⁷⁸ M. Mc Luhan, *La Galassia Gutenberg. Nascita dell'uomo tipografico*, Armando Editore, Roma 2011, p. 393].

¹⁷⁹ *Ibidem*.

¹⁸⁰ *Ibidem*.

il prezzo che paghiamo per disporre di particolari strumenti tecnologici, la ruota, l'alfabeto o la radio, è il fatto che queste massicce *estensioni* dei nostri sensi costituiscono sistemi *chiusi*. I sensi di una persona non sono sistemi chiusi ma vengono senza fine tradotti l'uno nell'altro in quella esperienza che noi chiamiamo consapevolezza¹⁸¹.

In questo senso, mentre la tecnica è chiusa e perfetta, l'esperienza sensoriale è aperta, cioè si adatta al cambiamento, perché converge e può essere trasformata nell'unità della simbolizzazione linguistica. A questo proposito, possiamo leggere che «il linguaggio è per l'intelligenza ciò che la ruota è per il piede o per il corpo. La rende capace di muoversi da una cosa all'altra con maggiore agio e velocità e sempre minore coinvolgimento»¹⁸². Pertanto, «il giudizio» che l'uomo emette sulle percezioni sensoriali determinate dall'incontro con le cose diventa fondamentale ai fini dell'identificazione dei *media* stessi. A questo proposito, McLuhan afferma che «il linguaggio è allo stesso tempo il più comune di tutti i media e la più grande opera d'arte che sia mai stata concepita dall'uomo»¹⁸³. A suo parere, una volta che la nostra esperienza con le cose diventa «oggetto del linguaggio», allora anche l'esperienza delle cose si chiude nell'unità di una simbolizzazione linguistica. In questo modo, le cose non sono più semplicemente «cose», ma diventano «media», appunto oggetti di cui conosciamo le strutture e di cui comprendiamo il funzionamento. Secondo McLuhan, il linguaggio permette infatti di comprendere l'esperienza sensoriale e la realtà è il frutto di questa esteriorizzazione perché esso ha la capacità di aprire l'esperienza alla metafora della simbolizzazione. Infatti, possiamo leggere che «la parola pronunciata fu la prima tecnologia grazie alla quale l'uomo fu in grado di lasciare il suo ambiente per poterlo afferrare in un modo nuovo»¹⁸⁴.

A questo proposito, vorremmo portare alla luce una specificazione di ordine fenomenologico che ci permette di svincolare il contributo di McLuhan dalle ricadute sensiste di cui è connotata la sua visione. *Nell'interpretazione di*

¹⁸¹ M. McLuhan, *Le radici del cambiamento. Platone, Shakespeare e la TV*, a cura di G. Galimeri, Armando Editore, Roma 1998, p. 47.

¹⁸² M. McLuhan, *Essential McLuhan*, cit. [tr. it. di C. Gasperini e M. Gemelli, *Percezioni. Per un dizionario mediologico*, a cura di G. Galimeri, Armando Editore, Roma 1998, p. 31].

¹⁸³ M. McLuhan, *Percezioni*, p. 31.

¹⁸⁴ *Ibi*, p. 19.

McLuhan il linguaggio è esso stesso un medium, potremmo dire una metafora che trasforma la mera esperienza in qualcosa che la oltrepassa, alterandola. Infatti, possiamo leggere che «il linguaggio è una metafora nel senso che esso non soltanto accumula, ma traduce anche l'esperienza da una forma in un'altra»¹⁸⁵. A questo proposito, dunque, mentre in una visione costruttivista e interazionista il linguaggio è il frutto del movimento attraverso cui uno stato mentale sopraggiunge alle cose facendole apparire dotate di senso, al contrario in McLuhan il senso è il risultato di un movimento opposto. A suo parere, infatti, il linguaggio è «il principio di scambio e di traduzione, o metafora, è la nostra capacità razionale di tradurre tutti i nostri sensi l'uno nell'altro»¹⁸⁶. In questo senso, il linguaggio si configura già attraverso un ordine di comprensione di secondo grado e rappresenta la nostra capacità di interpretazione dell'esperienza, il momento in cui la comprensione di quest'ultima converge in un senso linguistico significativo.

Il modello che sta alla base della teoria di McLuhan differisce molto dalla proposta fenomenologica, perché la visione del teorico della comunicazione resta ancorata a un modello di spiegazione che considera il mondo e il soggetto come due entità separate da ricongiungere attraverso il linguaggio. Il linguaggio è il medium che riconnette mondo e soggetto. Dal confronto con una visione fenomenologica, vorremmo fare emergere che la pratica con i media non modifica le nostre strutture psico-sensoriali. *La pratica con i media è qualcosa che trasforma primariamente la nostra esperienza, cioè le nostre possibilità di azione.* Infatti, una visione fenomenologica lascia emergere che attraverso la percezione si dà una comprensione pratica delle cose. Gli oggetti possono diventare media solo di fronte all'uomo che, agendo con essi, ne comprende il funzionamento e scopre quali sono le possibilità d'azione di cui sono portatori. Il significato di qualcosa, dunque, emerge da quello che facciamo o dal rapporto che intratteniamo con le nostre cose.

A partire da ciò, vedremo lungo il corso del lavoro di tesi quali sono le differenze di cui questa lieve specificazione è portatrice, soprattutto dal punto di

¹⁸⁵ M. McLuhan, *La Galassia Gutenberg*, p. 42.

¹⁸⁶ *Ibi*, p. 43.

vista di un completo ripensamento dei processi di formazione dell'esperienza socio-culturale, posta come fondazione di una vera e propria *teoria della pratica*. Infatti, vedremo che sia la visione di McLuhan sia quella delle tradizioni di pensiero che si sono interessate delle implicazioni socio-culturali che emergono dal rapporto fra uomo, tecnica e significazione si lasciano guidare da un'impostazione dei problemi che assume una deriva in chiave psicologista. La fenomenologia supera questo modo di intendere le cose perché permette di far emergere che l'esperienza percettiva è immediatamente esperienza linguistica. Infatti, se da un lato McLuhan ammette che «il significato non è il “contenuto” ma una relazione attiva»¹⁸⁷ con le cose, dall'altro lato dal pensiero del teorico della comunicazione emerge che il senso è il frutto di un'intellezione di secondo grado e sopraggiunge quasi in un secondo momento, quando la razionalità mette in forma il significato che emerge dall'esperienza sensoriale.

In una visione fenomenologica, percezione e significazione si danno nell'unità della comprensione immanente delle cose. Potremmo specificare meglio questa idea affermando che *la percezione è quella dimensione della consapevolezza pratica che ci permette di conferire un senso alle cose*. Pertanto, l'interpretazione caratteristica dalla fenomenologia offre una nuova chiave di lettura che sposta l'ambito di spiegazione relativa alla formazione del senso dallo psicologismo all'esperienza stessa. In questo senso, individuiamo nell'esperienza stessa il grado zero della conoscenza e nel rapporto intenzionale inteso come una correlazione mente-mondo la sua condizione di possibilità.

In questa direzione, vorremmo sottolineare che il radicamento dei media all'interno della società avviene attraverso la diffusione di un sistema di pratiche condivise. Gli effetti dei media sono legati primariamente all'apprendimento di una specifica “grammatica mediale” che modifica l'ordine pratico consolidato e non le strutture cognitive. In questo senso, gli effetti dei media devono essere studiati a partire da ciò che l'apprendimento di un sistema di regole relative al funzionamento dello strumento di comunicazione produce sulle pratiche individuali e sociali, prima ancora che sulle strutture della mente. In questo senso, giungeremo a mostrare che *i media devono essere considerati come tecnologie*

¹⁸⁷ M. McLuhan, *Percezioni*, p. 29.

della parola, la cui azione consiste primariamente nel modificare la nostra *esperienza pratica della parola*, cioè il modo di darsi della pratica dell'espressione linguistica. In questo senso, il processo di esteriorizzazione rappresenta una forma di creazione che nasce quando l'uomo comprende quali sono le regole poste alla base del funzionamento delle cose da cui è circondato. Nella nostra visione, un *medium* è un prodotto dello spirito umano che nasce in relazione al rapporto creativo e gestuale che l'uomo intrattiene con il mondo e le cose.

§ 5. *Tecnologia e cultura*

Finora, abbiamo visto che il radicamento della comprensione delle cose affonda le proprie radici nell'esperienza naturale. In particolare abbiamo visto con Husserl che quest'ultima deve essere considerata come lo stato di coscienza delle cose che il soggetto vive attraverso l'esperienza pratica e, dunque, gestuale. A partire da ciò, abbiamo visto che l'articolarsi del problema sull'origine della comprensione in relazione al darsi dell'esperienza con i media viene ripreso dal filone della teoria del *medium* avviato da Marshall McLuhan. In particolare, abbiamo specificato che mentre secondo la teoria del medium l'uso degli strumenti della comunicazione determina un'alterazione dei processi cognitivi, una visione fenomenologica permette di riportare l'attenzione sulla formazione delle pratiche con i media e dunque sulla formazione dell'esperienza e non della cognizione. In questo senso, il contributo della fenomenologia consente di spostare l'ordine della spiegazione relativa alla formazione del senso dall'asse mente-mondo all'*asse mondo-esperienza*.

Nonostante tali differenze pur fondamentali, il riferimento a McLuhan e a quelle tradizioni di pensiero che si sono interessate delle implicazioni socio-culturali derivanti dal rapporto fra uomo, tecnica e significazione rappresenta tuttavia un passaggio fondamentale per comprendere qual è l'ordine dei problemi affrontati nella discussione accademica sulle relazioni che intercorrono fra media e formazione all'interno della società di massa. Infatti, sebbene la visione di

McLuhan si distacchi da un'interpretazione fenomenologica dei problemi, allo stesso tempo *l'originalità della sua proposta è consistita nello spostare l'asse della discussione su un modello basato sull'agency*. In altre parole, l'insegnamento che potremmo trarre dal contributo di McLuhan consiste nel *considerare che a) le trasformazioni della cultura devono essere ricercate a partire dall'analisi dei cambiamenti dei processi di comunicazione e che b) a loro volta, quest'ultimi dipendono strettamente dalle correlazioni materiali che si manifestano attraverso l'uso di determinati strumenti di comunicazione*. Come nota Conrad a questo proposito, nel saggio *Marshalling the clues*, l'intera ricerca del teorico della comunicazione verte sull'interazione che viene a crearsi fra la scoperta di una nuova tecnologia e la civiltà. Questa interpretazione dei processi di formazione della cultura è intuibile fin dappprincipio nell'approccio che McLuhan sviluppa sul medium. Infatti, Conrad nota che «la terminologia di McLuhan non fa differenza fra *tecnologia e medium*. Per McLuhan [...], la comunicazione [...] è la somma di tutti gli artefatti umani [...] con tutte le loro utilizzazioni, i loro modi di esistenza e i loro significati»¹⁸⁸.

A partire da tali premesse è possibile sostenere che McLuhan deve essere considerato uno dei pionieri dell'idea che *la pervasività e la diffusione capillare dei media elettronici all'interno della nostra società conduce verso un'iperstimolazione di un micro-processo conoscitivo, la cui esteriorizzazione e diffusione* attraverso le stesse pratiche con i media determina la formazione di un'estetica sociale. Infatti, quando McLuhan afferma che i media sono estensioni dei nostri sensi vuole specificare anche che *dalla comprensione dell'effetto dei media sui nostri sensi è possibile ricavare un modello di comportamento generalizzabile*. In questo modo, egli solleva un problema che riguarda direttamente la formazione, poiché la maniera in cui agiamo con i media, cioè la tipologia di azione che contraddistingue il nostro modo di fare all'interno della vita ordinaria non solo apre verso la comprensione della cultura in cui abitiamo, ma diventa anche il fondamento di un'estetica condivisa, cioè di una determinata comprensione della realtà e delle cose stesse. Nella prospettiva di McLuhan il problema della percezione intesa come veicolo cognitivo del senso è connesso

¹⁸⁸ C. H. Conrad, *Marshalling the clues*, p. 15.

all'inquadramento della natura della comunicazione pensata come un sistema di azioni condivise e diffuse all'interno della società.

In questo senso, il contributo apportato da McLuhan è consistito nel fare emergere che *l'introduzione di una nuova tecnologia all'interno della società diventa motore di cambiamento culturale, perché si inserisce al livello delle azioni pratiche che compiamo nella nostra vita ordinaria*. In particolare, «quando la tecnologia estende uno dei nostri sensi, una nuova traduzione della cultura si verifica con la stessa rapidità con cui la nuova tecnologia viene interiorizzata»¹⁸⁹. Pertanto, quanto più è veloce il processo di interiorizzazione di una tecnologia da parte degli individui, tanto più è veloce il cambiamento culturale alla base del mutamento sociale. Infatti, la diffusione dell'estetica mediale attraverso l'uso condiviso delle tecnologie getta le basi per la formazione di un *sistema di comunicazione*, le cui peculiarità sono riconducibili alle caratteristiche dei media utilizzati all'interno di un contesto socio-culturale. Come afferma lo stesso autore, «le nostre tecnologie, così come i sensi di ogni persona, richiedono oggi un intreccio e un rapporto che renda possibile la co-esistenza razionale»¹⁹⁰.

Tale assunto diventa così preponderante da spingere l'autore a ricondurre l'origine degli effetti sociali della comunicazione allo studio dell'estetica derivante dal *medium* che si impone come predominante in una determinata epoca. Troviamo una specificazione di questo modo di intendere le cose in *Impero e comunicazioni*¹⁹¹, l'opera di Harold Innis che ha direttamente ispirato *La Galassia Gutemberg* di McLuhan. In particolare, il testo di Innis rappresenta il tentativo di descrivere le connessioni che intercorrono fra potere, comunicazione e organizzazione della cultura e della società «in un arco di tempo lunghissimo, che si estende dal quinto millennio avanti Cristo fino alla seconda guerra mondiale»¹⁹², ricostruendo in questo modo «l'intera storia della civilizzazione occidentale, tramite l'analisi delle forme istituzionali che l'hanno maggiormente caratterizzata: le civiltà dell'antico Egitto e Babilonia, le città stato dalla Grecia

¹⁸⁹ M. McLuhan, *La Galassia Gutemberg*, p. 92.

¹⁹⁰ *Ibi*, p. 43.

¹⁹¹ H. A. Innis, *Empire and Communicatios*, Oxford University Press, Oxford 1950 [tr. it. a cura di V. Lovaglio, *Impero e comunicazioni*, Meltemi Editore, Roma 2001].

¹⁹² H. A. Innis, *Impero e comunicazioni*, p. 7.

classica, l'Impero Romano, il Medio Evo cristiano, lo stato nazionale moderno»¹⁹³.

§ 6. *Dalla stampa ai media elettronici*

Nella *Galassia Gutemberg*, McLuhan porta alle estreme conseguenze questo modo di intendere le cose e mostra che è possibile tollerare una lettura dell'alternarsi delle epoche storiche umane che asseconda lo sviluppo dell'estetica culturale formatasi nel corso del tempo con l'affermarsi dei media all'interno della società. Pertanto, se consideriamo valido questo tipo di ragionamento, ne deriva che l'estetica comportamentale imposta dai media può essere considerata come il motore stesso del cambiamento socio-culturale. Infatti, il medium messo in circolazione e condiviso socialmente in un sistema di comunicazione può reiterare in maniera esponenziale gli effetti sensoriali attraverso cui ci confrontiamo con la realtà fino a creare un'estetica condivisa, *cioè un modo comune del sentire*. A questo proposito, lo stesso McLuhan afferma che «si potrebbe scrivere la storia delle arti e delle scienze in termini di un processo continuo con cui le nuove tecnologie creano nuovi ambienti per vecchie tecnologie»¹⁹⁴.

In questo senso, potremmo dire che il contributo fondamentale della ricerca portata avanti da Marshall McLuhan, è *consistito nel* far emergere che l'avvento dei media elettronici nella società di massa stava già producendo una crisi culturale all'interno della nostra società e che le ragioni dovevano essere ricercate negli effetti sensoriali e nelle conseguenze comportamentali ad essi legati. Si trattava di sostenere che le ragioni degli effetti sociali della comunicazione non dovevano essere ricercati nella maniera in cui le persone interpretavano i testi della radio e della televisione, ma nel sistema complessivo di azioni innescate dalla fruizione delle strutture dei media elettronici. Infatti, McLuhan attira la nostra attenzione sul fatto che

¹⁹³ *Ibidem*.

¹⁹⁴ M. McLuhan, *Percezioni*, p. 23.

le tecnologie sono state nel corso dei secoli sistemi chiusi, incapaci di scambi attivi o di una consapevolezza collettiva. Oggi, nell'età elettrica, proprio la natura istantanea della coesistenza in mezzo ai nostri strumenti tecnologici ha creato una crisi senza precedenti [...]. Le nostre facoltà e i nostri sensi estesi costituiscono oggi un unico campo di esperienza che esige che essi diventino collettivamente consapevoli [...] ¹⁹⁵.

In questa direzione, la ricerca di McLuhan – così come anche quella di altri intellettuali che come lui hanno insistito su una lettura degli effetti socio-culturali dei media che pone alla propria base il riconoscimento di un sistema di comunicazione fondato *sui meccanismi di circolazione del medium e non del messaggio* – ha permesso di sottolineare che i modi e i comportamenti imposti dai media analogici stavano scardinando le modalità tradizionali di accesso alla cultura condivisa. Ne *La Galassia Gutenberg*, la trattazione del problema si è sviluppata assecondando l'ipotesi di un passaggio da un mondo caratterizzato dalla cultura della carta stampata a uno connotato dall'estetica dei media elettronici. Infatti, il teorico della comunicazione afferma che

oggi siamo immersi nell'età elettrica quanto gli elisabettiani lo furono in quella tipografica e meccanica. E stiamo sperimentando la stessa confusione e le stesse indecisioni che essi provarono vivendo simultaneamente in due contrastanti forme di società e di esperienza. Laddove gli elisabettiani si trovarono in equilibrio tra l'esperienza corporativa medievale e l'individualismo moderno, noi capovolgiamo quella problematica in quanto ci troviamo di fronte ad una tecnologia elettrica che sembra rendere antiquato l'individualismo e necessario l'interdipendenza corporativa ¹⁹⁶.

Secondo McLuhan, i media elettronici hanno favorito l'avvio di un processo di *oralità secondaria o di ritorno* che sorge in distonia con le pratiche culturali sedimentatesi attraverso l'affermarsi della scrittura tipografica. Con i media elettronici l'uomo si ritrova immerso all'interno di un unico villaggio globale formato dalla rete di comunicazione creata dalla radio, dalla televisione e

¹⁹⁵ M. McLuhan, *La Galassia Gutenberg*, p. 43.

¹⁹⁶ *Ibi*, p. 37.

dal telefono, un mondo completamente differente da quello affermatosi con il diffondersi del sistema della scrittura e della stampa tipografica che, a parere del teorico della comunicazione, aveva già esercitato i suoi effetti sulle «forme di pensiero e di organizzazione sociale»¹⁹⁷ all'interno della vita dell'uomo. In questo senso, McLuhan ha sottolineato che per comprendere i cambiamenti dovuti alla diffusione dei media elettronici bisognava «ricostruire i modi attraverso i quali le forme dell'esperienza e del punto di vista (o dell'espressione mentale) sono state modificate prima dall'alfabeto fonetico e poi dalla stampa»¹⁹⁸. In questa direzione, il teorico della comunicazione proponeva di approfondire lo studio sui nessi che intercorrono fra l'utilizzo dell'alfabeto fonetico (o appunto la scrittura) e gli effetti prodotti dal suo apprendimento dal punto di vista sia della formazione della mente umana, sia della struttura socio-culturale.

§ 7. *Dall'oralità alla scrittura*

In questa direzione, il passaggio da un sistema di comunicazione basato sulla scrittura tipografica a uno caratterizzato dalla diffusione dei media elettronici stimolò parallelamente anche la riflessione sull'antico problema dell'opposizione fra oralità e scrittura, favorendo l'avvio di una comparazione fra la società occidentale greca dell'antichità – in cui quel passaggio era già avvenuto – e quella contemporanea in cui era in procinto di accadere. In questa direzione, il contributo del filologo e grecista inglese Eric Havelock offre una ricostruzione dettagliata dello sviluppo della discussione che all'inizio degli anni Sessanta si è affermata in ambito accademico sul tema “oralità e scrittura”. In *La musa impara a scrivere*, il filologo inglese nota che fin dai suoi albori l'interesse sul rapporto fra oralità e scrittura si sviluppò quasi parallelamente all'interno di ambiti scientifico-disciplinari molto differenti. Infatti, come nota il filologo

¹⁹⁷ *Ibi*, p. 38.

¹⁹⁸ *Ibidem*.

il problema dell'oralità [...] è stato affrontato da parecchi angoli visuali [...]. Una discussione orientata in più direzioni e condotta su questi vari fronti è scoppiata con stupefacente repentinità e intensità durante l'ultimo ventennio nell'ambito della comunità intellettuale occidentale. L'anno 1963 offre una comoda linea di demarcazione cronologica¹⁹⁹.

Secondo Havelock, l'inizio degli anni Sessanta deve essere considerato significativo perché segna l'apparizione di una serie di pubblicazioni sul rapporto fra oralità e scrittura «in tre paesi diversi – la Francia, l'Inghilterra e gli Stati Uniti»²⁰⁰. In questi paesi, infatti, «uscirono fresche a stampa cinque pubblicazioni. [...] Le opere in questione erano *Il pensiero selvaggio* (Lévi-Strauss 1962), *Le conseguenze dell'alfabetismo* (Goody e Watt 1968), *La Galassia Gutemberg* (Mc Luhan 1962), *Specie animali ed evoluzione* (Mayr 1963) e *Cultura orale e civiltà della scrittura* (Havelock 1963)»²⁰¹. L'avvio di questi studi pose le basi per la formulazione di nuove domande sulla natura del linguaggio e della comunicazione, e sui processi di formazione e reiterazione della cultura all'interno delle società. Come scrive Havelock a questo proposito

perché cinque libri del genere, usciti contemporaneamente in tre paesi diversi, si sono tutti occupati del ruolo del linguaggio nella civiltà umana [...]. Era stato toccato un nervo comune a tutti noi, un nervo acustico e quindi orale, e questo fenomeno era durato per più di quarant'anni dalla fine della prima guerra mondiale, fino al punto di reclamare una risposta²⁰².

Secondo Havelock le motivazioni della “*scoperta contemporanea dell'oralità*” potevano essere ricondotte all'impatto che la comunicazione radiofonica ebbe nella società occidentale all'inizio del Novecento. Tale esperienza costituì la spinta per l'avvio di una comparazione fra il potere della parola orale così come si

¹⁹⁹ E.A. Havelock, *The Muse Learns to Write. Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present*, Yale University Press, New haven and London 1986 [tr. it. di M. Carpitella, *La musa impara a scrivere. Riflessioni sull'oralità e l'alfabetismo dall'antichità al giorno d'oggi*, Laterza, Bari 2005, p. 31].

²⁰⁰ E.A. Havelock, *La musa impara a scrivere*, p. 33.

²⁰¹ *Ibidem*.

²⁰² *Ibi*, p. 39.

era imposto durante il Novecento attraverso la radio e la sua più originaria esperienza all'interno del mondo occidentale greco. Infatti, l'insieme dei contributi offerti da diversi intellettuali che si occuparono del tema permise di mettere subito in luce che la speculazione sul rapporto tra oralità e scrittura era persino più antica di quel che sembrava e che nel corso della storia vari erano stati i passaggi da un sistema di comunicazione all'altro. Ad esempio, è noto che il tema rientrò già fra le preoccupazioni di Platone in relazione all'introduzione della *scrittura nell'antica Grecia*. Inoltre, all'inizio della modernità la stessa questione sembrava riproporsi rispetto alla diffusione della stampa in Europa. Solo in seguito, la questione sembrava riproporsi con l'avvento dei media elettronici e, proprio ultimamente, lo stesso passaggio sembra accadere di nuovo attraverso la diffusione capillare dei media digitali all'interno della nostra esperienza quotidiana. Come ben spiega il filologo inglese,

l'impulso a riflettere sulla differenza fra la parola parlata e quella scritta e sul loro rapporto reciproco e forse complesso, aveva bisogno di una molla. E questa venne fatta scattare da un'esperienza di tipo particolare, provocata dalla collisione tra l'atto orale e l'atto dello scrivere. Ai giorni nostri questa si è verificata tra il suono elettronico e la parola stampata, ossia tra l'atto di ascoltare e quello di leggere²⁰³.

Secondo Havelock, tutti gli intellettuali interessati al tipo di ricerche sull'oralità avevano ascoltato la radio entrando nuovamente in contatto con il mondo della comunicazione orale, e questo aveva posto di fronte alla «consapevolezza delle tensioni create tra la lingua parlata e quella scritta e di una possibile origine storica del fenomeno nell'esperienza dei Greci»²⁰⁴. Come nota il filologo, la questione venne affrontata da diversi punti di vista. Nell'ambito storico, ad esempio, emerse la domanda intorno al significato che assunse «per le società del passato e per le loro culture abbandonare i mezzi orali di comunicazione in favore di sistemi alfabetizzati»²⁰⁵. Anche dal punto di vista linguistico, inoltre, fu impostata la ricerca sulle trasformazioni della «struttura di una lingua parlata

²⁰³ *Ibi*, p. 45.

²⁰⁴ *Ibi*, p. 40.

²⁰⁵ *Ibi*, p. 31.

quando diventa un manufatto scritto»²⁰⁶, e ancora in campo filosofico (o psicologico) venne posta la domanda «se la comunicazione orale è lo strumento di una mentalità orale, di una coscienza di tipo del tutto diverso da quella alfabetizzata»²⁰⁷.

In questo senso, la domanda che accomunava campi di ricerca così differenti sembrava essere volta alla comprensione del significato che il passaggio da un sistema di comunicazione a un altro aveva assunto per la cultura occidentale. Tutto ciò generò uno scambio molto produttivo fra lo studio dello sviluppo storico della società rispetto all'introduzione dei media sia nel mondo contemporaneo, sia nella modernità sia nell'antichità. Infatti, mentre Mc Luhan offrì l'ipotesi di una retribalizzazione della società occidentale contemporanea, legata al fenomeno dell'oralità di ritorno dovuta alla fruizione dei media elettronici, allo stesso tempo Havelock e altri intellettuali come Walter J. Ong e Jack Goody, si occuparono dello studio del passaggio inverso nella Grecia antica, e dunque della transizione da una cultura orale a una regolata dall'uso della scrittura. In questa direzione, gli studi sincronici sugli effetti dei media elettronici avviati da Mc Luhan furono accompagnati dallo studio diacronico del passaggio dall'oralità alla scrittura che avvenne nell'antica Grecia all'epoca di Platone. Infatti, lo studio sincronico del sistema di comunicazione orale innescato dall'utilizzo dei media elettronici sembrava riportare in auge il problema «della crisi che si verificò nella storia della comunicazione tra gli uomini quando in Grecia la civiltà orale si trasformò in civiltà della scrittura»²⁰⁸.

Allo stesso tempo, Havelock nota che il problema del passaggio dall'oralità alla scrittura ritornava in auge anche in relazione alla diffusione della stampa durante la prima Modernità. Infatti, lo stesso Rousseau, nel *Saggio sull'origine delle lingue* parlò dell'«esistenza di una lingua “naturale”, un linguaggio delle passioni contrapposte a quello della ragione, a disposizione dei “selvaggi” della sua fantasia»²⁰⁹. In questa direzione, Havelock suppone che anche l'origine dell'interesse nutrito nei confronti del rapporto oralità-scrittura da

²⁰⁶ *Ibidem.*

²⁰⁷ *Ibidem.*

²⁰⁸ *Ibi*, p. 3.

²⁰⁹ *Ibi*, p. 47.

parte di Rousseau fu frutto di una collisione culturale derivata dalla formazione della controcultura sviluppatasi fra gli intellettuali europei in seguito alla *scoperta del Nuovo Mondo*. Quest'ultima, infatti «si era rivelata non soltanto un'impresa geografica»²¹⁰ ma «svelò alla coscienza del *Vecchio Mondo* l'esistenza di società tribali regolate secondo uno schema che, a quanto si supposeva, l'Europa aveva superato fin dall'epoca dei Greci»²¹¹. In questo senso, la circolazione dei rapporti di viaggio dei conquistatori francesi e spagnoli tramandati negli ambienti colti europei nel corso dei secoli, generò una sensibilità sul tema oralità-scrittura, stimolando una riflessione intellettuale sulla cultura che caratterizzava le civiltà delle popolazioni indigene americane. Come nota Havelock, quei popoli

erano forse da una parte “selvaggi”, ma dall'altra parte “nobili” in possesso di una semplicità etica, di una immediatezza di sentire che gli Europei avevano perduto? [...]. Erano o no alfabetizzati? [...]. Tali questioni teoriche, che trascendevano gli interessi degli esploratori e dei conquistatori, cominciarono a interessare i dotti e ne provocarono le speculazioni²¹².

Potremmo dire che una delle macro questioni che investì la curiosità degli intellettuali dell'epoca sia stata volta a dirimere un problema molto specifico. La questione dell'oralità sembrava riaffiorare in netta opposizione con il problema della scrittura. In altre parole, il punto su cui si insiste in letteratura consiste nel mettere in luce che, ai tempi di Rousseau, l'impatto culturale con un'alterità radicale indusse a domandarsi se *all'infuori della cultura europea fosse possibile il darsi di altri sistemi di organizzazione culturale*. Anche Derrida, in *Della Grammatologia*²¹³ nel commento al saggio di Rousseau aveva fatto notare che il filosofo ginevrino dimostrava un atteggiamento ambiguo e confuso rispetto al problema. Infatti, insistendo sul distacco dell'uomo dalla natura, Rousseau sembrava suggerire «una valutazione esageratamente romantica del linguaggio naturale o selvaggio (che noi oggi interpreteremmo come linguaggio

²¹⁰ *Ibi*, p. 46.

²¹¹ *Ibidem*.

²¹² *Ibi*, pp. 46-47.

²¹³ J. Derrida, *De la Grammatologie*, Les Édition De Minuit, Paris 1967, [tr. it. di G. Dalmasso, *Della Grammatologia*, Jaka Book, Milano 1998].

rigorosamente orale)»²¹⁴. Inoltre, lo stesso Havelock indica a tal proposito che *la trattazione scientifica del problema si è mossa sempre nell'ambito di una mera opposizione fra un sistema di organizzazione culturale basato sull'oralità e uno basato sulla scrittura*.

Approcciando la questione dal punto di vista dei media elettronici, Havelock metteva in luce che, nonostante il ricorso alla comunicazione radiofonica passasse attraverso la diffusione del discorso parlato alla massa, l'esperienza dei media elettronici non rappresentò un fenomeno puro di *oralità primaria*. Infatti, già Ong, in *Oralità e scrittura*, aveva inquadrato il fenomeno dell'oralità primaria all'interno di una «una cultura senza la scrittura»²¹⁵. Differentemente da questo stato di cose, nonostante la diffusione dei messaggi acustici radiofonici o televisivi replichi fortemente il meccanismo della comunicazione orale, tuttavia il fatto che essi siano supportati da testi scritti, cioè preparati prima della loro emissione induceva a inquadrare il fenomeno all'interno dell'*oralità secondaria o di ritorno*. Un fenomeno spurio dunque, in cui oralità e scrittura sono fortemente intrecciate l'uno all'altra, come ad esempio accade nel caso del genere radiofonico *che si basa sulla circolazione di un discorso basato su un testo*, le cui regole di composizione e di comunicazione rispettano le leggi della parola parlata e non della prosa scritta. In questo senso, come nota lo stesso Havelock, «il rapporto fra oralità e scrittura non è così semplice»²¹⁶ da indagare, in quanto presentava sin dall'origine una natura piuttosto controversa e intricata.

§ 8. *Pensiero selvaggio e popoli senza scrittura in Goody*

Su questa scia, troviamo una delineazione dei problemi nell'opera dell'antropologo britannico Jack Goody, il quale in *L'addomesticamento del pensiero selvaggio*, ha avviato un «confronto fra società letterata e illetterate allo

²¹⁴ E.A. Havelock, *La musa impara a scrivere*, p. 47.

²¹⁵ W.J. Ong, *Orality and literacy. The technologizing of the word*, London and New York, Methuen 1982 [tr.it. di A. Calanchi, *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, Il Mulino, Bologna 1986, p. 19].

²¹⁶ E.A. Havelock, *La musa impara a scrivere*, pp. 42-43.

scopo di cercare di compiere un ulteriore passo avanti nell'analisi degli effetti della scrittura sui "modi di pensiero" (o processi conoscitivi), da un lato, e sulle principali istituzioni sociali, dall'altro»²¹⁷. In particolare, nell'avviare un confronto fra culture illetterate e letterate, Goody indica che la complessità del rapporto fra i due sistemi culturali deriva innanzitutto dall'approccio etnocentrico attraverso il quale i ricercatori si accingono a trattare la materia di studio. A questo proposito, l'antropologo specifica che il procedere scientifico delle categorizzazioni "letterato" e "illetterato" affonda

le radici in una divisione noi/loro che è al tempo stesso binaria e etnocentrica [...]. Parliamo in termini di primitivo e avanzato, quasi che le menti umane differissero nella loro struttura, alla stregua di macchine scaturite da un progetto precedente e da uno successivo. Si ritiene che la nascita della scienza, sia che la si fissi all'epoca rinascimentale europea, nell'antica Grecia, o prima ancora nella Babilonia, sia seguita ad un periodo prescientifico, durante il quale predominava il pensiero magico. I filosofi descrivono questo processo come il sorgere della razionalità dall'irrazionalità (Wilson 1970), o del pensiero logico empirico da quello mito poetico (Cassirer 1944) o dei procedimenti logici da quelli prelogici (Levy Bruhl 1910)²¹⁸.

In questo modo, Goody procede affermando che in letteratura si sono strutturate due declinazioni fondamentali a partire dalle quali poter interpretare lo studio delle differenze fra società letterate e illetterate e che entrambe si costituiscono intorno a un nucleo di natura etnocentrica. Da un lato, vi sono quelle interpretazioni che declinano il rapporto fra cultura letterata e illetterata in chiave non-evolutiva. In questo caso, le culture sono valutate nell'ordine della loro differenza storica. Pertanto, partendo dal pregiudizio iniziale in base al quale «tutti gli uomini sono uguali»²¹⁹, un sistema di ordine concettuale di ordine non-evolutivo sfocia nel «relativismo culturale»²²⁰ e predilige un modello di spiegazione delle differenze ordine comparativo. Dall'altro lato, invece, vi sono

²¹⁷ J. Goody, *The domestication of the Savage Mind*, Cambridge University Press, London, New York, Melbourne 1977 [tr. it. V. Messina, *L'addomesticamento del pensiero selvaggio*, Franco Angeli, Milano 1987, p. 7].

²¹⁸ J. Goody, *L'addomesticamento del pensiero selvaggio*, p. 7.

²¹⁹ *Ibi*, p. 10.

²²⁰ *Ibidem*.

altri ordini di concettualizzazione che si muovono nell'ambito di una struttura assiologica di tipo evolutivo, in base al quale si ricorre «a un modo di discutere, a una serie di categorie quali primitivo e avanzato, semplice e complesso, in via di sviluppo e sviluppato, tradizionale e moderno [...]»²²¹, che interpreta le differenze in termini di progresso storico dell'umanità. Come afferma Goody

questo discorso vale soprattutto per gli studi sullo sviluppo genetico della mente e del pensiero umani [...]. Partiamo dalla convinzione che ci sono importanti differenze fra noi stessi [...] e il resto. Altrimenti come si spiegherebbe che gli altri sono sottosviluppati (o in via di sviluppo) e noi siamo sviluppati (o sovrasviluppati)? [...]. Perché essi sono primitivi e noi avanzati? Cerchiamo di enunciare la natura di queste differenze in termini molto generali – il passaggio dal mito alla storia, dalla magia alla scienza, dallo status al contratto, dal freddo al caldo, dal concreto all'astratto, dal collettivo all'individuale, dal rituale alla razionalità²²².

Secondo Goody, questo tipo di interpretazioni – un esempio delle quali è riscontrabile nell'opera *Il pensiero selvaggio* di Lévi Strauss – è solita distinguere fra una mente logica da una pre-logica, tra una mente anteriore e una addomesticata. Nel suo saggio Goody riporta una tabella che rende direttamente comparabili le differenze fra i due modi di concettualizzare il mondo presentati da Lévi-Strauss.

<i>Addomesticato</i>	<i>Selvaggio</i>	<i>Ed. 1962, pagina</i>
Caldo	Freddo	309
Moderno	Neolitico	24
Scienza dell'astratto	Scienza del concreto	3
Pensiero scientifico	Pensiero mitico	33,34
Conoscenza scientifica	Conoscenza magica	33
Ingegnere- (ria)	Bricol-eur (age)	30
Pensiero astratto	Intuizione/immaginazione/percezione	24
Impiego di concetti	Impiego di segni	28
Storia	Atemporalità; miti e riti	348, 47, 321

Tabella pag 15-16

La differenza fra i due modi deve essere ricercata nelle condizioni storiche in cui l'intelligenza umana si confronta con un contesto in cui si dà non solo il rapporto

²²¹ *Ibidem.*

²²² *Ibi*, p. 12.

con uno specifico «ambiente fisico, ma con l'universo morale e sovranaturale»²²³. In questo senso, le differenze fra l'ordine scientifico delle società primitive fondate sulla credenza magica piuttosto che sulla giustificazione scientifico-sperimentale non deriva da un diverso grado di intelligenza ma semplicemente dall'appartenenza a un diverso contesto e dallo sviluppo di specifici sistemi di credenze. La critica che Goody muove a Lévi-Strauss consiste nel fatto che il pensiero dell'antropologo francese si muove attraverso la dicotomia primitivo-avanzato in base al quale «devono esserci due distinti modi di pensiero scientifico»²²⁴ che stabiliscono distinte maniere di guardare la realtà fisica. Come nota Goody a questo proposito

dire questo non equivale certo a negare la “ricerca” intellettuale “di ordine”. Ma se ciò significa classificazione, un tale sistema è sicuramente inerente all'uso del linguaggio stesso, e [...] fu questo strumento di comunicazione che estese grandemente il processo di concettualizzazione. Dunque, non si tratta di non concettualizzazione ma solo di differente concettualizzazione²²⁵.

In questo modo, riportando nuovamente l'attenzione sulla natura del linguaggio, l'antropologo britannico lascia emergere che non si tratta di comprendere quali sono le differenze qualitative fra i due modi di intendere il mondo. Piuttosto, la ricerca dovrebbe confrontarsi con gli aspetti materiali che hanno accompagnato lo sviluppo e la trasformazione del pensiero umano nel corso della storia. Infatti, «non dovremmo [...] trascurare i fattori materiali concomitanti del processo di “addomesticamento” mentale, perché questi non costituiscono solo le manifestazioni di pensiero, invenzione e creatività ma ne delineano anche le forme future»²²⁶. Secondo Goody, i fattori materiali concorrono direttamente nella formazione della psiche e, anche se non possono essere considerati come meri prodotti della comunicazione, tuttavia allo stesso tempo «rientrano anche tra i suoi aspetti determinanti»²²⁷. In questo senso, come McLuhan, anche Goody definisce

²²³ *Ibi*, p. 14.

²²⁴ *Ibidem*.

²²⁵ *Ibidem*.

²²⁶ *Ibi*, p. 17.

²²⁷ *Ibi* p. 18.

la scrittura come una “tecnologia del linguaggio” che opera sulla formazione stessa del pensiero umano e accomuna l’evoluzione della società allo sviluppo del linguaggio inteso non come mezzo di comunicazione interpersonale ma come strumento di potenziamento della mente. In particolare, seguendo l’intuizione di Lévy-Bruhl, anche Goody tenta di portare alle estreme conseguenze tale idea, affermando che la logica occidentale, intesa strettamente come lo sviluppo del procedere analitico del pensiero, possa essere considerata come diretta conseguenza della scoperta della scrittura²²⁸. In questa direzione, si assumeva l’ipotesi che il procedere analitico potesse essere il frutto della scomposizione del linguaggio orale attraverso il segno scritto. Infatti, come nota Goody,

la logica, la “nostra logica” [...], sembrava costituire una funzione della scrittura, essendo l’esposizione scritta del discorso che permetteva all’uomo di separare le parole, di manipolarne l’ordine e di sviluppare forme sillogistiche di ragionamento; queste ultime venivano considerate più come forme letterate che non orali, anche ricorrendo ad un’altra componente puramente grafica, la lettera, in quanto mezzo per indicare la relazione tra gli elementi conoscitivi²²⁹.

In questa direzione, la discussione sulla collisione culturale fra oralità e scrittura poneva nuovamente di fronte all’interrogativo sulla natura del linguaggio inteso come ordine di comprensione del mondo e delle cose. In particolare, negli studi su media e comunicazione il problema viene declinato a partire dal rapporto che intercorre fra la formazione di una specifica forma mentale (o psicologica) dovuta all’influsso di un preciso strumento della comunicazione sulle strutture cognitive umane e il riverbero di tale influsso sulla struttura sociale. In questo senso, Goody giunge a sostenere che il cambiamento delle condizioni materiali diffusosi attraverso la scrittura incida sulla psicologia umana, trasformandola. Inoltre, dall’evoluzione delle strutture del pensiero deriva anche la trasformazione del sistema sociale di uno specifico gruppo. In *La logica della scrittura e l’organizzazione della società*, l’antropologo britannico offre una vasta trattazione

²²⁸ J. Goody, I.P. Watt, *The consequences of the literacy*, in *Comparative Studies in History and Society*, vol. 5, n° 3, 1963, pp. 344-345.

²²⁹ J. Goody, *L’addomesticamento del pensiero selvaggio*, p. 20.

del problema. In particolare, attraverso questo studio Goody «intende evidenziare alcune differenze di fondo nell'organizzazione di società dotate di scrittura e di società che ne sono prive»²³⁰, giungendo a mostrare che lo sviluppo di sistemi politici organizzati intorno a una struttura burocratica sono una diretta conseguenza dell'acquisizione della scrittura intesa come sistema di comunicazione. Come nota Goody a questo proposito, ad esempio «le nazioni dell'epoca moderna sono strettamente dipendenti dalla scrittura: per i sistemi elettorali, la legislazione, il governo interno e le relazioni internazionali»²³¹.

A partire da quest'ambito di discussione, anche secondo Havelock bisognava «riflettere sulla differenza tra la parola parlata e quella scritta, sul loro rapporto reciproco e forse complesso»²³². Tuttavia, il filologo prende le distanze dall'idea che lo sviluppo della logica potesse essere considerato come qualcosa di strettamente dipendente dalla nascita della scrittura e, allo stesso tempo, faceva emergere anche che non si può comprendere il fenomeno dell'oralità interpretandolo in base ai presupposti di una cultura alfabetizzata. Questo modo di intendere le cose deriva dall'assunzione implicita di un *pregiudizio testualista che riduce l'interpretazione del pensiero orale alle acquisizioni di quello che si è sviluppato con la scrittura*. Infatti,

fin tanto che la lettura era la normale operazione eseguita da tutti coloro che pensavano o credevano di pensare intensamente non si era tanto propensi a chiedersi se il pensiero orale potesse essere un po' diverso dal pensiero testuale²³³.

Su queste basi, se nelle visioni di Goody e McLuhan la scrittura da un lato viene assimilata a un mezzo tecnico, uno strumento il cui uso è capace di potenziare le prestazioni del nostro pensiero/linguaggio, allo stesso tempo, queste concezioni restano nell'ambito di una visione che continua a considerare il *linguaggio come un ambito concettuale astratto frutto di un prodotto testuale*. In

²³⁰ J. Goody, *The logic of writing and the Organization of Society*, Cambridge University Press, London, New York, Melbourne 1986, [tr. it. di P. Arlorio, *La logica della scrittura e l'organizzazione della società*, Giulio Einaudi editore, Torino 1988, p. VII].

²³¹ J. Goody, *La logica della scrittura e l'organizzazione della società*, p. 101.

²³² E.A. Havelock, *La musa impara a scrivere*, p. 45.

²³³ *Ibi*, pp. 45-46.

altre parole, è davvero possibile ricondurre il “pensare” a un atto strettamente dipendente dal processo di alfabetizzazione, e dunque a un procedere tecnico-operazionale? Secondo Havelock, continuare ad assecondare il pregiudizio testualista che rende affermativa la risposta a tale domanda conduce verso un’interpretazione del rapporto oralità-scrittura che si muove all’interno del paradigma oppositivo alfabetismo-analfabetismo. Una tale opposizione induce a intendere come “logica” una mente alfabetizzata e come a-logica una mente a-letterata, e pone il ricorso a un certo tipo di educazione tesa alla formazione della mente come necessaria. Come osserva Havelock,

per contrasto, gli analfabeti che continuano a esistere in società dove la scrittura viene praticata, vuoi da pochi come nel Medioevo o dalla maggioranza come nell’America moderna, si trovano al di fuori del campo della cultura riconosciuta, e devono essere recuperati, se possibile, mediante l’educazione. Questa condizione sociale di analfabetismo viene confusa con la condizione di oralità primaria, che per analogia viene anche essa depressa nella sua valutazione²³⁴.

Dunque, il fenomeno dell’oralità primaria che definisce le società senza la scrittura non può essere assimilato a una condizione di “analfabetismo”, in base alla quale si definisce una circostanza psico-culturale connotata da un’assenza di logica. Né, allo stesso tempo, il passaggio storico da uno stadio culturale a un altro deve essere inteso in termini di evoluzione biologica della mente la cui origine può essere fatta risalire alla stimolazione psico-sensoria di una qualsiasi tecnica. Infine, anche ricondurre l’origine della formazione della cultura e della costruzione della società a un fenomeno psichico deve essere scartato. A questo proposito, sia le teorie di McLuhan sia quelle di Goody restano legate a una visione del linguaggio definito da un rapporto determinista fra psiche e mondo, da cui deriva l’idea che il pensare individuale è determinato dalla mera stimolazione sensoria che proviene dal rapporto con il mondo. In questa direzione, è possibile specificare che lo stesso processo di interiorizzazione avviene a) attraverso la stimolazione psico-sensoria derivante dall’uso dei media e b) attraverso la capacità umana di convertire l’esperienza sensoriale in significazione linguistica.

²³⁴ *Ibi*, pp. 149-150.

Per questo motivo, sebbene il contributo di McLuhan e degli altri intellettuali che si sono occupati del rapporto fra comprensione, cultura e società sia consistito nello spostare l'asse della discussione su una teoria maggiormente basata sull'agency, allo stesso tempo assecondare una visione del linguaggio psico-sensista significa dequalificare il senso da attribuire al termine agency. In questa direzione, il contributo che ci proponiamo di apportare intraprendendo un dialogo tra la riflessione accademica che si è sviluppata su questi temi e una lettura degli stessi in chiave fenomenologica è teso a rimarcare che una teoria della conoscenza basata sull'agency deve essere ricondotta a una teoria della pratica basata sullo studio dell'esperienza. Infatti, attraverso la prospettiva fenomenologica, vorremmo mostrare che una cultura si organizza intorno a un'esperienza condivisa socialmente e che può essere tramandata solo attraverso l'esperienza. In questa visione, la logica è il risultato dell'agire pratico dell'uomo nel mondo con le cose. Pertanto, ciò che egli produce e costruisce, rappresenta già ciò che egli comprende praticamente e dunque padroneggia logicamente.

§ 9. *La storicità dei processi cognitivi e l'alfabetizzazione in Luria*

Ne *La musa impara a scrivere*, Havelock mostra che lo psicologo russo Aleksandr Luria affrontò il problema della comprensione dei significati e della formazione della psiche, all'inizio degli anni Trenta quando in una regione dell'Uzbekistan si stava assistendo a una vera e propria collisione culturale dovuta al passaggio da una cultura illetterata a una alfabetizzata. In questa direzione, ci proponiamo di affrontare una comparazione fra una parte degli studi portati avanti dallo psicologo russo e la fenomenologia, in quanto, la ricerca offerta da Luria trattava specificamente il problema della categorizzazione dei significati e dunque, come abbiamo mostrato finora, del darsi della "logica". Come spiega Havelock, gli esperimenti di Luria sull'articolazione dei processi cognitivi trovarono un terreno molto fertile perché si svolsero in quelle regioni dell'Uzbekistan in cui il passaggio da un sistema di sussistenza rurale a un'economia socialista non era ancora stato completato. A questo passaggio, corrispose allo stesso tempo anche

una mutazione di tipo culturale che si articolò principalmente attraverso il processo di alfabetizzazione dei contadini analfabeti russi. In quel contesto, fu possibile per lo psicologo avviare una comparazione fra i processi cognitivi di un campione di persone illetterate e un altro composto da individui che si erano appena approcciati allo studio del linguaggio alfabetico. Come nota Eric Havelock a questo proposito, gli studi dello psicologo russo risultarono estremamente interessanti perché storicamente si collocano proprio nel bel mezzo di una collisione culturale direttamente visibile «dal contrasto tra individui sostanzialmente illetterati e altri individui che leggevano e scrivevano nell'alfabeto cirillico (ossia in una variante dell'alfabeto greco)»²³⁵.

In quel contesto, Luria si era trovato immerso tra le popolazioni russe che stavano passando da un sistema culturale basato sull'oralità a uno organizzato dalla scrittura. Tale condizione si costituì come un'occasione favorevole per avviare uno studio di comparazione fra la maniera di approcciarsi alla realtà di una mente logica alfabetizzata e una non alfabetizzata. Nell'ambito delle ricerche, tutti i soggetti coinvolti, suddivisi in gruppi di persone illetterate e alfabetizzate, furono sottoposti a prove di a) percezione (dei colori e delle forme); b) astrazione e generalizzazione dei concetti e delle parole; c) esame del processo di ragionamento deduttivo; d) problem-solving; e) immaginazione, f) autoanalisi e autovalutazione. Dal lavoro dello psicologo russo emerse che fra i processi di lettura del reale delle persone ancora analfabete e di quelle che avevano acquisito già un grado minimo di alfabetizzazione erano riscontrabili differenze sostanziali. I gruppi di controllo studiati dallo psicologo erano composti da a) donne *ickari* analfabete che non conducevano alcuna vita sociale, b) contadini *dehkani* analfabeti non coinvolti in forme sociali di lavoro, c) donne *semianalfabete* che frequentavano corsi brevi per diventare educatrici di scuola materna, d) rappresentanti dell'attivo dei *kolhoz* che avevano frequentato corsi brevi ma la cui istruzione scolastica non era stata approfondita, e) studentesse ammesse alla scuola magistrale dopo la frequentazione di una scuola durata due o tre anni.

Luria aveva notato che l'interpretazione delle percezioni del mondo da parte delle persone che avevano ricevuto un livello minimo di alfabetizzazione

²³⁵ *Ibi*, p. 53.

assecondavano dinamiche interpretative basate sulla logica della categorizzazione astratta. Al contrario, le persone a cui non era stata impartita alcun tipo di istruzione rimandavano a una lettura del reale di tipo concreto situazionale. In base ai risultati ottenuti, Luria operò una distinzione fra un'organizzazione cognitiva di tipo concreto-situazionale e un'altra di ordine logico-verbale. Come afferma Luria, «nella ricerca si è palesato il rapporto tra la componente concreto-attiva e quella logico-verbale: la soluzione dei problemi proposti poteva avvenire in tal caso sia sul piano concreto, visivo-attivo, sia su quello astratto, logico verbale»²³⁶.

Secondo lo psicologo russo, i processi cognitivi di tipo concreto-situazionale si costituiscono in base ai rapporti pratici che intratteniamo con le cose che sono nel nostro mondo, mentre i processi cognitivi di tipo logico verbale dipendono dall'apprendimento del linguaggio trasmesso attraverso un processo di alfabetizzazione. In questo modo, attraverso gli esperimenti sulla percezione Luria metteva in luce che, sottoposti a prove dello stesso tipo, soggetti più colti descrivevano il contenuto percettivo attraverso categorie di ordine astratto-categoriale, mentre quelli ancora non scolarizzati fornivano risposte che assecondavano leggi di ordine concreto-situazionale, cioè maggiormente legati a un tipo di ragionamento che si sviluppa a partire dal coinvolgimento attivo in una prassi. A questo proposito, Havelock nota che le ricerche di Luria mostravano che i risultati dei test sottoposti agli illetterati riportavano risultati che, di fatto, corrispondevano alla formulazione di una logica. Come osserva Havelock, «questa formulazione assegna pur sempre agli illetterati una capacità per la “logica”, pur rilevando il fatto che ciò non significa “schemi puramente logici”. Un interrogativo più radicale sarebbe il seguente: ogni pensiero logico qual è comunemente inteso non sarà un prodotto dell'alfabetizzazione greca?»²³⁷.

Luria aveva dimostrato che la comprensione dell'esperienza non è fondata meramente sul riconoscimento di categorie astratte che ci permettono di leggere la realtà e di attribuirgli un senso. In assenza dei concetti categoriali, infatti, vi è

²³⁶ A.R. Luria, *Ob istoriceskom razvitii poznavatel'nyh processov*, Izdatelstvo «Nauca» – Mosca, 1974, [a cura di M.S. Veggetti, tr. it. di R. Platone, *La storia sociale dei processi cognitivi*, Giunti Barbera, Firenze 1978, p. 39].

²³⁷ E.A. Havelock, *La musa impara a scrivere*, p. 51.

ugualmente comprensione, solo che quest'ultima non è legata allo sviluppo di un pensiero astratto, categorizzante, che favorisce un processo di interpretazione della realtà di tipo generalizzante ma di un pensiero che riflette la comprensione pratica delle cose. *La storia sociale dei processi cognitivi* rappresenta un rapporto sui risultati ottenuti dalla ricerca.

§ 10. *Oralità e primato della comprensione pratica*

Per questo motivo, in questo lavoro di tesi ci proponiamo di riportare una parte dei risultati ottenuti dalle ricerche di Luria, poiché essi ci permettono di mostrare in che senso l'origine della capacità di comprendere e nominare le cose che sono nel mondo si radica nell'esperienza pratica e non in una preliminare categorizzazione dell'esperienza attraverso il linguaggio di tipo astratto categoriale. Si tratta di mostrare che *la comprensione delle cose trova il proprio radicamento nell'esperienza pratica e che questo si costituisce originariamente attraverso la percezione*. Tutti gli esempi offerti dallo psicologo russo ci permettono di mostrare che l'articolarsi della comprensione del percepito è originariamente connessa all'esperienza pratica intrattenuta dal soggetto con l'oggetto. Infatti, la prima parte della ricerca è stata fondata sull'analisi dell'esperienza della percezione vissuta dai soggetti coinvolti negli esperimenti. Le ricerche di Luria offrono un esempio abbastanza esauriente in merito al fatto che una mente illetterata non manca di una logica nei processi di comprensione del reale e che quest'ultima è connotata da una caratteristica concreto-situazionale. Si tratta di mostrare che «ragione e mano, messi insieme, sono poi modi diversi di dire *téchne* e, quindi, di riconoscere l'importanza di questa forma di razionalità nella costituzione dell'umano»²³⁸. Infatti, «quella forma della razionalità che si denomina tecnica [...] si interessa dall'alba dell'uomo di “ciò che si può fare”»²³⁹. Dal nostro punto di vista, riteniamo utile riportare quali sono stati i risultati delle ricerche per quanto riguarda gli aspetti relativi alla percezione

²³⁸ G. Bertagna, *Dall'educazione alla pedagogia*, p. 140.

²³⁹ G. Bertagna, *Una pedagogia tra metafisica ed etica*, in *Il pedagogista Rousseau. Tra metafisica, etica e politica*, Editrice La Scuola, Brescia 2014, p. 20.

perché innestandole nel campo di una comprensione fenomenologica è possibile mostrare che, in assenza di categorie logico-concettuali, è possibile il darsi della comprensione delle cose e che quest'ultima non è strettamente legata all'individuazione di categorie astratte, ma alle attività pratiche in cui l'uomo è coinvolto.

In questa direzione, prove specifiche sulla percezione dei colori e delle forme sono state somministrate da Luria a cinque gruppi di controllo. Durante la prima somministrazione delle prove, i soggetti erano chiamati a riconoscere, nominare e ricondurre una serie di sfumature di colore a una determinata categoria. Il compito dei soggetti era quello di nominare e in seguito di classificare le sfumature di colore riconducendole a categorie di sfumature simili fra loro. Luria mostra che la comprensione dei colori e delle forme assumono un significato e possono essere indicati attraverso la propria espressione linguistica in primo luogo perché i soggetti possono averne un'esperienza pratica e perché quest'ultima rappresenta di per sé qualcosa di significativo. A questo proposito, mentre il gruppo dei kolhoz, sebbene poco scolarizzati, già «eseguivano il compito pressappoco come lo avrebbero eseguito gli scolari o studenti [...] risultati diversi si sono ottenuti nello studio di altri soggetti, il cui esempio estremo erano le donne ickari»²⁴⁰, totalmente illetterate. In particolare, da un confronto fra i due gruppi emerse che «la quantità delle denominazioni categoriali dei colori (rosso, rosa, verde, giallo) era nei due gruppi quasi uguale (nove nel primo sette nel secondo) [...]»²⁴¹. Tuttavia, «il numero delle denominazioni figurato-concrete, prevaleva chiaramente nel secondo gruppo (nove nel primo, ventuno nel secondo)»²⁴². Per denominazione figurato-concrete, Luria intendeva la capacità dei soggetti di riferirsi ai colori attraverso le loro caratteristiche qualitative e non attraverso il proprio nome tradizionale. In altre parole, laddove il soggetto non era a conoscenza del nome del colore mostrato, allora preferiva rispondere facendo riferimento all'oggetto che nella sua esperienza era caratterizzato dalla qualità di quel colore. Pertanto, le denominazioni figurato-concrete dei colori indicavano le qualità di cose legate all'esperienza. Alcuni

²⁴⁰ A.R. Luria, *La storia sociale dei processi cognitivi*, p. 50.

²⁴¹ *Ibidem*.

²⁴² *Ibidem*.

esempi possono essere considerati il colore zuccherino, o sterco di cavallo, pisello, lago, cielo, papavero, cotone guasto, fegato, acqua quando non ce n'è molta, ecc.

Il secondo step della prova dei colori consisteva nel raggruppare le diverse sfumature attraverso una classificazione categoriale. Questo secondo momento, era teso a verificare la capacità di determinare una classificazione categoriale delle cose che corrispondesse alla precedente denominazione delle sfumature. Normalmente, secondo Luria, l'adulto ha la capacità di ricondurre le diverse sfumature di colore a categorie a cui corrispondono definizioni generalizzate. Luria riporta che tale prova non presentò particolari ostacoli per i kohloziani, i giovani a cui era stata impartita un'istruzione minima per un breve periodo. Infatti, «essi osservavano le matassine colorate [...] e le dividevano in determinati gruppi. [...]»²⁴³ mentre «un quadro completamente diverso si osservava nel gruppo delle donne ickari»²⁴⁴. Il compito suscitava alcune perplessità. Infatti, disponendo le matassine l'una accanto all'altra, le donne «cercavano di chiarire le loro sfumature, scuotevano la testa con perplessità e rifiutavano di eseguire il compito»²⁴⁵. L'opinione comune sul compito era che esso non poteva essere eseguito. Solo alcune svolsero il compito dietro l'insistenza dello sperimentatore. Lo studio mostrò che «un quinto delle donne ickari ha rifiutato completamente la classificazione mentre solo un quarto ha sostituito la classificazione richiesta con la disposizione delle sfumature in file continue secondo l'intensità»²⁴⁶. In altre parole, il discrimine della classificazione da parte delle donne ickari non avveniva in base a un principio di ordine categoriale (il gruppo dei rossi, dei blu e dei giallini) ma si articolava in base ai valori tonali, cioè all'intensità della luce colorata (chiara, scura). Come nota Luria, «questo tipo di specificità delle operazioni con sfumature di colore sparisce nei gruppi più evoluti: in quest'ultimi la designazione categoriale occupa sempre più posto [...]. In una parola il processo di classificazione del colore acquista le forme ben note di manipolazione

²⁴³ *Ibi*, p. 53.

²⁴⁴ *Ibidem*

²⁴⁵ *Ibi*, p. 54.

²⁴⁶ *Ibi*, p. 55.

di categorie cromatiche, che fanno astrazione dalle sfumature di chiarezza e intensità direttamente percepite»²⁴⁷.

Risultati ancora più evidenti si ottennero per quanto riguarda gli esperimenti condotti sulla distinzione, nominazione e categorizzazione delle figure geometriche. Lo psicologo osserva che gli illetterati tendevano a ricondurre le figure astratte loro mostrate come il triangolo o il quadrato a qualcosa di appartenente alla propria esperienza pratica delle cose. Al contrario, chi ha già imparato ad astrarre la forma dall'oggetto attraverso l'educazione si sarebbe riferito ad esse attraverso il loro nome comune. Infatti, possiamo leggere che

l'uomo, la cui attività si è formata nelle condizioni di una concreta attività pratica visivo-attiva, probabilmente, distinguerà dei segni nelle figure geometriche proposte e percepirà le figure stesse in modo diverso dall'uomo che ha ricevuto una preparazione teorica e che dispone di un sistema di concetti teorici ben differenziati²⁴⁸.

Come nota Luria, mentre i soggetti più evoluti sul piano culturale hanno «chiamato le figure geometriche con denominazioni categoriali»²⁴⁹, «le donne ickari non diedero neppure una designazione categoriale (geometrica) delle figure proposte. Tutte le figure geometriche venivano designate con i nomi di oggetti»²⁵⁰. In questo modo, il cerchio era indicato col nome piatto o setaccio o luna o ruota, il triangolo era un ricamo a punto croce o una stella, il cerchio incompiuto era un braccialetto. In altre parole, «la valutazione delle figure geometriche astratte [...] aveva quindi un carattere marcatamente concreto, oggettuale, che dominava palesemente sulla percezione astrattamente geometrica»²⁵¹. Pertanto, la classificazione avveniva per categorie di oggetti e non per categorie formali. Infatti, mentre le studentesse dell'istituto magistrale classificavano le forme geometriche in maniera abbastanza tradizionale e nella forma a noi nota, «le donne ickari, ed anche, in larga misura, gli uomini dekhani,

²⁴⁷ *Ibi*, p. 58.

²⁴⁸ *Ibi*, p. 59.

²⁴⁹ *Ibi*, p. 61.

²⁵⁰ *Ibidem*.

²⁵¹ *Ibi*, p. 62.

percepivano le singole figure geometriche *come oggetti*»²⁵². A questo proposito, gli studi di Luria permettono di mostrare che la differenza fra illetterati e alfabetizzati non consiste nel fatto che i primi non hanno categorie per interpretare la realtà, ma nel fatto che i due tipi ricorrono a differenti categorie e che quest'ultime sono strettamente connesse con l'esperienza pratica del mondo.

Infatti, dal punto di vista della prova sulla capacità di organizzare gli oggetti in gruppi categoriali, Luria osserva che gli illetterati facevano riferimento a «figure che risultavano simili o per il loro contenuto oggettuale»²⁵³, o per l'azione associata alla forma mostrata. Infatti, come riporta lo psicologo russo, «il quadrato giudicato come una finestra e il lungo rettangolo valutato come un carrozino non capitavano nello stesso gruppo»²⁵⁴, cioè in quello dei quadrilateri. «Viceversa, se due figure, per esempio un quadrato e un triangolo tronco, erano percepite come intelaiature [...], esse venivano facilmente riunite in uno stesso gruppo»²⁵⁵. In questo senso, date una serie di forme geometriche e, posti i soggetti di fronte alla necessità di differenziarli in un insieme in base alle loro similitudini formali, mentre gli illetterati tendevano a includere oggetti di forma diversa sotto un unico gruppo che corrisponde a una stessa situazione pratica, gli alfabetizzati erano soliti categorizzare in base al principio astratto.

§ 11. *Classificazione categoriale e atteggiamento pratico*

In questa direzione, lo psicologo russo fa emergere una differenza fra un metodo di classificazione astratta o categoriale in base al quale «il soggetto distingueva il concetto astratto e sceglieva gli oggetti corrispondenti a questo concetto, formando così una determinata categoria [...]»²⁵⁶ da un metodo di classificazione concreto situazionale in base al quale i soggetti «sistemavano gli oggetti mostrati loro non secondo categorie logiche, ma *includendo gli oggetti in queste o in*

²⁵² *Ibi*, p. 64.

²⁵³ *Ibidem*.

²⁵⁴ *Ibidem*.

²⁵⁵ *Ibidem*.

²⁵⁶ *Ibi*, p. 82.

*quelle situazioni concretamente operanti»*²⁵⁷. Questa distinzione, secondo l'opinione di Luria, è frutto dell'evoluzione storico-sociale della mente umana. In particolare, attraverso il confronto fra la percezione delle cose da parte di una mente illetterata e una con un grado minimo di alfabetizzazione, lo psicologo russo voleva mettere in discussione il fatto che la cognizione avesse effettivamente strutture immutabili e date aprioristicamente. Infatti, secondo Luria, le strutture della cognizione umana, cambiano con il variare delle culture e delle società. Pertanto, la domanda che muove l'intera opera dello psicologo russo pone un interrogativo sulla natura della cognizione umana (e non sull'esperienza). Come possiamo leggere a questo proposito,

l'ordinamento logico delle impressioni percepite, la loro classificazione secondo criteri logici dell'affinità, del contrasto, dell'inclusione in una categoria intellettuale è un'immutabile "proprietà dell'intelletto" oppure questo tipo di elaborazione dell'informazione deve essere considerato come risultato dello sviluppo storico delle forme complesse dell'attività cognitiva?²⁵⁸.

Secondo Luria, la struttura cognitiva – e la percezione è una componente della nostra struttura cognitiva – cambia con il variare dell'attività pratica in cui sono coinvolti i soggetti. Se l'attività pratica in cui sono coinvolti di soggetti è un fatto culturale, allora la trasformazione delle strutture cognitive dipendono dal mutamento delle strutture culturali. A questo proposito, lo psicologo russo sosteneva che

vi sono buone ragioni per considerare la percezione come un'attività cognitiva complessa che, nella sua struttura, dipende dalla pratica dell'uomo storicamente formatasi e dal sistema di codici utilizzato dall'uomo per rielaborare l'informazione che gli "perviene" e per "prendere la decisione" che attribuisce l'oggetto percepito alla categoria corrispondente. Il processo di percezione si avvicina così al processo di pensiero concreto

²⁵⁷ *Ibi*, p. 83.

²⁵⁸ *Ibi*, p. 77.

e riceve tutti i tratti di un processo che modifica il suo carattere nelle tappe successive dell'evoluzione storica²⁵⁹.

In rapporto alla percezione, lo psicologo russo affermava che il modo in cui percepiamo le forme e i colori è strettamente connotata dall'apertura storica in cui si è inseriti. In questo senso, se noi attribuiamo il nome triangolo a una determinata forma ciò dipende esclusivamente dal tipo di cultura in cui noi siamo inseriti. Pertanto, «le concezioni classiche delle leggi [...] della percezione del colore o delle forme [...] hanno soltanto un carattere storicamente limitato [...]. Riflettono soltanto le regole della percezione caratteristiche per l'uomo la cui coscienza si è formata sotto l'azione di categorie costituite in una determinata epoca per influsso dell'assimilazione di determinati concetti scolastici»²⁶⁰.

In questo senso, Luria distingue fra la percezione contraddistinta dalla classificazione di tipo concreto-situazionale degli illetterati e la percezione di tipo logico-verbale delle persone scolarizzate. Come nota Luria a questo proposito «gli esempi citati mostrano quanto la percezione dei soggetti che hanno studiato a scuola e che si servono dei concetti geometrici astratti si differenzia dalla percezione dei soggetti cresciuti in condizioni oggettive di attività pratica concreta»²⁶¹. Pertanto, una mente in cui la percezione opera in maniera concreto-situazionale non è dotata di categorie logiche, cioè non si struttura in base alle categorie del pensiero ma assecondando quelle dell'azione. Lo stesso Luria afferma che «la base psicologica di questa classificazione non è data da processi logico-verbali, che astraggono certi aspetti degli oggetti e riconducono questi oggetti a determinate categorie del pensiero, ma è la riproduzione dell'esperienza visivo-pratico»²⁶². Al contrario, dietro alla classificazione logico-verbale che contraddistingue invece le operazioni che la mente attua attraverso l'attività pensante,

²⁵⁹ *Ibi*, p. 44.

²⁶⁰ *Ibidem*.

²⁶¹ *Ibi*, p. 69.

²⁶² *Ibi*, p. 83.

vi sono complessi processi di pensiero logico-verbale in cui le forme concrete della percezione passano in secondo piano, mentre i procedimenti di distinzione dei caratteri e di inclusione degli oggetti in una determinata categoria comune, realizzati con l'aiuto del linguaggio astrante e generalizzante, acquistano un'importanza predominante²⁶³.

A partire dalle differenze individuate da Luria in merito alla distinzione fra classificazione logico-verbale e concreto-situazionale ci proponiamo di fare emergere le differenze che una interpretazione condotta dal punto di vista di una prospettiva fenomenologica offre. Luria mette in evidenza che fra l'attività pratica e la cognizione umana vi è un nesso. La fenomenologia mostra che è possibile estendere questo modo di intendere le cose a tutte le tipologie di pratiche umane. A una precisa attività concreto-situazionale corrisponde una determinata attività logica, cioè pensante. *L'origine del linguaggio, infatti, deve essere ricercata nel coinvolgimento pratico del soggetto nel mondo.* In questa direzione, vorremmo mostrare che non ha senso distinguere fra cognizione concreto-situazionale e logico-verbale, perché entrambe si costituiscono unitariamente nell'esperienza. È l'esperienza a mutare con il variare delle culture e non le strutture della cognizione umana. Dall'impostazione teorica di Luria emerge che le strutture della cognizione umana cambiano con il variare delle epoche storiche. Pertanto, essendo la percezione una componente fondamentale della cognizione umana, allora anch'essa viene a dipendere dalla cultura all'interno della quale è inserita.

§ 12. *Lo stile invariabile della percezione nella fenomenologia*

Attraverso un'interpretazione di tipo fenomenologico è possibile far emergere che *la cultura non cambia la struttura della percezione.* Da questo punto di vista, non è totalmente corretto affermare che la cultura modifica la percezione. *La cultura incide sull'interpretazione da conferire al contenuto percettivo perché esso è correlato all'esperienza attraverso il rapporto intenzionale.* A questo proposito, se Luria sostiene che la percezione intesa come componente della cognizione è

²⁶³ *Ibi*, p. 82.

culturalmente determinata, al contrario la fenomenologia di Husserl sviluppa l'idea secondo cui le strutture della percezione umana restano invariate nel variare delle culture, perché ciò che cambia è la nostra esperienza delle cose e del mondo. Proprio gli esperimenti di Luria mostrano che tutti i soggetti (sia alfabetizzati sia illetterati) percepiscono immagini di forme e di colori. Entrambi i gruppi sono sottoposti a una stessa esperienza: guardare le immagini sottoposte loro dallo sperimentatore, nominarle e categorizzarle in base a un giudizio o a un'interpretazione sulle immagini percepite. In questo senso, l'atto del classificare, sia esso di tipo concreto-situazionale oppure logico verbale, è un processo linguistico di ordine riflessivo o valutativo che si accompagna alla percezione derivante dall'atto percettivo del guardare le immagini. Dunque, l'esperienza percettiva non cambia perché entrambi i gruppi vedono forme e colori. Tuttavia, i due gruppi interpretano le percezioni delle stesse cose in maniera differente. Questo dato non corrisponde a un cambiamento delle strutture della mente ma a un cambiamento dell'esperienza in sé. La fenomenologia permette di mostrare che l'articolazione del pensiero si radica nell'esperienza pratica delle cose e che diverse interpretazioni di una forma e di un colore derivano da diverse esperienze pratiche ma non da diverse strutture mentali.

In secondo luogo, un sistema di classificazione è già un atto riflessivo che sarebbe impossibile in assenza di pensiero. L'appercezione, infatti, è comprensione, cioè piena consapevolezza di qualcosa. Riflettere su qualcosa implica il fatto che dobbiamo percepirela, e percepire senza ricondurre la cosa a un ordine concettuale non vuol dire non comprendere. Pertanto, dobbiamo operare una differenza fra il processo di percezione e l'atto di categorizzare il contenuto di percezione ed anche evitare di creare un'opposizione fra una categorizzazione concreto-situazionale o logico verbale. Infatti, è possibile dire che mentre gli illetterati riflettono sul contenuto percettivo attraverso le categorie che derivano dall'esperienza pratica che connota il loro agire da contadini, gli alfabetizzati riflettono attraverso le categorie che derivano dall'esperienza pratica del linguaggio formalizzato attraverso la scrittura. In altre parole, nel momento in cui i soggetti sono chiamati a riflettere, cioè a interrogarsi sulla percezione delle immagini delle forme disegnate sulla carta, allora ciascuno esprime una propria

interpretazione delle forme riconducendola alla propria esperienza pratica del mondo. Ora si dà il caso che esperienze derivanti dal mondo contadino differiscono da esperienze che provengono da un mondo letterato, ed è su questo livello che si strutturano le differenze culturali. Pertanto, il processo di categorizzazione del percepito è un atto di riflessione su qualcosa attraverso cui un soggetto ordina il contenuto di percezione esperienziale in una categoria logica.

Il processo di categorizzazione si basa sull'interpretazione dei soggetti in merito alla percezione delle immagini che rappresentano forme. La fenomenologia ci dice che ciò che cambia con il variare delle culture è il significato che attribuiamo alle percezioni. Tutto questo non dipende, come in Luria, dal variare del processo cognitivo correlativamente al variare delle culture, ma dal variare di un processo esperienziale con il variare delle culture. In altre parole, se ci chiediamo perché l'interpretazione delle forme e dei colori cambia, allora la fenomenologia non dice che cambiano le nostre strutture percettive (cioè la nostra struttura cognitiva) ma dice che cambia la nostra esperienza delle cose, il nostro agire nel mondo dei rimandi pratici. Confrontarsi con cose diverse lascia che la percezione si orienti in modo diverso. Anche la scrittura comporta il coinvolgimento in un'attività pratico situazionale. La scrittura e la lettura sono azioni di cui facciamo esperienza pratica. Più semplicemente, mentre gli illetterati erano coinvolti nelle attività che riguardavano il lavoro di contadini, gli altri erano impegnati in attività di studio. In questo senso, è chiaro che azioni differenti implicano processi di comprensione e un'articolazione della cognizione di ordine differente. Dunque, se da un lato la comprensione del reale degli illetterati sarà connotata da categorie legate all'esperienza della pratica contadina, dall'altro gli alfabetizzati offriranno un'interpretazione che procederà dall'esperienza della pratica che si sviluppa attraverso l'uso della scrittura e della lettura. In entrambi i casi si dà comprensione, solo che essa si articola attraverso categorie di ordine esperienziale differente.

A partire da ciò, non ha senso differenziare fra processi cognitivi di tipo concreto-situazionali da un lato e processi cognitivi di tipo logico-verbale dall'altro. Una prospettiva fenomenologica presenta i due aspetti in maniera

unitaria, cioè come se fossero il frutto di un unico processo. In questa direzione, *ha più senso interrogarsi su quale logica si manifesta in correlazione a una specifica esperienza concreto-situazionale*. Infatti, un alfabetizzato non è senza mondo, è un soggetto che esperisce un mondo in cui si è manifestata la scrittura. In questo senso, anche se permette di astrarre, il linguaggio non è mai astratto. Pertanto, un alfabetizzato vive in un mondo di rimandi pratici legati alle possibilità pratiche predisposte dall'esperienza della scrittura. In questo modo, siamo piuttosto chiamati a chiederci qual è l'esperienza concreta-situazionale di un illetterato rispetto a quella di un alfabetizzato. Oppure, qual è l'attività pratica concreta in cui sono coinvolti gli alfabetizzati? Questo significa analizzare non le strutture cognitive, ma l'esperienza. In base all'esperienza, cioè all'insieme delle attività pratiche in cui i soggetti sono coinvolti, possiamo parlare "categorizzazione". Gli illetterati hanno categorie che dipendono dall'azione in cui sono immersi nella loro esperienza pratica. Allo stesso modo, i letterati hanno categorie che dipendono dall'azione in cui sono immersi nella loro esperienza pratica. L'esperienza pratica degli illetterati è legata all'esperienza del mondo contadino. L'esperienza pratica degli alfabetizzati è legata all'esperienza predisposta dall'apprendimento del linguaggio alfabetico.

La categorizzazione è già un'articolazione linguistica. Mentre in Luria il linguaggio è frutto dell'articolarsi storico delle strutture mentali. In una interpretazione fenomenologica il linguaggio è frutto dell'articolarsi storico dell'esperienza. In questo senso, possiamo dire che il linguaggio nasce a partire dal rapporto che ciascuno intrattiene con una forma di azione esperienziale. Proprio questo rapporto si costituisce come ciò che ci fornisce gli strumenti per comprendere la nostra realtà. In questo senso, da una lettura fenomenologica delle ricerche di Luria che potremmo trarre che: 1) la formazione del linguaggio è strettamente connessa all'attività pratica in cui si è coinvolti; 2) Il tipo di attività in cui si è coinvolti ci rende capaci di decodificare la realtà in un modo piuttosto che in un altro. A partire da ciò, è chiaro che tali questioni investono anche i processi di formazione linguistica. Infatti, la capacità di comprensione di un soggetto si può evincere esclusivamente dalla maniera in cui quest'ultimo descrive l'esperienza della percezione attraverso l'espressione linguistica. I

soggetti illetterati descrivono la propria esperienza e quindi questo vuol dire che la comprendono. In questo senso, la descrizione dell'esperienza stessa trova una propria espressione o esteriorizzazione necessariamente in una articolazione tipo linguistico. Una posizione fenomenologica permette di portare alla luce che il linguaggio umano nasce dall'esperienza pratica delle cose. La nominazione linguistica di una cosa non basta ai fini della comprensione. La comprensione può avvenire esclusivamente se di quella cosa si è avuta un'esperienza pratica. Pertanto, comprendere vuol dire averle già "apprese" attraverso un'attività pratica. Una posizione fenomenologica permette di distinguere fra l'apprensione, che sarebbe la facoltà conoscitiva che ci permette di entrare in contatto con le cose, dall'apprendimento, cioè il processo attraverso cui tale facoltà viene stimolata attraverso una didattica ai fini di favorire lo sviluppo di una facoltà. Il tipo di facoltà che viene a svilupparsi nell'apprendimento dipende dal tipo di azione in cui si è coinvolti.

Capitolo quarto

Esperienza e linguaggio

§ 1. *La funzione del segno linguistico: un confronto con Derrick De Kerckhove*

In precedenza, abbiamo visto che la scuola di Toronto assimila il termine *medium* a quello di tecnologia. Tuttavia, una tale specificazione non basta. Infatti, McLuhan e i suoi allievi non si sono interessati a tutti i *medium* potenziali, ovvero a tutti gli oggetti con i quali possiamo intrattenere un qualsiasi tipo di rapporto pratico nel mondo. McLuhan e il suo allievo De Kerckhove si sono dedicati allo studio delle cosiddette *tecnologie della parola, ovvero di quei media che amplificano le potenzialità dell'espressione linguistica umana*. In particolare, gli studi di *De Kerckhove* sul linguaggio ripercorrono la stessa interpretazione offerta da McLuhan in merito all'influenza dei rapporti che intercorrono fra l'utilizzo della tecnica e le nostre strutture sensoriali nella formazione del pensiero e della cultura umani. A partire da ciò, ne *La civilizzazione video-cristiana*, egli offre uno studio molto dettagliato degli effetti esercitati dalla scrittura sulle nostre strutture cognitive. In questa direzione, lo stesso autore afferma che l'opera «si iscrive nella linea di ricerca di Marshall McLuhan sulle dominanti sensoriali nella cultura e sui loro rapporti con i mezzi di comunicazione»²⁶⁴. Per questo motivo, possiamo affermare che De Kerckhove sviluppa le intuizioni di McLuhan in chiave cognitivista, e insiste sul fatto che «il cervello è il luogo in cui gli effetti della

²⁶⁴ D. De Kerckhove, *La civilisation vidéo-chrétienne*, Edition Retze, Paris 1990 [tr. it. di Claire Peltier/ShaKe, *La civilizzazione video cristiana*, La Feltrinelli, Milano 1995, p. 12].

tecnologia si traducono in psicologia e si trasformano in cultura»²⁶⁵. In particolare, ne *La civilizzazione video-cristiana*, egli afferma che la scrittura deve essere considerata come il medium che ha favorito la nascita della mente analitica, cioè logico-scientifica e che la stessa comparsa del soggetto teoretico, ovvero di colui che s'interroga su un mondo che si dà in maniera obiettiva, deve essere ricondotta alle predisposizioni cognitive correlate all'uso di questo medium. In questa direzione, il testo rappresenta un tentativo di mostrare che il rapporto fra la scrittura e la struttura percettiva umana determina lo sviluppo di particolari processi cognitivi che conducono alla formazione della mente e del pensiero logico-analitici.

Al fine di comprendere appieno il pensiero del sociologo della comunicazione, dobbiamo innanzitutto chiarire che cosa intendere per scrittura. Secondo De Kerckhove, per scrittura dobbiamo intendere un sinonimo di *alfabeto fonetico*, ovvero *quel sistema di segni che fu introdotto dalla cultura greca*. Infatti, il popolo greco introdusse *la vocale* all'interno di un altro sistema di scrittura che essi avevano acquisito da altre culture (in particolare da quella fenicia). La peculiarità dell'alfabeto fonetico consiste nel rendere possibile la rappresentazione visiva della voce umana. In altre parole, l'invenzione greca dell'alfabeto fonetico permise alla voce umana di essere simbolizzata in segni che si possono non udire, ma osservare. A questo proposito, l'autore osserva che «l'alfabeto greco dà [...] la possibilità di liberare radicalmente la sequenza visiva da quella udibile»²⁶⁶. Nella stessa direzione, McLuhan descrive questa condizione affermando che le circostanze create dalla fruizione della scrittura hanno consegnato all'uomo «un occhio al posto dell'orecchio»²⁶⁷.

In questo modo, i teorici della comunicazione volevano far emergere che, dal punto di vista culturale, si stava assistendo al passaggio da un mondo basato sulla comunicazione interpersonale orale ad uno connotato dal passaggio di informazioni per mezzo del testo scritto, dunque di un *medium*. Il pensiero di De Kerckhove si sviluppa in linea con queste riflessioni. Infatti, l'intento del

²⁶⁵ D. De Kerckhove, *Brainframes. Technology, mind and bussiness*, Bosch & Keunig – BSO/ORIGIN, Utrecht 1991, [tr. it. di B. Bassi, *Brainframes. Mente, tecnologia, mercato*, Baskerville, Bologna 1993, pp. 10-13].

²⁶⁶ D. De Kerckhove, *La civilizzazione video cristiana*, p. 55.

²⁶⁷ M. Mc Luhan, *Dall'occhio all'orecchio*, Armando Editore, Roma 1982.

sociologo della comunicazione consiste nel «dimostrare come la scrittura, pur accordandoci un potere di controllo sul linguaggio [...], ci abbia strappati alla parola collettiva, al *logos* antico, ai miti, alla tribù, infine all'orecchio»²⁶⁸.

Sempre in linea con l'insegnamento della scuola di Toronto, De Kerckhove mostra anche che la più grande rivoluzione dell'alfabeto fonetico deve essere ricercata nello studio della sua forma e non dei contenuti che esso veicola. Come afferma lo stesso studioso, non è in «quello che “dice”, ma è per la sua stessa struttura che la scrittura occidentale influenza il modo di essere e di pensare degli occidentali»²⁶⁹. Secondo De Kerckhove l'utilizzo della scrittura permette che il rapporto intrattenuto dai nostri sensi subisca una gerarchizzazione sbilanciata a favore della vista, ovvero un suo isolamento rispetto all'unitarietà sensoriale iniziale. Pertanto, mentre nella nostra esperienza di senso comune i nostri sensi agiscono in maniera unitaria, con la scrittura la vista assume il predominio su tutto il resto e questo, secondo l'autore, favorisce lo sviluppo del pensiero logico-lineare.

Infatti, possiamo notare che lo stesso De Kerckhove afferma che «la scrittura sostituisce il pensiero all'ascolto»²⁷⁰. In altre parole, mentre la parola parlata è un rapporto che ciascuno intrattiene con la vita comunitaria, la scrittura è una relazione che ciascuno intrattiene principalmente con se stesso. Con la scrittura, l'ascolto della parola viene sostituito con la visione della parola e, rispetto al processo di comprensione, l'occhio interviene a sostituire il compito dell'ascolto predisposto dall'orecchio, favorendo in questo modo un'esperienza solipsistica e privata invece di una relazionale e collettiva. Come ci mostra De Kerckhove,

con la scrittura, l'occhio predomina sull'orecchio e l'io sull'altro. L'occhio predomina sull'orecchio perché il mondo del saggio scritto è quello di uno spettacolo interiore. Uno spazio interno, luogo di proiezione delle immagini proposte²⁷¹.

²⁶⁸ D. De Kerckhove, *La civilizzazione video cristiana*, p. 12.

²⁶⁹ *Ibi*, p. 13.

²⁷⁰ *Ibi*, p. 16.

²⁷¹ *Ibi*, p. 17.

In questo modo, De Kerckhove ci invita a pensare che una delle più grandi implicazioni comportate dalla rivoluzione della scrittura dal punto di vista esperienziale è consistita nel fatto che essa, rappresentando visivamente la voce umana attraverso la vocale, ha favorito la formazione dell'atteggiamento solipsistico. In altre parole, la scrittura ha predisposto il soggetto verso l'assunzione di un atteggiamento riflessivo, in solitudine, invece che al vivere comunitario. A questo proposito, De Kerckhove mostrerà che in un periodo successivo, una ri-collettivizzazione dell'esperienza della parola si esprimerà con lo sviluppo del teatro all'interno della cultura greca, e che questo processo vedrà sempre come protagonista il senso della vista come organo che filtra la comprensione del reale. Infatti, come afferma De Kerckhove, «il teatro ci ha insegnato a vedere invece di udire gli insiemi simbolici»²⁷². Con il teatro, il racconto epico cominciò a passare attraverso la rappresentazione degli attori e non più attraverso il racconto degli aedi, e questo determinò lo sviluppo di un'altra esperienza di comprensione. Il teatro «rappresenta all'esterno le condizioni di un'organizzazione mentale simile a quella che la scrittura introduce nel lettore»²⁷³. Ci soffermeremo in seguito su questo punto.

In questo senso, De Kerckhove si sofferma sui rapporti che intercorrono tra i media e la natura della cognizione umana. Infatti, egli stesso definisce il concetto di *psico-tecnologia* al fine di delineare in maniera analitica il rapporto che l'ambiente esercita sulla vita della mente. Per questo motivo, da un lato, il teorico della comunicazione fa riferimento alla *tecno-psicologia* intesa come «lo studio della psicologia [...] come condizione psicologica di persone sottoposte all'influsso delle innovazioni tecnologiche»²⁷⁴. Dall'altro lato, accenna al concetto di *psico-tecnologia*, «per definire una tecnologia che emula, estende o amplifica le funzioni senso-motorie, psicologiche o cognitive della mente»²⁷⁵. Appare chiaro, dunque, che in questa prospettiva, i limiti del linguaggio – dove per linguaggio si intende il processo di elaborazione dell'informazione sensoria offerto dal nostro cervello di fronte alle stimolazioni nervose – sono anche i limiti del nostro

²⁷² *Ibi*, p. 16.

²⁷³ *Ibi*, p. 17.

²⁷⁴ D. De Kerckhove, *Brainframes. Mente, tecnologia, mercato*, pp. 10-12.

²⁷⁵ *Ibidem*.

mondo. Infatti, incorniciare il cervello vuol dire anche incanalare l'interpretazione del dato sensorio a partire dalla organizzazione operata dal cervello. In *Brainframes*, il teorico dei media lascia emergere chiaramente tale idea. Infatti, possiamo leggere che

i nostri occhi sono i nostri sensori sul mondo, ma è il cervello a compiere ogni atto di mediazione e interpretazione. Viceversa, sono i nostri occhi a dare al mondo accesso diretto al cervello. In tal modo, il mondo sfida il nostro cervello a un'interpretazione²⁷⁶.

In questo senso, secondo De Kerckhove, è possibile il darsi di *brainframes*, cioè di cornici interpretative di tipo neurale che determinano la nostra comprensione del mondo. Ad esempio, la percezione di un'immagine in prospettiva è determinata dalla collaborazione fra l'emisfero destro e sinistro che, insieme, concorrono ad elaborare l'insieme di sensazioni provenienti dal mondo in un'unica informazione dotata di senso. Inoltre, De Kerckhove afferma che l'elaborazione di questa strategia visiva è una diretta conseguenza «del cervello che ha imparato a leggere»²⁷⁷. Infatti, nell'offrire una definizione del concetto di *brain frames*, il teorico della comunicazione afferma che

il cervello umano è un ecosistema biologico in costante dialogo con la tecnologia e la cultura. Le tecnologie basate sul linguaggio [...] possono incorniciare il cervello sia fisiologicamente, sul piano dell'organizzazione neuronale, che psicologicamente, sul piano dell'organizzazione cognitiva²⁷⁸.

A partire da queste premesse, appare chiaro che la maniera in cui vediamo il mondo è determinata dall'articolazione delle nostre reti neuronali che incorniciano non solo una strategia cognitiva ma lo stesso modo di interpretare il mondo. La prospettiva diventa l'esempio più palese degli effetti della scrittura sulla nostra cognizione e sul nostro senso dello spazio, in quanto secondo De

²⁷⁶ *Ibi*, p. 9.

²⁷⁷ *Ibi*, p. 10.

²⁷⁸ *Ibi*, pp. 10-11.

Kerckhove «non c'è assolutamente nulla di naturale»²⁷⁹ in essa. La prospettiva divide lo spazio percepito dall'occhio in segmenti proporzionati che restituiscono all'osservatore il senso di essere immerso nello spazio. In questo senso, secondo De Kerckhove l'artista «sta inserendo il tempo nello spazio»²⁸⁰, cioè sta rappresentando graficamente lo spazio sulla tela a partire da un punto di vista soggettivamente situato, restituendo allo spettatore la percezione di essere egli stesso dentro la rappresentazione. Infatti, «l'artista rappresenta l'ordine successivo degli oggetti in una spazialità reale. Tuttavia, non sta rappresentando ciò che è realmente là, ma come esso dovrebbe apparire all'osservatore»²⁸¹. In questa direzione, De Kerckhove confonde il livello della capacità espressiva del linguaggio – in base alla quale è possibile riprodurre graficamente un modo di guardare il mondo – con una capacità cognitiva dalla quale derivare un aspetto esperienziale. Infatti, una cosa è dire che si può scegliere da che punto di vista guardare il mondo e addirittura rappresentarlo attraverso il ricorso metodico a regole di proporzione geometria, un altro è affermare che le strutture della nostra cognizione ci costringono a guardarlo così dopo l'apprendimento della scrittura. Infatti, da un lato lo stesso autore afferma che «non c'è alcuna necessità particolare ai fini di una rappresentazione naturalistica o scientifica della tridimensionalità dello spazio [...]. Noi non vogliamo o non abbiamo davvero bisogno di vedere le cose in prospettiva [...]. In arte, specialmente nei disegni dei bambini non emerge una preoccupazione di disegnare gli oggetti in prospettiva»²⁸². Dall'altro lato, è chiaro che in De Kerckhove tale questione si presenta in maniera determinista, poiché a suo parere

il mio suggerimento è che l'accresciuta partecipazione dell'emisfero sinistro, il quale è richiesto per la lettura dell'ortografia, porta a una più intensa collaborazione fra entrambi i lati del cervello per incoraggiare e supportare la visione stereo²⁸³.

²⁷⁹ D. De Kerckhove, *The skin of culture. Investigating the new electronic reality*, Kogan Page, London 1997, p. 30.

²⁸⁰ D. De Kerckhove, *The skin of culture*, p. 31.

²⁸¹ *Ibidem*.

²⁸² *Ibidem*.

²⁸³ *Ibi*, p. 32.

§ 2. *L'esperienza della parola: tra De Kerckhove e la fenomenologia*

Differentemente da questo modo di intendere le cose, naturalmente non negando il fatto che la conoscenza dei linguaggi in tutte le varie declinazioni e tipologie arricchisca la maniera di interpretare il mondo da parte del soggetto, allo stesso tempo attraverso un confronto con la fenomenologia vorremmo attirare l'attenzione sul fatto che l'origine del linguaggio deve essere ricondotta all'esperienza del mondo alla quale corrisponde il pensiero sul mondo. In questo senso, l'utilizzo della tecnologia della parola si costituisce come un'esperienza, che chiameremo appunto *l'esperienza della parola*.

Per questo motivo siamo prima di tutto chiamati a chiarire che cosa dobbiamo intendere per *parola*. Infatti, nelle tradizioni a cui abbiamo fatto riferimento finora la parola è stata considerata come un processo di astrazione dall'esperienza, ciò che ci permette di richiamare l'esperienza, distaccandocene. In questo senso, la parola o il linguaggio sono media, strumenti che ci permettono di operare un'astrazione dal reale. Questo modo di intendere le cose ha condotto verso la formazione di un'idea di mente separata dal mondo e dall'esperienza. Nell'ambito di questa idea, si aprono due principali prospettive interpretative sull'origine del pensiero. In una si giunge a pensare la mente umana come qualcosa in cui si imprimono sensazioni che danno origine al pensiero, mentre nella posizione opposta i processi cognitivi dipendono da categorie e idee astratte già presenti dentro nostra mente. Pertanto, mentre nel primo caso non sarà possibile il darsi del pensiero senza la ricezione di sensazioni che provengono dal mondo, nel secondo non saremo in grado di comprendere l'esperienza senza averla prima strutturata attraverso una serie di idee e concetti. Possiamo affermare che entrambe le visioni si muovono in un ambito psicologista, ma ciascuna offre un'interpretazione differente dell'origine della psiche o del linguaggio. Mentre nella prima posizione il linguaggio deriva dalla rielaborazione mentale delle sensazioni fisiche, nella seconda interpretazione esso è frutto di idee astratte dal mondo.

A nostro parere, questi due modi di intendere le cose contribuiscono a rendere piuttosto enigmatico il rapporto tra coscienza e realtà. Infatti, mentre nel primo caso «la “realtà esterna” diventa una connessione tra eventi fisici che si verificano dentro il cervello» e per questo motivo «la sedia che vedo, l’emozione che provo, il pensiero che prendo di mira diventano una sorta di “parvenza” rispetto alla realtà vera costituita da ciò che accade nella mia struttura neurologica»²⁸⁴, nel secondo caso, invece, la realtà è «un evento che accade dentro la mente, intesa come una sorta di scatola dove sono presenti immagini delle cose, ed è chiaro che di fronte a una tale impostazione ci si può chiedere che cosa garantisca che a queste immagini corrisponda qualcosa di reale nel mondo esterno»²⁸⁵.

La fenomenologia si differenzia da questo genere di impostazioni perché rimanda l’origine della formazione del pensiero (o della coscienza) non a un processo mentale o cognitivo – sia esso un’influenza del mondo sul cervello o, viceversa della mente sulla concezione del mondo. In una posizione fenomenologica la formazione del pensiero deve essere ricondotta a una fondazione esperienziale originaria. Infatti, *l’istanza che anima la teoria fenomenologica della coscienza consiste nel dare ragione di come il reale possa annunciarsi alla coscienza*²⁸⁶. Ora, *il reale si annuncia alla coscienza attraverso l’esperienza fenomenica*. Nell’esperienza fenomenica «qualcosa “esiste” per noi solo in quanto si manifesta alla nostra coscienza»²⁸⁷.

Tuttavia, il fatto che qualcosa si manifesti nella nostra coscienza non vuol dire che il mondo sia racchiuso al suo interno o che sia frutto di immagini soggettive originarie. Infatti, se non vi fosse una coscienza aperta a un mondo e pronta ad accoglierla non avrebbe senso interrogarsi sulla manifestazione di qualcosa. Allo stesso tempo, se non vi fosse qualcosa che si manifesta a qualcuno non avrebbe senso interrogarsi sul reale stesso.

Ne deriva che, in una prospettiva fenomenologica, *il linguaggio è un rapporto che il pensiero intrattiene con l’esperienza*. In questo senso, il pensiero

²⁸⁴ V. Costa, *Fenomenologia e primato della coscienza fenomenica*, Il Mulino – Rivisteweb, Rivista di filosofia, Fascicolo 3, dicembre 2013, pp. 443-459, p. 443.

²⁸⁵ V. Costa, *Fenomenologia e primato della coscienza fenomenica*, p. 443.

²⁸⁶ *Ibidem*.

²⁸⁷ *Ibidem*.

non ha né un'origine meramente neurologica, cioè non dipende esclusivamente dall'informazione sonora o visiva trasportata dai nostri fasci nervosi al cervello, che in seguito lo rielabora in informazione. E nemmeno ha un'origine concettuale, non dipende da idee già rinchiusse nella mente. Da un punto di vista fenomenologico, il linguaggio è il risultato dell'unità di pensiero e azione, quindi non è possibile il darsi del pensiero slegato da un qualsiasi tipo di azione. Infatti, già rispetto al discorso orale, Husserl ci lasciava notare che «la parola, e segnatamente il discorso normale, rinvia oltre se stessa verso il senso, vi dirige cioè l'interesse. Il segno verbale che non è in sé tema dell'interesse serve a trascinarci verso il senso, in quanto è a questo che l'io è interessato»²⁸⁸. Il linguaggio, inteso come espressione sensoriale del pensiero, – sia esso un suono o una parola scritta (cioè percepita primariamente attraverso la vista e non attraverso l'orecchio) – dirige la mente non verso se stessa ma verso le cose esistenti intorno al soggetto. *Le parole vertono su un contesto pratico*. Infatti, quando si chiama una cosa come la rosa attraverso il suo nome o concetto e in assenza dell'oggetto rosa in realtà abbiamo già dovuto averne esperienza. E, se non abbiamo mai visto una rosa, per comprenderne il significato richiamato dal nome, dobbiamo almeno avere avuto esperienza di un qualsiasi altro tipo di fiore. In assenza di questa esperienza percepiamo un suono, ma non comprendiamo che esso indica la rosa. Anche «secondo Heidegger, un suono è parola quando attraverso esso, un significato ci interpella»²⁸⁹. Soltanto avere avuto un'esperienza pratica di qualcosa ci permette di capire che cosa è una rosa e di comprendere il senso della parola quando essa richiama il concetto in assenza dell'oggetto.

In questo senso, vorremmo abbandonare una visione di linguaggio inteso come un rapporto astratto dall'esperienza. Nella teoria di De Kerckhove questo assunto trova specificazione nel fatto che la comprensione deriva da una certa stimolazione del segno sul cervello, cioè dipende dall'effetto che l'espressione sensibile della parola provoca nelle nostre strutture cerebrali. Il segno è, dunque, il conduttore del senso, la via che dalla stimolazione sensoriale conduce alle strutture neurologiche. Secondo Heidegger, invece, «col concetto ristretto di

²⁸⁸ E. Husserl, *Lezioni sulla sintesi passiva*, p. 62.

²⁸⁹ V. Costa, *Esperire e parlare. Interpretazione di Heidegger*, Jaka Book, Milano 2006, p. 69.

linguaggio nel senso di comunicazione fonetica, non posso comprendere proprio nulla»²⁹⁰. Infatti, l'essenza del linguaggio non consiste nel produrre segni al fine di comunicare con altri ma nel fatto che le parole interpellano un significato che è in un mondo che condivido con altri.

Pertanto, dal punto di vista della comprensione, la capacità del linguaggio di richiamare concetti che non si danno alla percezione quando vengono nominati non deve essere assunta come un'astrazione dall'esperienza, poiché qualsiasi concetto, per poter essere compreso, non può per principio eludere il riferimento ad una qualche forma esperienziale. Pertanto, l'esperienza della parola non può essere ridotta ad una mera percezione sensibile del suono della parola ma riguarda primariamente le possibilità d'azione che essa interpella. In questo senso, la funzione del "segno" sensibile non è quella di veicolare informazioni sensoriali al cervello, ma quella di rimandare a un significato nel mondo.

§ 3. *L'esperienza della parola: tra oralità e scrittura*

Una volta chiarito che la comprensione del linguaggio consiste nel richiamare possibilità di azione e che un piano semantico della comunicazione deve essere distinto dal mero scambio sensorio di segni, allora possiamo volgere la nostra attenzione alla differenza che intercorre fra l'esperienza offerta dalla parola orale e quella predisposta dalla parola scritta. In questa direzione, abbiamo visto che, secondo De Kerckhove, il rapporto con l'uso della parola orale stimola la nostra struttura sensoriale in maniera differente rispetto alla parola scritta. A partire da ciò, De Kerckhove tenta di dimostrare che l'uso della scrittura deve essere considerato come l'origine della formazione di una mente che ragiona in maniera logico-lineare.

In De Kerckhove, il linguaggio è un rapporto che il pensiero intrattiene con la mente, la quale, a sua volta, è un prodotto delle impressioni sensoriali raccolte attraverso l'uso del medium. In questa direzione, De Kerckhove

²⁹⁰ M. Heidegger, *Zollikoner Seminare. Protokolle-Gespräche-Briefe*, hrsg. von M. Boss, Klostermann, Frankfurt a. M. 1987 [tr. it. di A. Giugliano e E. Mazzarella, *Seminari di Zollikon*, Guida, Napoli 1991, p. 284].

riconduce le trasformazioni imposte dall'uso del linguaggio alle mutazioni delle nostre strutture cognitive. In De Kerckhove, l'uso della scrittura non è una possibilità di azione, ma qualcosa che predispone verso l'attivazione di specifici riflessi fisiologici e mentali. Intendere così le cose, induce a ricondurre l'origine della comprensione alle trasformazioni imposte dai media alle nostre attività cognitive. In questa direzione, l'uso della scrittura cambia le nostre strutture mentali e, di conseguenza, questo trasforma il nostro modo di pensare.

Attraverso una riflessione di tipo fenomenologico si tratta invece di far emergere che *la scrittura ha messo a disposizione dell'uomo nuove possibilità di azione*, le cui caratteristiche predispongono verso un pensiero logico-lineare. In questa direzione, l'uso della scrittura non cambia le nostre strutture mentali e nemmeno il nostro modo di pensare. L'uso della scrittura trasforma le nostre possibilità di azione e questo ci ha predisposto verso una precisa attitudine pratica. Infatti, da un lato ha separato la parola orale dal contesto d'azione relazionale ma, allo stesso tempo, ne ha ricreato uno di un altro tipo.

A questo proposito, mentre in De Kerckhove la scrittura intesa come una tecnologia del linguaggio determina una certa stimolazione sensoriale e ci permette di estendere le potenzialità della nostra mente, in una posizione fenomenologica l'interazione con la scrittura ci permette di potenziare un tipo di atteggiamento verso il mondo e quindi verso una determinata esperienza pratica. Il cambiamento dell'esperienza rende possibile il rinnovarsi di alcune possibilità d'azione, la cui attuazione pratica favorisce il darsi di un atteggiamento intellettuale frutto di un pensiero manuale anziché di un altro.

Anche se questa differenziazione può sulle prime sembrare di poco conto, allo stesso tempo, se considerata dal punto di vista dello sviluppo della cultura, diventa determinante. Infatti, mentre la fenomenologia ci mostra che l'emergere di una data cultura deriva dalla formazione di una determinata esperienza, il pensiero di De Kerckhove insiste sul fatto che l'origine della cultura deriva dai mutamenti delle strutture cognitive umane. Secondo De Kerckhove la scrittura apre uno spazio mentale soggettivo. Infatti, egli scrive che «uno dei temi di questo libro è che la scrittura contribuisca a formare uno spazio mentale che, a sua volta, si

adatta a un ambiente che riflette tanto quanto interpreta»²⁹¹. Pertanto, De Kerckhove mostra che lo spazio mentale creato dalla scrittura si sviluppa a partire dall'ambiente culturale in cui si è immersi. Infatti, possiamo leggere che «dobbiamo domandarci se percepiamo lo spazio e il tempo perché è così che sono organizzati nell'ambiente culturale che occupiamo, o se sono organizzati così solo perché [...] è così che li percepiamo. Certamente vi è un effetto di regolazione reciproca»²⁹². In questo senso, l'autore si sta interrogando sul rapporto che il singolo intrattiene con se stesso e con la cultura. Tuttavia, questo rapporto si sviluppa in maniera deterministica, perché in un caso il singolo è soggetto alle sue percezioni che plasmano la mente, nell'altro la comunità è soggetta alla cultura di appartenenza che, prescrivendo il *medium*, finisce anche per imporre quali strutture cognitive debbano formarsi. Alla fine, il sociologo giunge ad una specie di determinismo psico-culturalista in base al quale «ciascuno di noi ha il proprio spazio mentale, in cui l'informazione è trattata sotto forma di pensiero. Questo spazio mentale è organizzato un po' alla maniera dello spazio sociale. La nostra percezione dello spazio sociale è la causa o l'effetto del nostro spazio mentale»²⁹³.

Secondo De Kerckhove gli effetti dei media devono essere ricercati nel rapporto di gerarchizzazione fra i sensi imposti dalle tecnologie della parola. Il significato nasce da ciò che percepiamo, cioè da quello che i sensi, nella loro gerarchizzazione, imprimono nella mente. Allo stesso tempo, abbiamo visto che una prospettiva fenomenologica riconduce la formazione della comprensione stessa alla percezione. In questo senso, entrambe derivano la formazione del linguaggio dalla percezione delle cose. Tuttavia, dobbiamo differenziare le visioni offerte dalle due prospettive. Infatti, mentre nella prima l'esperienza percettiva determina la struttura della nostra mente, nella fenomenologia le percezioni sono vissuti di coscienza nei quali si manifesta un oggetto del mondo.

Secondo De Kerckhove, la parola scritta ha costituito un arricchimento dal punto di vista dei registri comunicativi umani utilizzati prima della sua introduzione. Infatti, la scrittura va ad accostarsi ad altri due registri esistenti, cioè alla parola orale (dunque al discorso intersoggettivo) e al pensiero autocosciente

²⁹¹ D. De Kerckhove, *La civilizzazione video cristiana*, p. 27.

²⁹² *Ibidem*.

²⁹³ *Ibidem*.

(che potremmo definire meglio come riflessione personale), arricchendoli. Come nota l'autore

disponendo di tre registri ugualmente estesi e completamente distinti per l'organizzazione dei suoi significati – la parola, la scrittura e il pensiero – registri con proprie leggi, contenuti e limiti ciascuno dei quali arricchisce e ristrutturata gli altri due, l'uomo occidentale ha potuto disporre di possibilità di scelta che nessun'altra cultura ha potuto dare all'insieme dei suoi membri²⁹⁴.

A questo proposito, mentre De Kerckhove si sofferma sul fatto che riflessione o pensiero autocosciente, parola orale o intersoggettiva e scrittura siano tre registri comunicativi differenti, una prospettiva fenomenologica indica che essi rappresentano altrettanti *modi del pensare* riconducibili a tre diversi tipi di esperienza. Infatti, mentre secondo De Kerckhove il pensiero è associato alla mera riflessione, in una posizione fenomenologica il pensiero è un registro esperienziale che si forma mentre siamo coinvolti in possibilità d'azione che ci sono date in rapporto al mondo. In questo senso, mentre la parola orale si costituisce nell'esperienza che condivido con l'altro, il pensiero riflessivo nasce nel rapporto intrattenuto con se stessi, e l'attività pensante derivante dalla scrittura si forma attraverso la relazione con un medium. Tutti questi modi devono essere rapportati all'esperienza del mondo o anche ai “contesti” d'azione ai quali si riferiscono, per due motivi fondamentali. In primo luogo perché tutti i modi necessitano di una partecipazione allo spazio fisico. In secondo luogo perché tutti afferiscono a una costituzione esperienziale del senso che prevede un allineamento fra l'esperienza dello spazio fisico e l'associazione mentale.

Da un punto di vista fenomenologico parlare è già pensare, perché le parole hanno un campo di utilizzabilità che si costituisce intorno al contesto pratico. In questo senso, a) comprendiamo possibilità d'azione che verbalizziamo nel linguaggio e che si sviluppano dall'esperienza di senso comune delle cose, b) la comprensione implica il coinvolgimento dell'intera unità sensoriale in tipologie di azioni. Allo stesso tempo, con la scrittura la dimensione esperienziale del

²⁹⁴ *Ibi*, p. 25.

linguaggio/pensiero non viene meno, ma si trasforma. Vogliamo dire che la trasformazione radicale del modo del pensare operata dalla scrittura non consiste solo negli effetti che essa produce sulla nostra struttura cognitiva, ma su quelli che essa genera sui nostri vissuti spazio-temporali, cioè sull'esperienza che, tramite i nostri sensi, la nostra coscienza temporale intrattiene con uno spazio esperienziale. Per questo motivo, ciò che avviene leggendo e scrivendo è innanzitutto *il darsi di un'altra esperienza pratica*. Per questo motivo, vorremmo seguire in maniera descrittiva qual è il tipo di esperienza verso cui ci predispone la scrittura e la lettura dell'alfabeto fonetico. A partire da ciò, vorremmo richiamare le osservazioni sviluppate da De Kerckhove, interpretando il suo pensiero in chiave fenomenologica. In questo modo, ci proponiamo di avviare una riflessione sull'esperienza pratica imposta dai media tentando di liberarla dal determinismo psicologista che l'ha a lungo caratterizzata.

§ 4. *L'esperienza della parola scritta e la nascita dell'individuo*

Finora abbiamo tentato di mostrare che in letteratura l'esperienza della parola orale è stata spesso associata a una condizione di esperienza naturale intesa come sinonimo di *senso comune, in cui essa si dà come voce esteriorizzata*. A questo proposito, nel capitolo precedente abbiamo esplicitato come si sviluppa il rapporto fra il darsi della parola orale e il senso comune secondo Goffman, specificando che nella visione del sociologo delle micro interazioni le condizioni di possibilità di tale relazione devono essere ricercate nelle situazioni predisposte dai giochi di faccia di natura sociale. In questa direzione, distinguendo fra situazione e mondo, abbiamo fatto emergere che nella proposta di Goffman l'esperienza naturale ha già subito una complicazione. Infatti, abbiamo riportato l'attenzione sul fatto che non può esistere interazione senza mondo condiviso e che quest'ultimo mantiene una propria alterità rispetto alle definizioni che emergono nel gioco della significazione intersoggettiva.

In questo modo, abbiamo fatto riferimento al concetto di *esperienza naturale*, riconducendolo all'idea di intenzionalità sviluppata da Husserl,

esplicitando che la coscienza intesa come flusso temporale intrattiene un rapporto di apertura con il mondo e con le cose che sono nel campo percettivo predisposte nello spazio. In questa direzione, *riportare l'attenzione sugli aspetti della percezione ci permette di considerare come si sviluppa la comprensione a partire dall'esperienza dello spazio fisico a cui si riferisce l'associazione mentale*. Infatti, proprio ragionando sul concetto di mondo così com'è inteso in una visione fenomenologica, vorremmo arrivare a sostenere che la scrittura deve essere considerata un mezzo che predispone verso il vissuto intenzionale di uno spazio esperienziale differente da quello in cui si manifesta la parola orale. In particolare, la scrittura ha trasposto l'esperienza del linguaggio dallo spazio mondano a quello aperto dalla pagina del libro e ha comportato anche il coinvolgimento nell'azione del leggere e dello scrivere. Questi ultimi rappresentano possibilità d'azione e consentono il darsi di un ordine di comprensione ad esse correlato. Pertanto, l'esperienza della parola scritta si dà attraverso un altro tipo di relazione che il soggetto intrattiene con il mondo, aprendo il flusso temporale della coscienza soggettiva a un altro tipo di rapporto intenzionale con lo spazio circostante. In particolare, a partire dal riferimento al contributo di De Kerckhove – che si costituisce come la base di partenza delle nostre riflessioni – vorremmo tentare di fare emergere che la scrittura crea un nuovo spazio d'azione e di pensiero.

Come mostra De Kerckhove, la peculiarità dell'alfabeto greco è consistita nell'introduzione della vocale all'interno di un sistema di codificazione linguistica. L'introduzione del segno vocalico in un codice disposto su una linea di scrittura orizzontale ha reso possibile la riproduzione del discorso orale espresso con la voce attraverso il segno codificato. A partire da ciò, le idee fondamentali sviluppate da De Kerckhove sono due. La prima acquisizione di De Kerckhove consiste nel mostrare che la scrittura ha comportato un incanalamento del suono della voce verso l'interno e che questo ha consentito lo sviluppo del soggetto individuale. Infatti, «il soggetto individuale si è costituito nel coltivare una differenza crescente tra il discorso interiore e il discorso pubblico»²⁹⁵. La seconda idea consiste nell'associare la nascita dell'atteggiamento logico ai

²⁹⁵ *Ibidem*.

movimenti cinestesici della vista che si muove lungo la linea orizzontale prodotta dalla scrittura.

Considerando la prima acquisizione, De Kerckhove mostra che con l'avvento della scrittura la parola da voce exteriorizzata e pubblica ha assunto la forma dell'interiorizzazione privata. In particolare, secondo De Kerckhove la scrittura produce una *desensorializzazione* del suono della voce, predisponendo il lettore verso un'esperienza acustica muta. Secondo De Kerckhove la scrittura produce una *desensorializzazione* della voce umana perché ci mette nelle condizioni di riprodurre il suono della nostra voce dall'interno. A questo proposito, il teorico della comunicazione afferma che «soltanto le scritture fonetiche rappresentano espressamente la parola» e, più in particolare, che esse «rappresentano espressamente la parola ridotta a silenzio»²⁹⁶. In questo modo, la parola scritta trasforma la parola orale e la maniera di produrre un discorso. Il nuovo discorso prodotto dalla scrittura è interno alla coscienza, è un tipo di dialogo che si sviluppa con se stessi e permette l'emergere dell'uomo individuale.

A partire da ciò, il fatto che la parola scritta stimoli la produzione interiore della propria voce ha indotto a pensare che essa si configuri come puro pensiero astratto dall'esperienza, opposto al tipo che si dà nell'esperienza della parola orale di senso comune. Da questo punto di vista, De Kerckhove afferma che

la nostra tradizione alfabetica ci ha talmente abituati a considerare l'informazione come un contenuto verbale astratto, che abbiamo la tendenza a dimenticare che si tratta sempre di ciò che rimane al linguaggio dopo aver tolto ogni componente sensoriale. La comunicazione orale è immediata, proprio perché mette in gioco numerosi stimoli sensoriali, visivi, acustici, tattili, propriocettivi²⁹⁷.

Nell'esperienza di senso comune, la parola orale si basa su uno scambio simultaneo fra due persone, ed è riferito al preciso momento in cui esso sta avvenendo. Inoltre, in questo contesto gli organi di senso lavorano in maniera simultanea, cioè continuano a intrattenere un rapporto di scambio equilibrato e di completamento fra di loro. La parola scritta, invece, rompe questo stato di cose

²⁹⁶ *Ibi*, p. 35.

²⁹⁷ *Ibi*, p. 32.

perché il senso della vista comincia a lavorare in maniera isolata rispetto agli altri sensi, creando una distanza dal contesto imposto dal vissuto del senso comune. In questo modo, se già la parola orale, rendendo possibile richiamare le cose in loro assenza, permetteva una certa astrazione dal reale, a maggior ragione quella scritta opera allora una doppia astrazione. Infatti,

l'alfabeto greco, esteriorizzando il linguaggio sotto forma di scrittura, ha creato un doppio effetto di presa di distanza: uno tra il testo e il lettore, l'altro tra il testo e ciò a cui si riferisce. Queste due separazioni dipendono anche dalla natura completamente sequenziale e meccanica dei procedimenti di lettura²⁹⁸.

Secondo De Kerckhove, la scrittura come tecnologia della parola deve essere intesa come la più grande invenzione scoperta dall'uomo, perché lo ha reso ancora più consapevole del fatto che il discorso è un'esteriorizzazione. Infatti, noi parliamo e la parola è qualcosa che «esce dal corpo al pari di una produzione»²⁹⁹. La parola esce dal corpo e si separa da esso, divenendo un medium, cioè un oggetto atto a fare qualcosa. A partire da ciò, le condizioni poste dalla scrittura rappresentano una mera radicalizzazione di questa condizione. Come nota l'autore a questo proposito,

il semplice fatto di porre della distanza rispetto alla parola molto rapidamente porta a farne un utensile e a servirsene in modo non più esclusivamente relazionale, come nella conversazione, ma tipicamente strumentale, come negli ambiti di ricerca e della burocrazia³⁰⁰.

La parola astraie il reale nel senso che lo rappresenta, ma non lo coglie concretamente. Mentre, con la parola orale il tipo di astrazione è lieve, perché continuiamo a muoverci nell'esperienza di senso comune, nel caso della scrittura si radicalizza perché la parola si trasforma in pensiero puro astratto dall'esperienza. In questa direzione, affermando che la scrittura ha la funzione di

²⁹⁸ *Ibi*, p. 41.

²⁹⁹ *Ibi*, p. 24.

³⁰⁰ *Ibidem*.

aprire uno spazio mentale, De Kerckhove offre la sua interpretazione degli effetti cognitivi operati dalla scrittura sulla formazione del soggetto individuale.

Proprio in riferimento alla costituzione dello spazio mentale, De Kerckhove afferma che «la tendenza alla rappresentazione nasce generalmente dal bisogno di comprendere ciò in cui è coinvolto il corpo»³⁰¹. Tuttavia, la rappresentazione non è qualcosa di a sé stante in quanto essa stessa apre verso un tipo di esperienza ulteriore, appunto l'esperienza della parola. In realtà, il fatto che De Kerckhove affermi che la scrittura separa il testo dal lettore, sembra quasi suggerire che l'atto di leggere o scrivere non comporti alcun tipo di gestualità corporea. In questo senso, emerge che la desensorializzazione prodotta dalla scrittura dal punto di vista audio-tattile – e dunque dall'esperienza pratica che l'uomo intrattiene con gli altri e con il mondo – allontana dal senso comune e rende possibile l'astrazione del reale attraverso la riflessione.

§ 5. *Correlazione intenzionale e trasformazioni dei campi sensibili*

Una prospettiva fenomenologica aggiunge una specificazione al pensiero di De Kerckhove. Infatti, vorremmo mostrare che *la scrittura apre originariamente verso uno spazio esperienziale*, quello predisposto dal testo. In questo senso, il rapporto con la scrittura viene a dipendere dalla relazione intenzionale fra soggetto e oggetto, e dunque si radica nella percezione materiale del testo. In questo modo, lo “spazio” aperto dalla scrittura non è mentale in senso assoluto. Come suggerisce lo stesso De Kerckhove, esso è originariamente predisposto dal fatto che la parola scritta subisce una spazializzazione che la rende visibile sulle pagine di un testo attraverso i segni alfabetici. Tuttavia, la spazializzazione è costituita da aspetti prima di tutto materiali e non mentali. A questo proposito, ad esempio, Vitta e Baroni parlano di *pagina superficie* per indicare lo spazio materiale aperto dalla parola scritta, sottolineando anche che, con l'avvento di Internet, essa è stata affiancata dalla *pagina schermo*. Infatti, mentre la prima

³⁰¹ D. De Kerckhove, *L'architettura dell'intelligenza*, Testo&Immagine, Roma 2001, tr. it. di M.L. Palumbo, p. 12.

«mantiene distinte immagini e parole»³⁰², la seconda nasce «dall’innesto di altre forme di comunicazione – auditive, visive, verbali e cinetiche – connesse in un insieme informativo coerente»³⁰³. In questo senso, è vero che sia la “pagina superficie” sia la “pagina schermo” sono la risultante della trasposizione della voce umana nello spazio materiale aperto dal libro o dal computer, ma questo non autorizza a parlare di astrazione dal reale o dell’esperienza, bensì della formazione di un altro tipo di esperienza pratica. Per questo motivo, come hanno già notato gli studiosi del *Gruppo μ*, «prendere in considerazione la materia è indispensabile nella prima descrizione di qualsiasi sistema. Infatti, per diventare sostanza semiotica, la materia dovrebbe essere prima percepita, e dunque passare attraverso un canale»³⁰⁴.

A partire da ciò, possiamo dire che il rapporto intrattenuto con la scrittura affonda le proprie radici nella relazione pratica che si sviluppa con la pagina superficie o la pagina schermo. Inoltre, attraverso il concetto di intenzionalità, abbiamo ridefinito in che modo dobbiamo intendere l’esperienza pratica come qualcosa che affonda le proprie radici nella percezione delle cose. Infatti, una visione fenomenologica permette di ridefinire il ruolo della percezione in quanto essa è ciò che apre la coscienza al mondo, cioè che permettere il darsi della correlazione intenzionale attraverso cui il soggetto ha vissuti del mondo. Avere vissuti non vuole dire essere determinati dalle strutture cognitive ma essere aperti all’esperienza. In Husserl, avere esperienza vuol dire che il flusso della propria coscienza temporale si apre alla spazialità del mondo. Pertanto, il ricorso alla parola scritta ci permette di esperire praticamente la parola in maniera differente rispetto all’esperienza dell’oralità, ma questo non vuol dire che essa sia basata su un’astrazione e non su un’esperienza.

Nel caso dell’alfabeto fonetico, la correlazione intenzionale si sviluppa nel rapporto pratico intrattenuto con l’alfabeto fonetico, e si dà nell’atto di leggere e scrivere. Per questo motivo, la co-relazione fra il lettore e la pagina superficie prende avvio nel vissuto intenzionale di ciascuno, attraverso la nostra esperienza

³⁰² D. Baroni, M. Vitta, *Storia del design grafico*, Longanesi, Milano 2003, p. 318.

³⁰³ *Ibidem*.

³⁰⁴ Gruppo μ , *Traité du signe visuel*, Les édition du Seuil, Paris 1992, [tr. it. di T. Migliore, *Trattato del segno visivo. Per una retorica dell’immagine*, Mondadori, Milano 2007, pp.1-2.].

pratica con la parola scritta. Da questo punto di vista, mentre De Kerckhove sottolinea che la scrittura si rivela «sotto la sua vera luce, come uno dei fondamenti delle nostre strutture cognitive»³⁰⁵, un'interpretazione fenomenologica si sofferma su quello che succede al soggetto dal punto di vista esperienziale – dunque dal punto di vista spazio-temporale – quando entra in contatto con la scrittura. In questo modo, ci proponiamo di descrivere una struttura dell'esperienza e non una struttura mentale. Infatti, abbiamo detto che il rapporto fra mondo e coscienza è intenzionale, cioè rappresenta la maniera in cui il soggetto vive la spazialità del mondo attraverso il vissuto della propria coscienza.

A questo proposito, De Kerckhove riconduce l'esperienza della parola scritta a una totale gerarchizzazione a favore del senso della vista dalla quale – come mostreremo in seguito – lascerà derivare la nascita dell'atteggiamento logico. In particolare, il teorico della comunicazione pone l'accento sulla predominanza della percezione visiva su quella audio-tattile, e in questo senso afferma che «la ragione per cui la tendenza visiva può dominare una cultura pienamente alfabetizzata non è soltanto che la maggior parte delle informazioni critiche che vanno dal mondo alla mente passa attraverso il portale degli occhi, ma anche perché la lettura richiede alla mente di sviluppare un processo di visualizzazione come “immaginazione”»³⁰⁶. In questo senso, De Kerckhove riconduce l'immaginazione intesa come processo conoscitivo a un rapporto che si intrattiene con la visualizzazione del testo. In questo modo, De Kerckhove sviluppa una teoria dell'immaginazione intesa come processo conoscitivo in base al quale la comprensione passa attraverso la vista. In particolare, seguendo McLuhan, De Kerckhove afferma che la scrittura produce una gerarchizzazione dell'unità sensoria sbilanciata a favore un isolamento della vista sullo spazio aperto dalla parola scritta, cioè visualizzabile. Su questa linea, la seconda idea fondamentale che possiamo trarre dall'insegnamento di De Kerckhove consiste nell'associare la nascita dell'atteggiamento logico ai movimenti cinestetici della vista che si muove lungo la linea orizzontale della scrittura. L'isolamento della vista sugli altri sensi è dovuto al fatto che il testo, espressione della parola

³⁰⁵ D. De Kerckhove, *La civilizzazione video cristiana*, p. 25.

³⁰⁶ D. De Kerckhove, *L'architettura dell'intelligenza*, p. 12.

spazializzata, monopolizza l'intero campo visivo, occupandolo completamente. A partire da ciò, De Kerckhove chiarisce che l'occhio comincia ad esercitare una funzione *aptica*, cioè tattile, comportandosi con il testo così come la mano agisce con l'oggetto. Come spiega De Kerckhove a questo proposito,

l'attenzione deve agguantare il testo così come una mano trattiene un oggetto mentre l'altra lo taglia a pezzi. Per riassumere, il cervello stabilizza il testo nel campo visivo sinistro e lo analizza nel campo visivo destro. [...]. Solo l'alfabeto fonetico completo condiziona l'individuo, fin dall'apprendimento a praticare un tipo di attenzione differenziata basato sulle routines fondamentali del prendere e del fissare il visibile, e della sua analisi sequenziale³⁰⁷.

Comportando l'isolamento del senso della vista – cioè il convergere della nostra attenzione sulla sezione occupata dal testo – la disposizione dei segni alfabetici su una linea di scrittura orizzontale ha imposto all'occhio di effettuare movimenti standardizzati e direzionati da sinistra verso destra. In altre parole, la spazializzazione della parola scritta diventa oggetto dell'occhio e occupa l'intero campo visivo. Incanalando completamente l'attenzione umana attraverso la percezione visiva, la scrittura produce la nascita della logica. Come afferma De Kerckhove, «il dominio esercitato dalla sequenza sulla forma ha allenato il cervello occidentale, abituato a usare la scrittura greco-romana, a privilegiare l'analisi sulla vista d'insieme e la misura esatta sull'approssimazione»³⁰⁸. In questo modo, De Kerckhove descrive che cosa fa il cervello che legge specificando che la scrittura produce lo sviluppo del controllo aptico-visivo delle parole che si dispongono nello spazio aperto dal discorso scritto.

Procedendo con l'analisi del sistema alfabetico, De Kerckhove mette in risalto che la struttura stessa del segno alfabetico predispone verso un tipo di esperienza temporale, che rispetta l'ordine della successione. Infatti, come osserva il teorico della comunicazione

³⁰⁷ D. De Kerckhove, *La civilizzazione video cristiana*, pp. 56-57.

³⁰⁸ *Ibi*, p. 14.

la presenza di vocali nella linea di scrittura greca fa sì che il lettore possa appoggiarsi al succedersi univoco e lineare dei segni per decifrare il testo. [...]. La presenza di segni vocalici nell'intervallo delle consonanti nella linea di scrittura greca ha fatto sì che l'operazione principale di decodifica diventasse quella di riconoscere la sequenza, mentre il lavoro del lettore fenicio consisteva anzitutto nel riconoscere la forma delle lettere³⁰⁹.

Ora, leggere la forma e leggere una sequenza apre verso una esperienza differente. A differenza dei segni pittografici, l'alfabeto fonetico dispone i propri segni su una linea orizzontale. Seguire l'ordine della sequenza vuol dire procedere nella lettura lungo una linea orizzontale. Pertanto, la prima caratteristica dell'alfabeto fonetico è data dalla orizzontalità attraverso la quale vengono disposti i segni. Infatti, lo stesso sociologo dei media a questo proposito afferma che «la scrittura alfabetica è fono-grafica, cioè riproduce un suono. La pittografia riproduce immagini. La riproduzione di un suono nella scrittura, cioè in uno spazio grafico è resa più semplice se il segno si dispiega orizzontalmente»³¹⁰. La disposizione orizzontale dei segni impone all'occhio di assumere un atteggiamento specifico. Infatti, sia che la lettura proceda da sinistra verso destra, sia nel caso contrario, al fine di potere decodificare l'alfabeto fonetico, l'occhio è costretto a muoversi lungo la linea orizzontale disegnata dal susseguirsi delle parole scritte. Infatti,

un suono graficamente si dispiega nello spazio della pagina in maniera orizzontale. In un tipo di scrittura pittografica, l'utilizzo della scrittura implica un atteggiamento differente perché il segno si sviluppa attraverso una spazializzazione verticale. Mentre la lettura del suono impone una scansione lineare delle immagini delle parole scritte, la complessità del segno iconico impone una scrittura che procede dall'alto verso il basso. La lettura della spazializzazione della parola scritta comporta lo sviluppo di un'analisi sequenziale. In altre parole, il soggetto analizza quello che c'è prima e poi quello che viene dopo³¹¹.

³⁰⁹ *Ibidem.*

³¹⁰ *Ibi*, p. 29.

³¹¹ *Ibidem.*

§ 6. Spazializzazione e temporalizzazione

Pertanto, la spazializzazione su una linea orizzontale sulla quale si dispone l'alfabeto fonetico induce a riconoscere l'alternarsi delle parole, cioè a distinguere ciò che viene prima da quello che segue poi, permettendo il formarsi di un ordine di tipo sequenziale. L'atto di ricostruire una sequenza di suoni vocalici simbolizzati in segni conduce alla formazione di un certo tipo di ordine. Infatti, ai fini della decodifica, è necessario seguire la continuità della sequenza lineare imposta dalla struttura formale della scrittura stessa. A questo proposito possiamo leggere che

la differenza essenziale tra l'osservazione della sequenza e quella di un qualsiasi altro aspetto formale nel campo visivo, risiede nel fatto che per identificare e analizzare una sequenza bisogna seguire un certo ordine e, anche se appare come oggetto dello sguardo, questo ordine risponde anzitutto a dei criteri di analisi temporale e solo successivamente a dei caratteri spazializzati che lo confermino³¹².

In questo senso, l'autore ci dice che il controllo visivo di un testo si sviluppa a partire dal riconoscimento della sequenza che si dispiega in maniera orizzontale. A sua volta, il riconoscimento della sequenza impone di procedere analizzando un prima e un dopo e questo costituisce il darsi di un ordine connotato da un tipo di spazializzazione temporalizzata. Infatti, secondo De Kerckhove, «la riorganizzazione fondamentale delle percezioni del campo visivo, [...] dipendono dall'apparizione di un fattore specializzato di analisi temporale, che predominerà sulle condizioni di analisi spaziale»³¹³. Tutto ciò secondo l'autore dipende dalla struttura stessa dell'alfabeto fonetico. Infatti, mentre gli alfabeti pittografici che riproducono forme grafiche predispongono verso una lettura contestuale dei segni e stimolano «gli emicampi visivi *sinistri* di ciascun occhio (che favoriscono una lettura globale)»³¹⁴, l'alfabeto greco, invece, non riproduce un'immagine ma un

³¹² *Ibi*, p. 60.

³¹³ *Ibi*, p. 61.

³¹⁴ *Ibi* p. 29.

suono e questo determina un rapporto di contiguità lineare orizzontale fra i segni e la stimolazione «degli emicampi visivi *destri* di ciascun occhio (che favoriscono una lettura sequenziale)»³¹⁵. In questo senso, la lettura del testo scritto favorisce la formazione di un tipo di analisi sequenziale delle immagini del segno scritto, introducendo così «un fattore temporale nell'analisi spaziale [...]»³¹⁶ del testo. Mentre la visione della forma è istantanea e statica e si visualizza nella sua interezza e globalità, la visione del suono della parola segue uno sviluppo lungo una linea orizzontale. Questo implica che la lettura avvenga per piccoli pezzettini e che la comprensione emerga prima dal sezionamento e poi dall'unione di tutti i piccoli pezzettini che compongono una parola. Per comprendere una parola bisogna analizzare ogni singolo pezzettino di cui essa è composta e ricostruirla in un intero.

Secondo De Kerckhove, la frammentazione in parti e la ricomposizione in un'unica unità sono peculiarità della stessa struttura del fonema. I fonemi sono unità linguistiche semplici, «elementi che è sufficiente combinare per rinviare a dei suoni concreti»³¹⁷. Ad esempio, *l* e *p* sono fonemi che consentono di costruire parole distinte come pino e lino. Partendo da elementi primari singoli e frammentati si giunge infine alla ricomposizione dell'unità del significato. In questo modo, l'unitarietà del significato è il risultato di un rapporto non formale, cioè non è il frutto del mero riconoscimento di immagini, ma dell'azione di unire segni che rappresentano suoni e che sono legati da un rapporto di contiguità l'uno all'altro. La frammentarietà e la contiguità predispongono verso l'atteggiamento di ritagliare gli elementi singoli e primari. I fonemi non solo si susseguono ma sono anche connessi e la loro ricomposizione dà origine all'unità del senso. Pertanto, la ricostruzione visiva del suono è connessa a una causalità di tipo lineare in base alla quale ad ogni suono si sussegue l'altro e il senso è dato dalla ricomposizione e dalla sintesi dei singoli frammenti. In questa direzione, la riproduzione interiore del suono della voce e la spazializzazione-temporalizzata del segno implicano che il fluire della voce assecondi l'andamento della sequenza. La sequenza favorisce una lettura contigua ma non contestuale, cioè implica il

³¹⁵ *Ibidem.*

³¹⁶ *Ibidem.*

³¹⁷ *Ibidem.*

riconoscimento di un prima e di un dopo nel processo di decodifica. Pertanto, attraverso l'uso della scrittura, la voce si incanala nello spazio del segno inciso nella pagina la cui lettura procede attraverso un incedere di ordine temporale.

Secondo De Kerckhove, l'ordine temporale imposto dalla scrittura si dispiega attraverso l'articolazione di due strutture fondamentali: l'ordine della successione e l'ordine della durata. Mentre l'ordine della successione corrisponde al riconoscimento della sequenza che scorre in sé, l'ordine della durata consiste nello stimare «l'estensione nel tempo e misurarlo»³¹⁸. Infatti, l'autore sottolinea che «laddove l'ordine della successione costituisce un riconoscimento “al primo grado” della sequenza, la misurazione della durata sarebbe soltanto una qualità secondaria»³¹⁹. Nell'ordine della successione, «il senso di lettura è obbligato; le lettere, qualunque sia la loro disposizione, vanno sempre in “avanti”. Non esiste né ritorno né lettura né rovesciamento»³²⁰. L'organizzazione dei segni prevede che le parole siano disposte in modo tale da assecondare un ordine di successione orizzontale, che la lettura deve necessariamente seguire ai fini della comprensione semantica del testo. *Per quanto riguarda l'ordine della durata, invece*, la lettura implica che l'occhio misuri ogni volta la durata del valore sonoro del segno.

In questo modo, risulta ancora più evidente che la spazializzazione è subordinata alla temporalizzazione imposta dalla linea di successione dipendente dalla lettura delle parole. Come afferma De Kerckhove, i due ordini sono molto diversi ma complementari. Mentre nel primo caso la «successione consiste semplicemente nell'osservare, riconoscere e registrare il fatto che un oggetto, un suono, o una forma segue a un altro»³²¹, al contrario, la durata «dipende anzitutto da una qualche forma di segmentazione e consiste nel riconoscere che un determinato frammento è di misura, lunghezza, continuità nel tempo diverso da un altro»³²². Pertanto, mentre l'ordine della successione implica soltanto il riconoscere che a un elemento ne segue un altro, l'ordine della durata permette che questo riconoscimento avvenga attraverso la distinzione analitico-formale di un elemento rispetto a un altro. Infatti, seguendo il ragionamento di De

³¹⁸ *Ibi*, p. 60.

³¹⁹ *Ibi*, p. 65.

³²⁰ *Ibi*, pp. 61-62.

³²¹ *Ibi*, p. 60.

³²² *Ibidem*.

Kerckhove, «si potrebbe far notare che la durata è una specie di temporalità spazializzata»³²³, cioè è la voce interiorizzata che assume una forma e occupa uno spazio materiale nella pagina, «laddove diversamente, la successione è una specie di spazialità temporalizzata»³²⁴, cioè è la parola scritta la cui vocalizzazione interna coincide con il flusso di coscienza soggettivo.

Diversamente stanno le cose in una prospettiva fenomenologica, e vorremmo far emergere che con la scrittura, l'immaginazione intesa come rapporto visivo alla conoscenza risulta in decadenza. Infatti, se De Kerckhove mostra che la percezione dei segni produce una temporalizzazione dovuta alla successione dei segni posti sulla linea della scrittura, allo stesso tempo però, dal punto di vista dell'acquisizione e della comprensione del senso, gli stessi segni non rappresentano immediatamente un'immagine acquisita tramite la vista, ma esprimono la voce umana. In questo senso, sebbene il segno alfabetico non intrattenga alcun rapporto di somiglianza con la realtà – esso non è una copia – allo stesso tempo, al livello della rappresentazione la scrittura si presenta come la voce muta della coscienza che parla a se stessa. In questo modo, sebbene l'elemento uditivo legato alla produzione della voce che parla diventi muto, allo stesso tempo esso non scompare del tutto ma viene interiorizzato. In questo modo, la voce silenziosa del discorso scritto visibile nello spazio aperto dalla pagina, si trasforma nel suono della voce interiore, cioè quella della propria coscienza. A partire da ciò, in un'ottica fenomenologica è possibile far emergere che il rapporto con lo spazio aperto dal testo che si dispiega attraverso la disposizione dei segni su una linea orizzontale deve essere inteso come un canale che predispone verso un'esperienza di tipo uditivo. In questo modo, la vocalizzazione interna della parola scritta entra direttamente in quel flusso temporale che è appunto la nostra coscienza individuale. Durante il processo di lettura e di scrittura, l'isolamento della vista e la sotto-vocalizzazione della parola scritta, cioè la vocalizzazione muta della parola scritta, stimolano la produzione di suoni vocalici assenti che coincidono con la riflessione stessa. In questa direzione, il rapporto con l'esperienza della parola scritta produce l'uomo interiore e quest'ultimo non può

³²³ *Ibidem.*

³²⁴ *Ibidem.*

essere pensato semplicemente come colui che ha una percezione di sé come singolo e non come elemento collettivo, ma piuttosto come il soggetto che intrattiene un rapporto privilegiato con la riflessione. In questo senso, la scrittura produce un processo conoscitivo che definisce l'uomo che parla a se stesso e dunque pensa. Definiremo in seguito i termini di questo rapporto.

§ 7. *Ragionamento logico e scrittura*

Finora, abbiamo visto che secondo De Kerckhove, il fatto che la scrittura abbia ridotto i movimenti cinestetici del corpo allo scorrimento binoculare della nostra vista lungo la linea di codificazione scritta è stato identificato come ciò che produce la formazione di una mente logica. Infatti, secondo il teorico della comunicazione, «una mente allenata a combinare e ricombinare degli elementi primari per arrivare a dei significati privilegia le connessioni logiche e le relazioni da causa effetto a detrimento dei rapporti di analogia»³²⁵. De Kerckhove analizza le relazioni che intercorrono fra l'apprendimento della lettura, l'organizzazione della nostra struttura sensoriale e la formazione del pensiero. In altre parole, considerando che l'apprendimento della lettura avviene in età infantile, cioè «in un momento della vita in cui si prendono le prime abitudini neurofisiologiche e mentali»³²⁶, secondo De Kerckhove, si potrebbe ipotizzare che la lettura abitui l'individuo ad organizzare i dati di coscienza in base ad alcune specifiche routines. L'autore ne individua sette: «temporalità, irreversibilità, orizzontalità, uniformità, frammentazione, causalità e classificazione»³²⁷. L'attività di scomposizione di elementi singoli e frammentati e la loro ricomposizione in unità di senso, deve essere considerata come l'origine del ragionamento analitico. Si analizzano i singoli elementi della sequenza e si ricompongono nell'unità.

Tutto ciò implica anche il riconoscimento stesso dei segni e dunque una loro preliminare classificazione. Infatti, egli afferma che «le vocali e le consonanti venivano insegnate separatamente nelle scuole ateniesi, e che si mostrava ai

³²⁵ *Ibi*, p. 30.

³²⁶ *Ibi*, p. 64.

³²⁷ *Ibidem*.

bambini come combinarle soltanto quando essi avevano imparato a padroneggiarle singolarmente»³²⁸. Inoltre, il fatto che ogni elemento segua a un altro e che la lettura di un segno non possa essere slegata da quella del segno precedente comporta lo sviluppo del senso di una causalità lineare irreversibile. Un segno segue a un altro secondo la modalità della successione, e i due sono strettamente legati e dipendenti fra loro a causa di un rapporto irreversibile: infatti, ai fini della decodificazione si può continuare ad andare avanti ma non si può proseguire ripercorrendo il verso opposto.

Tali routines porterebbero a prediligere una disposizione degli oggetti della realtà cosciente in rapporto a una temporalità lineare di tipo continuo e a una spazializzazione degli oggetti lungo questa linea. Infatti, «in condizioni normali, in particolare quelle dell'apprendimento della lettura, i segmenti sono disposti orizzontalmente. Possono quindi invitare il pensiero a privilegiare il modello dell'orizzontalità nel disporre gli oggetti della realtà cosciente»³²⁹. In questo modo, a nostro parere, De Kerckhove finisce per operare una sovrapposizione fra la formazione del pensiero logico e la sua implementazione attraverso l'esperienza della parola offerta dalla scrittura. In De Kerckhove, l'abitudine di leggere o scrivere elementi disposti orizzontalmente implica la formazione di un'attitudine cerebrale che influisce sulla comprensione della realtà.

Per questo motivo, in un'ottica fenomenologica, vorremmo chiarire che la scrittura nasce già dall'assunzione dell'atteggiamento logico che è primariamente frutto del rapporto che intratteniamo con il mondo e, come tecnologia della parola, ne costituisce una sua implementazione. A questo proposito, abbiamo visto che i segni della parola alfabetica disposti su una linea orizzontale rimandano ai suoni puri della voce e questo permette di riprodurre la voce umana dall'interno della coscienza mentre si sta intrattenendo un rapporto intenzionale con il segno della parola scritta. Il rapporto intenzionale con il segno alfabetico determina un allineamento fra la vocalizzazione interna della parola scritta e il decorso del flusso temporale della coscienza. In questa direzione, in un'ottica fenomenologica abbiamo visto che il rapporto al tempo che si dispiega in relazione alla scrittura

³²⁸ *Ibi*, p. 51

³²⁹ *Ibi*, p. 62.

favorisce l'emergere di un'oralità interiorizzata che, attraverso la sotto-vocalizzazione della parola, produce la voce interiore.

Inoltre, abbiamo visto che, ai fini della comprensione, la decodificazione del segno non consiste nel mero riconoscimento di lettere disposte su una linea orizzontale. In De Kerckhove, invece, questa assunzione favorisce «una specie di liberazione delle qualità astratte della lingua»³³⁰. Infatti, siccome le forme del segno alfabetico sono a se stanti e non rimandano a quelle degli oggetti naturali, allora il «sistema di scansione per il reperimento delle forme»³³¹ differisce da quello imposto nell'esperienza di senso comune. A differenza degli alfabeti che si basano sui pittogrammi, la scrittura riproduce i suoni della voce del singolo e non la forma delle cose che sono nel mondo. In questo senso, siccome il segno alfabetico indica la voce, esso rimanda al concetto categoriale della cosa e predispone verso lo sviluppo del pensiero astratto. Tuttavia, precedentemente abbiamo mostrato che il pensiero astratto, inteso in senso assoluto, non può esistere perché esso si basa sempre sul suo rimando all'esperienza. Infatti, non è possibile il darsi della comprensione del segno senza ritornare al significato dell'esperienza reale che il segno interpella. In questa direzione, sebbene concordiamo con De Kerckhove sul fatto che la scrittura costituisca un'implementazione dei processi di astrazione, tuttavia prendiamo le distanze dalla sua posizione riguardo a come tale concetto viene interpretato dal teorico della comunicazione.

In particolare, da un punto di vista esperienziale il rapporto di astrazione con la realtà non consiste meramente nel fatto che il segno fonetico non intrattiene più un rapporto analogico con il significato extralinguistico. Questo modo di intendere le cose deve essere inquadrato all'interno di una concezione che pensa il linguaggio come se fosse qualcosa a se stante, cioè indipendente dall'uomo e dal rapporto che egli intrattiene con il proprio mondo. Come afferma De Kerckhove «il linguaggio è stato sottoposto a una tripla segmentazione: la separazione delle parole e delle cose di cui ho già parlato, la dislocazione della catena parlata in

³³⁰ *Ibi*, p. 54.

³³¹ *Ibidem*.

unità fonologiche e la frammentazione delle parti del discorso nella retorica e nella dialettica»³³².

In questa direzione, siccome con la scrittura il segno non intrattiene un rapporto di somiglianza con ciò a cui rimanda nella realtà, e siccome la voce umana si desensorializza nell'atto di leggere e scrivere, allora questo favorisce un processo di maggiore astrazione, cioè di allontanamento dal contesto esperienziale di senso comune permettendo la produzione del pensiero puro, cioè scevro dal dato sensibile.

Dal nostro punto di vista, il processo di astrazione deve essere ricercato semplicemente nella predilezione di un atteggiamento riflessivo nei confronti della realtà. Inoltre, mentre il sistema pittografico o degli ideogrammi richiamano direttamente le forme di oggetti, al contrario il sistema fonetico richiama il suono della propria voce interiore. Richiamare la forma degli oggetti è un'operazione differente dal richiamare suoni perché in quest'ultimo caso siamo già di fronte a una presa di coscienza della propria singolarità rispetto alle cose del mondo. L'atteggiamento riflessivo consiste sia nell'isolare la parola dal dialogo con l'altro – dunque da una situazione condivisa – sia dall'esperienza diretta, cioè simultanea, della cosa, al fine di ricercare il dialogo interiore con sé stessi. In questa direzione, il processo di astrazione non consiste nel mero rapporto che il linguaggio intrattiene con le cose. Infatti, l'alfabeto fonetico è un rapporto con la voce umana e non primariamente un rapporto alle cose.

Pertanto, se il segno dell'alfabeto fonetico non riporta immagini di cose ma una vocalizzazione interiore delle cose, allora questo vuol dire che la scrittura è un'imitazione del soggetto che pensa, cioè che sta intenzionando qualcosa nel mondo. L'alfabeto fonetico rappresenta la voce interiore che riflette sulle cose. In questo senso, la scrittura non permette primariamente lo sviluppo del processo di astrazione dalle cose, ma imita il darsi di un atteggiamento riflessivo sulle cose. Nell'atteggiamento riflessivo, il soggetto esce dall'esperienza naturale e comprende che le cose possono essere anche elementi singoli del mondo, e che gli

³³² *Ibi*, p. 44.

elementi di una catena di rimandi si possono isolare e analizzare diventando gli oggetti intenzionali di atti di coscienza soggettivi.

In questo senso, la scrittura nasce già dall'assunzione di un atteggiamento intenzionale nei confronti del mondo e, in quanto medium, cioè artefatto umano, lo riproduce attraverso il segno, potenziandolo. Potremmo dire che è certamente vero che la scrittura estende le potenzialità del nostro pensiero, cioè della nostra capacità di intenzionare le cose, ma è solo perché si dà intenzionalità che esiste la scrittura. Il fatto che il segno alfabetico sia primariamente un suono e non l'immagine della cosa costituisce un indizio del fatto che la scrittura è medium che permette di controllare meglio il processo di riflessione personale sulle cose.

In questo senso, potremmo supporre che l'uomo greco ha introdotto la vocale all'interno della linea alfabetica perché a un certo punto molto probabilmente si è reso necessario riportare il flusso del ragionamento sulla pagina scritta al fine di risolvere problemi sempre più complessi. Infatti, la scrittura rende possibile il controllo del discorso attraverso la vista. La visualizzazione delle parole rende possibile il controllo e l'analisi del discorso che si sta udendo con il proprio orecchio interno. La scrittura è un mezzo che amplifica la capacità umana di mettere in ordine i pensieri e per costruire un discorso costituito da passaggi logici, cioè coerenti fra di loro. Il controllo visivo del discorso e lo sviluppo della capacità di analisi, cioè di scomposizione e di ricomposizione degli elementi costitutivi di un discorso, alla base dell'atteggiamento teoretico occidentale, rende controllabile ciò che si dice o si pensa, cioè sottopone il discorso alla prova della sua coerenza logica interna. La scrittura è una tecnologia della parola, cioè uno strumento tecnico che imita il ragionamento dell'uomo che riflette sulle cose, rende visibile il discorso e lo sottopone alla prova di una verifica della sua coerenza interna.

§ 8. *L'esperienza del tempo e la scrittura*

Finora abbiamo visto che il rapporto fra la scrittura e il soggetto è intenzionale e che esso si manifesta attraverso l'esperienza dello spazio e del tempo imposto

dall'uso della scrittura. In particolare, abbiamo visto che la spazializzazione della parola scritta costringe l'occhio a concentrarsi sullo spazio aperto dal segno che, riportato sulla pagina, indica la parola orale. Inoltre, nel processo di lettura, l'occhio sostituisce la mano perché i movimenti compiuti dalla vista lungo la pagina servono ad afferrare le parole così come la mano afferra gli oggetti del mondo. De Kerckhove afferma che l'occhio si comporta con la parola così come la mano agisce con la cosa. Pertanto, mentre un occhio afferra, l'altro scompone la parola che sta leggendo. Infatti, a questo proposito, il sociologo afferma che

per leggere bene senza il tramite della fonazione (la quale di per sé consente di afferrare il testo frazionandolo automaticamente come nella parola), l'attenzione deve agguantare il testo così come una mano trattiene l'oggetto mentre l'altra lo taglia a pezzi [...]. Per riassumere, il cervello stabilizza il testo nel campo visivo sinistro e lo analizza nel campo visivo destro. A questo punto, si evidenzia la fondamentale utilità della divisione duale dello sguardo che distingue non soltanto due occhi, ma soprattutto due parti di ciascun occhio, di modo che il doppio controllo degli elementi visivi oggetto della modalità cognitiva, possa attuarsi per tutta l'ampiezza del campo visivo globale³³³.

Secondo De Kerckhove la nascita del ragionamento logico-analitico deve essere identificata nell'assunzione di tale atteggiamento. Infatti, il ragionamento logico-analitico dipende dal fatto che la scrittura permette la produzione del pensiero puro, cioè slegato dall'esperienza pratica delle cose. In questo modo, i movimenti cinestetici dell'occhio sostituiscono quelli della mano che afferra e questo permette che il pensiero perda il suo contatto con l'azione pratica. In un'ottica fenomenologica, abbiamo lasciato emergere che già tutto questo rientra in ogni caso all'interno di un ordine di azioni pratiche: leggere e scrivere. Inoltre, abbiamo detto che se anche i movimenti dell'occhio sostituiscono quelli della mano che afferra un oggetto, allo stesso tempo non si dà comprensione senza intrattenere un rapporto pratico con ciò che viene espresso dalle parole. Pertanto, fin tanto che non avrò avuto esperienza del fiore indicato dalla parola rosa non potrò comprenderne il senso sia nel caso io pronuncii la parola attraverso la voce, sia se ricorro al segno scritto come forma di espressione.

³³³ *Ibi*, p. 56.

Allo stesso tempo, abbiamo cercato di suggerire che la scrittura rappresenta un'imitazione della nostra voce interiore, attraverso cui è possibile mettere in ordine il decorso del nostro flusso di pensiero. In questo modo, una volta diventati abili conoscitori del sistema alfabetico, quando leggiamo o scriviamo lo sviluppo del flusso di coscienza seguirà lo sviluppo del flusso del segno. La corrispondenza fra il flusso del segno e il decorso della coscienza non determina un'influenza sui nostri pensieri. Infatti, il testo resta sempre altro e la sua comprensione implica lo sforzo di rimandare al senso di quanto vi è scritto. In questa direzione, stiamo tentando di delineare l'idea secondo cui i media devono essere considerati come strumenti funzionali il cui uso incide sul rapporto che il soggetto intrattiene con il proprio tempo. L'interiorizzazione della voce, che arriva a corrispondere con il flusso della propria coscienza, permette lo sviluppo di un senso interiore del tempo e tutto questo resta legato a possibilità di azioni, appunto quelle imposte dalla lettura e dalla scrittura. Il rapporto che il soggetto intrattiene con il proprio tempo dipende da ciò che decidiamo di fare nel tempo che ci è dato. E, anche se questo in un primo momento ci sembra poco, Husserl ci mostra che il rapporto intrattenuto dalla coscienza con il proprio tempo è praticamente tutta la nostra vita.

Tuttavia, la differenza fra una posizione fenomenologica e quella di De Kerckhove consiste nel dimostrare che il rapporto al tempo di tipo lineare non è determinato dall'uso della scrittura, ma accade già al di là del mezzo, cioè nell'esperienza con il mondo. Infatti, Husserl dimostra che già la messa in forma delle percezioni che rappresentano una "forma inferiore dell'obiettivazione" avviene attraverso una sintesi di ordine temporale. Pertanto, in un'ottica fenomenologica stiamo tentando di fare emergere che, essendo essa uno strumento tecnico inventato dall'uomo, la scrittura rappresenta una replica e un potenziamento dell'atteggiamento riflessivo della coscienza che prende di mira gli oggetti intenzionali, cioè le cose che sono nel mondo. In questo senso, la scrittura non deve essere intesa come uno strumento che, stimolando reazioni fisiologiche nel cervello, ne amplifica le capacità. I media non plasmano la struttura della nostra mente. Essi sono strumenti funzionali che predispongono verso un tipo di esperienza piuttosto che un altro. L'uso della scrittura stimola e favorisce

l'esperienza di un certo tipo di rapporto con il tempo, quello intrattenuto dalla coscienza quando assume un atteggiamento logico-riflessivo sulle cose. Tale atteggiamento deve essere considerato sia come l'origine della mente logica, cioè di una mente che pensa razionalmente, sia come ciò che sta alla base dell'origine della scrittura stessa.

Da questo punto di vista, l'analisi di Husserl ci viene in aiuto per farci intendere che cosa vuol dire che, nel rapporto intenzionale, la coscienza interna del tempo si costituisce come l'origine dell'atteggiamento logico-razionale su cui si basa l'invenzione della scrittura. In particolare, l'uscita dall'esperienza naturale, in Husserl, rappresenta già l'attuarsi di un atteggiamento conoscitivo che potremmo definire di tipo logico, e che il filosofo denomina con l'espressione "intenzionalità d'atto". L'intenzionalità d'atto è un rivolgersi cosciente da parte del soggetto a oggetti intenzionali. Come afferma Husserl, analizzando il cogito esplicito ci imatteremo innanzitutto nella struttura intenzionale:

un percepire è un percepire di qualcosa, poniamo di una cosa spaziale [...]. In ogni attuale cogito, uno "sguardo" che si irradia dall'io puro si dirige verso l'"oggetto" di quello che di volta in volta è il correlato di coscienza, alla cosa spaziale, allo stato di cose, ecc., e realizza i differenti modi in cui la coscienza può essere coscienza di questo oggetto³³⁴.

Tuttavia, il percepire qualche cosa da parte del soggetto si inserisce in un contesto più vasto e generale che rappresenta uno sfondo sempre presente in cui il soggetto esperisce l'intenzionalità di orizzonte. Infatti, «la riflessione fenomenologica ci insegnò che non in ogni vissuto l'io presta attenzione rappresentando, pensando, valutando [...] non in ogni vissuto può essere riscontrato questo attuale occuparsi-dell'oggetto-correlato»³³⁵. Infatti, l'oggetto intenzionale emerge da uno sfondo oggettuale sempre presente che costituisce un «campo percettivo potenziale»³³⁶, dove sono presenti innumerevoli oggetti verso cui il soggetto è potenzialmente aperto. Infatti, Husserl specifica che vi è uno

³³⁴ E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura. Libro primo*, p. 210.

³³⁵ *Ibidem*.

³³⁶ *Ibidem*.

sfondo oggettuale «dal quale l'oggetto cogitativamente percepito emerge grazie all'attenzione privilegiante a esso accordata dall'io»³³⁷. In questo senso, l'intenzionalità d'atto consiste in una relazione particolare che lega il soggetto all'oggetto attraverso la percezione delle cose. Infatti, l'assunzione di un atteggiamento logico consiste nell'analizzare le cose e nel riconoscere che esse sono costituite da determinate caratteristiche. Le cose hanno un carattere trascendente, nel senso che sono altre e dotate di specifiche peculiarità che il soggetto può conoscere perché si danno nell'esperienza. Conoscere vuol dire dunque prendere di mira le nostre percezioni, cioè il vissuto intenzionale delle cose. Come afferma Husserl a questo proposito, «il riferimento ad un oggetto costituisce un carattere essenziale della percezione»³³⁸. Nel percepire, da un lato il soggetto presta attenzione al fenomeno che consiste nella manifestazione di qualcosa (dunque di altro rispetto al soggetto) che si rivela in un certo momento. Dall'altro lato, il fenomeno è un vissuto di coscienza che si manifesta primariamente attraverso un contenuto di sensazione.

In questa direzione, Husserl chiarisce quale legame intercorre fra l'apparire e ciò che appare. Infatti, se di fronte a me ho un tavolo, non vedo solo una serie di sensazioni cromatiche color legno, ma vedo l'oggetto intenzionale, cioè il tavolo nella sua unità. In questo senso, qualcosa non è soltanto una collezione di sensazioni, perché l'insieme di queste ultime non sono sufficienti a farci percepire qualcosa dotato di senso. Ad esempio, se ancora non ho imparato il significato dei segni dell'alfabeto fonetico, vedo una pagina con molti segni incisi sulla sua superficie, ma non comprendo alcuna parola né tantomeno un qualche significato si rivela. Solo dopo aver imparato a leggere e a scrivere, cioè dopo avere preso consapevolezza di che cosa indicano quei segni e dopo avere dedicato loro tutta la mia attenzione per comprendere che cosa essi indichino uno per uno, solo allora essi divengono per il soggetto espressione di una parola. Infatti, «le sensazioni diventano dunque manifestazioni di qualcosa solo grazie all'atto

³³⁷ *Ibidem.*

³³⁸ E. Husserl, *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, Husserliana, Nijhoff, Den Haag 1973 [tr. it. Di M. Averchi e A. Caputo, a cura di V. Costa, *La cosa e lo spazio*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009, p. 17].

intenzionale, che *interpreta la sensazione come manifestazione dell'oggetto*»³³⁹. Pertanto, affinché l'oggetto possa essere appreso bisogna conoscerlo, ma per conoscerlo bisogna farne esperienza, cioè bisogna entrare in relazione con esso quando si manifesta e imparare a conoscerne le strutture.

§ 9. *Il fondamento intuitivo dell'esperienza nella fenomenologia di Husserl*

La fenomenologia specifica che l'intuizione, cioè la maniera in cui apprendiamo la conoscenza di un oggetto, nasce da una correlazione fra soggetto e mondo, e questa correlazione costituisce l'esperienza in cui il soggetto mette in forma l'esperienza attraverso una sintesi temporale. Attraverso l'intenzionalità, le cose del mondo smettono di essere generiche, molteplici e vaghe e diventano qualcosa per il soggetto che le prende di mira. Le cose assumono un senso per qualcuno ed è in questa direzione che Husserl sottolinea che il rapporto con il mondo si costituisce in relazione al tempo, cioè alla coscienza che, per sua definizione, è un flusso temporale. In altre parole, le cose appaiono al soggetto attraverso un movimento costituito da momenti temporali scanditi uno dopo l'altro attraverso sintesi unitarie dotate di senso. Per questo motivo, pian piano, le cose del mondo assumono la loro forma mentre il soggetto le esperisce in maniera cosciente.

A partire da ciò, Husserl offre la sua interpretazione della costituzione della comprensione delle cose, sviluppando un'analisi della formazione dell'intenzionalità come rapporto al movimento temporale della coscienza. L'intuizione, cioè l'origine della conoscenza degli oggetti e di un mondo oggettivo in Husserl viene a dipendere dal rapporto temporale che la coscienza scandisce in relazione all'esperienza del mondo. In questa direzione, egli chiarisce che l'intenzionalità è costituita da due momenti fondamentali e opera una differenziazione fra tre caratteri: *hyle sensibile* (o materia sensibile), *morphè intenzionale* (o noesi) e *sensu oggettuale* (o noema). La *hyle sensibile* rappresenta il primo carattere dell'atto o della *cogitatio*, cioè *dell'aver coscienza di qualche qualcosa*. In questo senso, la *hyle sensibile* è il momento intenzionale in cui il

³³⁹ V. Costa, *Husserl*, Carocci Editore, Roma 2009, p. 43.

soggetto sensibile è sempre in contatto con la materia, cioè con i dati materiali o iletici. In questo senso, il soggetto ha un contatto sensibile con il mondo e ne ha una consapevolezza incarnata. La *noesi* corrisponde al vero e proprio conferimento di significato al dato sensibile da parte del soggetto. Un primo momento dell'intenzionalità è dato dal rapporto fra *hyle sensibile e noesi*. Infatti, «la corrente dell'essere fenomenologico ha uno strato materiale e uno noetico»³⁴⁰. Pertanto, qualcosa attraverso l'esperienza s'imprime nella coscienza che gli conferisce un significato. Prendere coscienza di qualcosa non vuol dire avere un flusso di sensazioni, ma conferire ad esse un senso. Infatti, esplicitando la natura della coscienza, Husserl osserva che «è proprio della sua essenza racchiudere in sé il senso»³⁴¹, cioè accoglierlo.

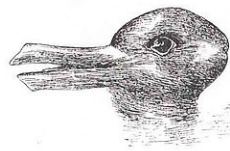
A partire da ciò, il processo conoscitivo non è statico ma dinamico, proprio perché è un rapporto al flusso temporale della coscienza che, vivendo, si rapporta con atti d'esperienza che hanno luogo nel mondo. In questa direzione, l'apprensione o la comprensione del senso oggettuale delle cose è un circuito che nasce dalla relazione del soggetto con il mondo e ad esso continuamente ritorna per modificarsi continuamente in rapporto all'esperienza. Husserl specifica che il *sensu oggettuale* (o noema) è il modo in cui l'oggetto nella sua identità si dà come intero che si manifesta, di volta in volta, nella molteplicità delle sensazioni messe in forma dalla coscienza. Ad esempio, un albero si manifesta nell'esperienza del soggetto, man mano che egli si avvicina avrà sempre nuove sensazioni di quell'albero. Man mano che ci avviciniamo o ci allontaniamo l'albero sarà più o meno nitido, vedrò più o meno foglie, rami, dettagli della corteccia, intrecci di sfumature di colori che caratterizzano gli elementi. Allo stesso tempo, nonostante l'albero si modifichi, continuiamo ad avere di fronte a noi lo stesso albero. In altre parole, al variare delle sensazioni continua a manifestarsi la stessa unità di senso. In questo modo Husserl descrive il darsi del rapporto spazio-temporale intrattenuto fra mondo e coscienza, la maniera in cui l'identico cambia manifestandosi nell'esperienza. Pertanto, lo spazio e il tempo sono sì le forme

³⁴⁰ E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura. Libro primo*, p. 217.

³⁴¹ *Ibidem*.

apriori – cioè indecostruibili – della conoscenza, ma la loro origine è un continuo scambio con l'esperienza resa possibile dall'apertura fra mondo e soggetto.

In Husserl, il rapporto con il tempo rappresenta il decorso interiore del flusso di coscienza. In questo senso, qualcosa non è semplicemente ciò che è in sé ma come esso appare a me in rapporto al mio vissuto intenzionale nell'esperienza che sto vivendo. Infatti, per Husserl «la cosa percepita si annuncia in ogni singola manifestazione, ma rimane trascendente, eccede le sensazioni attraverso cui si manifesta, e questo significa che la sensazione non deve essere pensata come un'immagine della cosa, bensì come *la cosa stessa vista da una certa prospettiva*»³⁴². In questo senso, una sensazione differisce dalla percezione perché quest'ultima si realizza nel vissuto intenzionale. Per questo motivo, non esperiamo mai una rapsodia di sensazioni, perché «c'è uno strato che le anima, che conferisce senso, o che implica per essenza il conferimento del senso), grazie al quale l'elemento sensoriale, che non ha in sé alcuna intenzionalità, si realizza appunto il concreto vissuto intenzionale»³⁴³. Tutto questo diventa molto intuitivo di fronte alla percezione di figure ambigue, come ad esempio il disegno di un animale che può essere inteso sia come un coniglio, sia come un'anatra.



Come a questo proposito nota Vincenzo Costa, sia che leggiamo questa immagine come un coniglio sia che la interpretiamo come se fosse un'anatra, tuttavia «in entrambi i casi la sensazione è la stessa. Ciò che cambia è la maniera in cui la intendiamo, ciò che Husserl chiama *morphè intenzionale*»³⁴⁴.

Secondo Husserl l'intenzionalità è ciò in base a cui una o più sensazioni diventano manifestazione di qualcosa. Questo continuo passaggio dalle sensazioni

³⁴² V. Costa, *Husserl*, p. 42.

³⁴³ E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura. Libro primo*, p. 213.

³⁴⁴ V. Costa, *Husserl*, p. 43.

alle percezioni (cioè il processo del divenire manifestazioni di qualcosa) è indicato dal filosofo con l'espressione *morphè intenzionale*, in base alla quale il soggetto mette in forma contenuti sensibili che derivano dall'apertura al mondo. In questo modo, qualcosa appare perché è possibile il darsi di una sintesi unitaria fra *morphè intenzionale e sensazioni*. Come osserva Husserl, senza questa sintesi unitaria avremmo

solo materie informi e forme prive di materia [...] ciò che mette in forma le materie trasformandole in vissuti intenzionali e vi introduce lo specifico elemento dell'intenzionalità è lo stesso che dà al termine coscienza il suo senso specifico secondo cui, appunto, coscienza allude *eo ipso* a qualcosa di cui è coscienza³⁴⁵.

§ 10. Sintesi sensoriali e senso noematico

Tale sintesi è importantissima nel caso della comunicazione di massa. La comunicazione di massa opera sulla *sovra-stimolazione del dato di sensazione* ancor più che sull'interpretazione del dato in sé. Essa si basa sul linguaggio audio-visivo, il quale, associando suoni a immagini, riproduce l'esperienza naturale delle cose. In questo mondo, il rapporto audio-visivo con le immagini sostituisce quello audio-tattile che intratteniamo con il mondo. Lo stesso De Kerckhove si riferisce più volte al senso della vista come un organo prensile, cioè che ricomprende in sé il dato tattile. Per questo motivo, non importa se ognuno interpreta l'immagine a partire dal proprio punto di vista. I media offrono a tutti le stesse immagini, gli stessi dati sensibili. In altre parole, nonostante ognuno interpreti ciò che vede e ascolta dal proprio punto di vista, allo stesso tempo, vediamo tutti le stesse cose. L'effetto fondamentale della comunicazione di massa consiste nel fatto che "le stesse immagini sono sempre lì davanti a tutti noi".

A questo proposito, se riflettiamo su come si dispiega la percezione, allora notiamo che essa deve essere considerata come un susseguirsi di modi di datità. Ritornando all'esempio dell'albero, possiamo dire che ora esso appare più

³⁴⁵ E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura. Libro primo*, pp. 214-215.

lontano, ora più vicino, ora da un lato ora da un altro. Allo stesso tempo, il vissuto intenzionale di ognuno di questi momenti è sintetizzato in un senso oggettuale, in cui la cosa appare come dotata di senso unitario. Infatti, «a ogni mutamento noetico corrisponde un mutamento noematico, come quando, per esempio, la figura invece che come coniglio viene intesa come un'anatra»³⁴⁶. Pertanto, in un primo momento vedevo un'anatra, appunto qualcosa di dotato di senso. In un secondo momento, invece, vedo un coniglio. A questo punto, appare evidente che non è cambiato il materiale sensibile, ma la sua percezione e con essa la maniera di intenderlo.

Infatti, il senso oggettuale o noema cambia in rapporto all'articolazione della noesi, cioè della percezione, dunque, della maniera in cui il soggetto mette in forma l'oggetto nel vissuto di coscienza. Tutto ciò non vuol dire che le cose si formano all'interno della coscienza: si formano invece nel processo attraverso cui essa sta attuando la sua originaria apertura verso mondo. Infatti, il soggetto percepisce *dati iletici*, cioè sensazioni che portano a manifestazioni la cosa spaziale.

A questo proposito, tra sensazione e senso oggettuale (noema) intercorre una differenza fondamentale: «quella della datità in quanto sensazione e la datità in quanto noema»³⁴⁷. Infatti, abbiamo visto che in Husserl, per diventare noema, cioè senso oggettuale, la sensazione iletica, ovvero il mero rapporto con la cosa spaziale, passa attraverso la messa in forma che deriva dal rapporto che la coscienza intrattiene con il proprio tempo. Pertanto, se focalizziamo l'attenzione sulla percezione riferita al percepito, e dunque sul fatto che stiamo vedendo quell'albero, allora emerge che mentre la percezione e la sensazione sono elementi effettivi del vissuto di coscienza, ovvero si danno in maniera immanente e concreta, cioè vera e propria, il noema non è invece dato effettivamente ma è legato al decorso temporale della percezione.

In altre parole, quando vedo un albero non vedo una serie di sensazioni cromatiche, di verdi, di gialli, di rossi e di bruni. Vedo un albero nella sua unitarietà. In questa direzione si dispiega il rapporto tra sensazione e percezione.

³⁴⁶ V. Costa, *Husserl*, p. 45.

³⁴⁷ V. Costa, *Husserl*, p. 45.

Tuttavia, il senso della percezione può cambiare e questo dipende dal decorso temporale delle percezioni. Ad esempio, posso credere di essere di fronte a una chiazza d'acqua mentre è solo un riflesso sull'asfalto. Interpreto male il dato di sensazione, in quanto percepisco una chiazza d'acqua al posto di un riflesso di luce sull'asfalto, per poi scoprire, man mano che mi avvicino, che si tratta appunto di un riflesso, ma non di una pozzanghera di acqua. Infatti: «il noema non è dato nell'esperienza come qualcosa di immanente alla coscienza: è appunto un senso, il senso che lega in unità una molteplicità di sensazioni»³⁴⁸. In altre parole, mentre della sensazione si ha un'esperienza certa e immanente che non può essere smentita, in base alla quale “qualcosa è avvertito”, al contrario sul noema posso ingannarmi perché esso è una sintesi di diverse percezioni in divenire nel tempo. Infatti, una nuova percezione può sempre intervenire a modificare quella precedente, mentre il fatto che qualcosa è avvertito non è messo in discussione.

Nell'atteggiamento intenzionale, il soggetto prende consapevolezza del fatto che con l'esperienza del mondo si manifesta anche il “pensiero del mondo”. Pertanto, il linguaggio può essere definito come il pensiero stesso del mondo e, in questo senso, non può mai darsi il caso in cui esso è slegato dall'esperienza. Tuttavia, se l'esperienza del mondo non è controllabile, perché è data e si trasforma con l'esperienza stessa, la stessa cosa non è valida per il proprio “pensiero sul mondo”. Per rendere controllabile, cioè analizzabile, “il pensiero sul mondo”, l'uomo ha dovuto rendere controllabile il linguaggio. Per rendere controllabile il pensiero-linguaggio ha dovuto indicarlo in un segno, e prima ancora ha dovuto sezionare la propria voce in segni, analizzandone le parti. In questo senso, il tempo della successione e il tempo della durata indicati da De Kerckhove non fondano né il nostro rapporto al tempo né la nostra logica. Semplicemente, tempo della successione e tempo della durata rappresentano l'assunzione di un atteggiamento logico riflessivo sulla parola. Pertanto, per scrivere la parola “casa” dovrò riconoscere quali sono i fonemi contenuti al suo interno, quali durano di più mentre li pronuncio, quale viene prima e quale poi. In altre parole, il suono delle parole della nostra voce diventa un correlato intenzionale attraverso cui si individuano quali percezioni acustiche ricorrono

³⁴⁸ *Ibi*, p. 46.

nella parola. Il soggetto categorizza segni che esprimono idee sulle cose. In questo modo, il soggetto diviene consapevole del fatto che le sensazioni acustiche espresse dall'alfabeto fonetico rappresentano quelle della propria voce, e possono essere indicate attraverso una forma, cioè classificate o categorizzate attraverso un segno.

Tuttavia, questo modo di procedere non ha nulla a che fare con la formazione della logica. Semmai, si basa già sulla logica. Infatti, mentre nella prospettiva di De Kerckhove la logica lineare è frutto dell'esperienza avanzata della lettura e della scrittura dei segni permesse dalla scrittura, in un'ottica fenomenologica abbiamo visto che essa è in rapporto all'esperienza e che il linguaggio è solo l'imitazione dell'esperienza spazio-temporale delle cose .

Infatti, anche se, dopo avere imparato a leggere e a scrivere, la riproduzione muta della voce viene a coincidere con il nostro flusso di coscienza, questo non significa che stiamo realmente comprendendo quello che leggiamo. Infatti, Husserl attira la nostra attenzione sul fatto che «non sussiste di per sé alcun nesso necessario fra le unità che fungono di fatto come significati e i segni ai quali sono legati, cioè per mezzo dei quali essi si realizzano nella vita psichica dell'uomo»³⁴⁹. La lettura e la scrittura permettono di divenire consapevoli del fatto che la parola può essere slegata dal rapporto intersoggettivo, cioè comunicativo, ma tutto questo non ha a che fare con la comprensione. La comprensione, infatti, dipende dalla logica e questo è, a sua volta, dipendente dall'esperienza del mondo.

A questo proposito, proprio riguardo alla natura del segno, Husserl mostra che il segno è un mezzo che permette di *esprimere* un significato. *Espressione* è il termine che egli utilizza per indicare un contenuto di una parola. Tuttavia, quest'ultimo deve essere considerato come un *apriori materiale, appunto qualcosa che è nel mondo e non nella mente*. Il segno, dunque, non rimanda a qualcosa di ideale ma a qualcosa di concreto. La funzione primaria del linguaggio, pertanto, non consiste nella comunicazione ma nel fatto di rimandare a qualcosa.

³⁴⁹ E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik*, Husserliana, Bd. XVIII, hrsg. v. E. Heidegger, Nijhoff, Den Haag 1984 e *Logische Untersuchungen. Zweiter Band, erster Teil, Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Husserliana, Bd. XIX/1, a cura di U. Panzer, Nijhoff, Den Haag 1984 [tr. it. di G. Piana, *Ricerche logiche*, vol. I, Il Saggiatore, Milano 1988, p. 372].

In questo senso, il filosofo distingue fra i termini “espressione” e “significato”, con l’intenzione di distinguere due funzioni differenti del linguaggio: il primo che indica la capacità di rinviare all’apriori materiale, il secondo che assume una mera valenza meramente comunicativa. In questo modo, «la parola pronunciata, il linguaggio inteso come sistema di segni sensibili, diviene decisivo solo nella trasmissione o nella comunicazione del significato, ma non giunge a costituire la sua struttura»³⁵⁰. Infatti, secondo Husserl, qualora il significante venisse a mancare, ciò non significherebbe che non è presente la capacità di rinviare a un significato nel mondo, appunto la capacità logica, ma solo che non si conosce qual è il suono o il grafema che la esprime.

§ 11. *Segni e immagini*

Finora abbiamo mostrato che la scrittura ha la funzione di rimandare al mondo e che l’alfabeto fonetico esprime un certo tipo di atteggiamento intenzionale del soggetto nel mondo. In particolare, con Husserl, abbiamo fatto riferimento all’espressione “intenzionalità d’atto” al fine di descrivere il fatto che, muovendosi nel mondo, il soggetto prende di mira un oggetto intenzionale che si manifesta in un campo o orizzonte di azione. In questo senso, abbiamo ricondotto l’origine della facoltà conoscitiva alla continua tensione esperienziale fra atti e orizzonte. Infatti, abbiamo messo in evidenza che la comprensione di qualcosa è data da una sintesi fra la percezione dei dati sensibili e la loro messa in forma attraverso la *morphè intenzionale*, e che tutto ciò nasce e si ricongiunge continuamente al senso oggettuale delle cose che è frutto del decorso temporale dell’esperienza soggettiva nel mondo. Pertanto, la messa in forma della cosa si dispiega nella temporalità di atti soggettivi intramondani. In questo senso, per essere comprese, le cose che si manifestano devono essere scrutate attraverso la successione di atti d’esperienza. Allo stesso tempo, abbiamo demandato l’origine dell’atteggiamento logico al movimento del soggetto nel mondo quando è intento a conoscere riflessivamente le cose.

³⁵⁰ V. Costa, *Husserl*, p. 73.

Su queste basi, abbiamo portato alla luce quali sono i rapporti che intercorrono fra la correlazione intenzionale, la percezione e lo sviluppo della comunicativa del segno alfabetico. In particolare, abbiamo tentato di sottolineare qual è il ruolo giocato dall'udito e dal tatto rispetto all'esperienza della parola scritta. In questa direzione, abbiamo rivisto la teoria della percezione sottesa alla proposta di De Kerckhove in base alla quale l'origine della comprensione deve essere ricercata in una gerarchizzazione dei sensi a favore della vista. Infatti, soffermandoci sul fatto che anche l'udito assolve una funzione fondamentale nei processi di comprensione del senso, abbiamo sottolineato che il rapporto di coinvolgimento con la scrittura non passa esclusivamente attraverso la vista. Infatti, in rapporto alla scrittura la vista si costituisce come un canale che permette di focalizzare l'attenzione sul testo, ma che i processi di comprensione sono maggiormente legati al ruolo giocato dall'udito nella riproduzione della voce interiore. È emerso che il segno alfabetico rappresenta un'esperienza d'ascolto della voce interiore (o del pensiero che pensa).

Pertanto, l'alfabeto fonetico rappresenta il suono della voce e questo deve essere considerato come indice del fatto che la scrittura è un'espressione del soggetto che parla, e dunque pensa. Inoltre, abbiamo visto che la scrittura è il mezzo attraverso cui è possibile esprimere, ma anche organizzare, un flusso di pensieri sul mondo e che quest'ultimo è frutto di uno sviluppo temporale, cioè del movimento della parola-pensiero all'interno della coscienza. In questo senso, questo tipo di esperienza della parola permette al soggetto di intrattenere un rapporto interno con il tempo legato allo sviluppo del decorso temporale del discorso interiore, e che questo favorisce l'emergere della riflessione.

In questa direzione, abbiamo visto che la comprensione globale del senso offerto dalla scrittura può avvenire esclusivamente a partire da un continuo rimando immaginativo all'a-priori materiale che indica il significato concreto con le parole. Pertanto, benché non sia immediatamente intuibile attraverso la forma attraverso la quale si presenta, il segno alfabetico mantiene un rapporto di tattilità intrinseco con ciò a cui si riferisce. Infatti, il tatto è il senso attraverso cui scopriamo che le cose sono dotate di corpo, che hanno un peso e delle qualità dipendenti dalle proprie caratteristiche materiche. Senza la tattilità non potremmo

fare riferimento al concetto di apriori materiale. In questo modo, abbiamo tentato di chiarire come opera la semantica della percezione nel caso della scrittura riportando l'attenzione sull'unitarietà sensoria dalla quale emerge la comprensione. In particolare, abbiamo cercato di definire che cosa viene restituito a livello comunicativo dall'intreccio fra le varie percezioni in rapporto all'articolazione sensibile del segno alfabetico e come questo agisca sul processo di comprensione del senso.

Sulla stessa linea, vorremmo proseguire tentando di fare emergere in che modo si articola la semantica della percezione nel caso del pittogramma. Come nota Sergio Polano a questo proposito, fra scrittura alfabetica e pittogrammi vi è un antico legame. Infatti, «in origine, *grafēin* significa tanto scrivere che dipingere [...]. La tradizionale contrapposizione tra scrittura e immagine si rivela ingenua: sempre di immagini si tratta, strutturate in diversi modi e in diverse relazioni con il linguaggio»³⁵¹. In questo senso, allo stesso modo del segno alfabetico, i linguaggi visivi si strutturano in codici, in sistemi di segni decodificabili che rimandando a un significato. Infatti, come nota Polano,

le immagini, per essere capite, devono configurarsi in sistemi di segni decodificabili; e si può osservare che una buona definizione generale di “scrittura” è proprio “sistemi di segni decodificabili”. Ne consegue che i cosiddetti “linguaggi visivi”, per poter essere portatori di significati univocamente comprensibili, devono essere “scritture”. La conclamata cultura delle immagini forse non è altro che la cultura della scrittura, liberata dai pregiudizi alfabetici³⁵².

§ 12. *Il linguaggio della visione*

Questo tipo di specificazione ci permette di ricordare che nella nostra prospettiva l'origine del segno è sempre espressione del vissuto intenzionale che intratteniamo con il mondo, e di riprendere alcune osservazioni offerte da De

³⁵¹ S. Polano, P. Vetta, *Abecedario. La grafica del Novecento*, Mondadori Electa spa, Milano 2002, p. 12.

³⁵² S. Polano, P. Vetta, *Abecedario. La grafica del Novecento*, p. 12.

Kerckhove in riferimento alle caratteristiche strutturali del pittogramma. Secondo De Kerckhove il pittogramma è un segno che intrattiene un rapporto analogico o formale con la cosa che esprime. Il rapporto analogico o di somiglianza permette di richiamare simultaneamente la cosa attraverso il segno. Più specificamente, potremmo dire che, siccome il pittogramma è un segno pieno che può essere compreso già guardandone la forma, allora può essere considerato come se fosse una copia della realtà. Infatti, il segno intrattiene un rapporto maggiormente intuitivo con la forma delle cose e rimanda ad esse attraverso un rapporto di diretta somiglianza. Tutto ciò risulta facilmente intuibile se pensiamo ad esempio alle fotografie oppure ai segnali del codice stradale, ai dipinti, alle immagini delle pubblicità. Come osserva György Kepes, il linguaggio della visione

permette all'uomo di esprimere e riferire le sue esperienze in una forma oggettiva. La comunicazione visuale è universale e internazionale: non ha limitazioni imposte dalla lingua, vocabolario o grammatica, può essere compresa sia dall'analfabeta sia dalla persona colta³⁵³.

Pertanto, mostrando immediatamente la cosa a cui si riferisce, il pittogramma risulta essere immediatamente significante, e per questo motivo assume più facilmente una connotazione di universalità. Come osserva Kepes, il linguaggio della visione

è uno dei mezzi potenzialmente più validi sia per riconciliare l'uomo con la sua conoscenza che per riplasmarlo in un essere integrato. Il linguaggio delle immagini è in grado di diffondere il sapere più efficacemente di qualsiasi altro mezzo di comunicazione³⁵⁴.

A questo proposito, anche l'inventore dell'Isotype (International System of typographic picture education) Otto Neurath sottolinea che le immagini sono connotate da un valore pedagogico di portata universale, e insiste sul fatto che il

³⁵³ G. Kepes, *Language of vision*, Paul Theobald and Co., Chigaco 1964, [tr. it. di F.R. Chiaia, *Il linguaggio della visione*, Edizioni Dedalo, Bari 2008, p.16].

³⁵⁴ *Ibidem*.

pittogramma si presta alla formazione di *un linguaggio mondiale comprensibile senza la necessità di ricorrere alle parole*. Come nota Neurath, «nel lontano est leggiamo un'unica scrittura, ma abbiamo una miriade di linguaggi per parlare»³⁵⁵. Attraverso l'*Isotype* «noi abbiamo creato un unico linguaggio di immagini internazionale (come linguaggio di supporto) attraverso cui le frasi possono essere adattate a tutti i normali linguaggi del mondo»³⁵⁶. In questo senso, i pittogrammi rappresentano una specifica categoria di segni che rende possibile l'associazione e la sintesi tra l'immagine (o l'idea) e la cosa.

A partire da ciò, proprio criticando il concetto di *somiglianza primaria* offerta da Pierce, in base alla quale un segno ha la capacità intrinseca di richiamare il reale attraverso un rapporto di l'isomorfismo con la cosa – appunto la relazione di somiglianza e analogia come motivazione alla base della genesi del significato – Umberto Eco attirava l'attenzione sul fatto che tra la cosa e l'immagine intercorre una discrasia³⁵⁷. In questo senso, Eco portava alla luce la differenza logica che intercorre tra la semantica della copia e quella della rappresentazione, tentando di fondare le basi argomentative per sostenere la natura arbitraria dello stesso segno iconico. L'immagine di qualcosa non è ciò che la cosa è, ma come essa viene rappresentata. Infatti, come sostiene Eco, la copia grafica della cosa non possiede le caratteristiche materiali della cosa rappresentata. Pertanto, distingueremo facilmente un quadro che raffigura una mela in maniera iper-realistica (appunto la copia), e la mela stessa. In questo senso, un iconismo non può essere considerato propriamente come un isomorfismo. In particolare, il rapporto fra iconismo (cioè la generazione del segno) e isomorfismo deve essere ricondotto all'imitazione del modello percettivo che emerge dalla conoscenza stessa dell'oggetto. Come afferma Eco, «il segno iconico, dunque, costruisce un modello di relazioni (tra fenomeni grafici) omologo al modello di relazioni percettive che costruiamo nel conoscere e nel ricordare l'oggetto»³⁵⁸. L'unitarietà del segno iconico è stabilito da un modello di relazioni tra le parti del segno, il quale a sua volta rimanda al modello delle relazioni percettive che ci

³⁵⁵ O. Neurath, *International Picture language*, R.I. Servers, Cambridge 1936, p. 17.

³⁵⁶ *Ibidem*.

³⁵⁷ U. Eco, *I limiti dell'interpretazione*, Bompiani, Milano 1990.

³⁵⁸ U. Eco, *La struttura assente. La ricerca semiotica e il metodo strutturale*, Bompiani, Milano 1970, p. 21.

permettono di mettere in forma l'oggetto. Ad esempio, un triangolo ABC formato dall'unione dei segmenti AB, BC, AC è la forma base per il disegno del tetto di una casa. In questo senso, Eco apre uno spazio per rimandare la costituzione del significato da attribuire al segno, appunto l'interpretazione (o anche arbitrarietà), alle proprietà logiche poste dalla rappresentazione, stabilendo in questo modo le basi argomentative per sostenere l'idea dell'arbitrarietà del segno. In altre parole, in base alle proprietà logiche della rappresentazione, la cosa non si dà alla percezione attraverso la sua identità con se stessa perché ciò che percepiamo è convenzionale – appunto è un quadro. In questo senso, la comprensione è frutto di una rappresentazione mentale soggettiva che nasce da come il soggetto interpreta percettivamente la cosa. Allo stesso modo, come notano i teorici del Gruppo μ , «una tela di *Constable* rappresenta un castello, ma in realtà ha molti più tratti in comune con qualsiasi altro quadro che non con un qualunque castello; e tuttavia rappresenta quel castello e non un'altra tela»³⁵⁹. In altre parole, il rimando percettivo ci dice che siamo di fronte a un quadro, che l'identità della cosa non è un castello, ma appunto un quadro su cui è dipinto un castello. Eppure, guardando il quadro siamo diretti dalla percezione della forma del suo contenuto, e quindi siamo attratti dal castello (cioè dal significato che passa attraverso la percezione).

In questo senso, il rimando rappresentativo che passa attraverso la percezione permette di figurare un castello e non il quadro. Infatti, il processo di formazione del significato e dunque anche della cultura, in Eco è rimandata al modello di percezione che rende possibile una rappresentazione. In particolare, possiamo leggere che «se il segno iconico ha proprietà in comune con qualcosa, le ha non con l'oggetto, ma con il modello percettivo dell'oggetto; è costruibile e riconoscibile in base alle stesse operazioni mentali che compiamo per costruire il percolato, indipendentemente dalla materia in cui queste relazioni si realizzano»³⁶⁰. In altre parole, secondo Eco le proprietà che definiscono un segno iconico non sono una mera copia della realtà ma sono affini al modello percettivo che nasce dalla relazione soggettiva con la cosa. Pertanto, la natura di un linguaggio dipenderà da come la nostra mente costruisce il percolato nel quale si imbatte. In

³⁵⁹ Gruppo μ , *Trattato del segno visivo. Per una retorica dell'immagine*, p. 25.

³⁶⁰ U. Eco, *La struttura assente*, p. 21.

questo senso, si comprende che è un castello perché la mente ha la capacità di organizzare il percepito in una logica della rappresentazione. L'arbitrarietà del segno consiste proprio nel fatto che la rappresentazione dipende dalla ricostruzione percettiva che si configura come un atto mentale. Per questo motivo, il significato del castello dipenderà da come ognuno lo rappresenta attraverso il segno che, a sua volta, dipenderà da una logica della rappresentazione.

A partire da queste premesse, attraverso la sintesi fra hylé, morphé intenzionale e senso oggettuale abbiamo cercato di indicare che il processo di comprensione emerge da una continua relazione che il soggetto intrattiene con il mondo. In questo modo, riportando l'attenzione sull'importanza dell'esperienza nei processi di apprensione del mondo abbiamo posto le basi per limitare il processo di semiosi infinita. Infatti, attraverso il concetto di intenzionalità abbiamo tentato proprio di chiarire quali sono le relazioni tra il modello percettivo e la significazione, riportando l'attenzione sul rapporto con l'esperienza. In particolare, con Husserl abbiamo visto che la comprensione delle cose è frutto di un pensare eidetico, cioè legato alla forma delle cose e su queste basi affonda le sue radici il concetto di apriori materiale così come quello di esperienza naturale. Attraverso l'esperienza naturale si manifesta un senso d'essere nel mondo, e il vissuto esperienziale si articola in base all'ordine dell'intenzionalità d'orizzonte. Il vissuto dell'essere immersi nel mondo che si dà attraverso l'intenzionalità d'orizzonte permette il darsi dell'esperienza di un senso oggettuale delle cose. In questo senso, la codificazione linguistica, che è un'operazione mentale, affonda le sue radici nell'esperienza e l'attribuzione di un significato a qualcosa non può prescindere da essa. In altre parole, la stessa arbitrarietà è un fenomeno esperienziale che non deriva da un mero atto mentale ma dal nostro vissuto esperienziale, cioè da come ci posizioniamo in un mondo. È la mia posizione esistenziale nel mondo a determinare il rapporto con esso e dunque anche la mia interpretazione. Possiamo trovare un esempio a riguardo nell'opera di Georges Perec *Specie di spazi*, attraverso la quale l'autore offre un esempio del rapporto che l'uomo intrattiene con lo spazio nell'esperienza naturale. Come afferma Perec, «l'oggetto di questo libro non è esattamente il vuoto, sarebbe piuttosto quello che vi è intorno, o dentro. All'inizio, insomma, non c'è un gran che: il

nulla, l'impalpabile, il praticamente immateriale: c'è la distesa, l'esterno, quello che ci è esterno, ciò in mezzo a cui ci spostiamo, l'ambiente, lo spazio tutto intorno»³⁶¹.

All'origine, dunque, si esperisce il senso dato dal vissuto di essere dentro uno spazio d'azione. Come afferma Perec, «viviamo nello spazio, in questi spazi, in queste campagne [...]. Ci sembra evidente. Forse dovrebbe essere effettivamente evidente. Ma non è evidente, non è scontato. È reale, evidentemente, e probabilmente razionale, quindi, si può toccare»³⁶². Sulla stessa linea, anche l'antropologo fenomenologico Tim Ingold sviluppa l'idea del rapporto intenzionale fra senso dello spazio mondano e soggettività, a partire dalla non consapevolezza riflessiva dell'ambiente all'interno del quale ci muoviamo. Infatti, secondo Ingold, «il paesaggio è il mondo così com'è conosciuto da coloro che vi dimorano, da chi abita i propri luoghi e viaggia lungo le strade a essi connessi»³⁶³. In questo senso, l'antropologo ricorre a una definizione del rapporto intenzionale dalla quale deriva un tipo di conoscenza o consapevolezza del mondo che è incarnata nell'esperienza pratica del corpo. Infatti, secondo Ingold, la conoscenza incarnata è «un movimento di incorporazione piuttosto che di iscrizione, non una trascrizione della forma in materia ma come un movimento in cui la forma stessa è generata»³⁶⁴. Pertanto, il vissuto del mondo secondo Ingold si costituisce come «un movimento che progressivamente costruisce se stesso in strutture emergenti»³⁶⁵.

Dal nostro punto di vista, si tratta di rilevare che anche l'origine dell'espressione segnica offerta dal pittogramma e dal segno audio-visivo può essere ricercata nel rapporto intenzionale che si dà nell'esperienza naturale con l'orizzonte di senso all'interno del quale si è inseriti. In questo senso, il pittogramma e il segno audio-visivo possono essere considerati come

³⁶¹ G. Perec, *Espèces d'espace*, Edition Galilée, Paris 1974 [tr. it. R. Delbono, *Specie di spazi*, Bollati Boringhieri, Milano 1989, p. 11].

³⁶² G. Perec, *Specie di spazi*, p. 11.

³⁶³ T. Ingold, *The Perception of the Environment. Essay of livelihood, dwelling and skill*, Routledge, London & New York 2000, p. 193.

³⁶⁴ T. Ingold, *The Perception of the Environment*, p. 193.

³⁶⁵ T. Ingold, *An anthropologist looks at biology*, Man, New Series, Vol. 25, No. 2 (Jun., 1990), pp. 208-229.

l'espressione del soggetto che intrattiene un rapporto con la datità delle cose e che, allo stesso tempo, esperisce il proprio posizionamento continuo nel mondo.

In questa direzione, ritornando alle articolazioni del linguaggio pittografico, ricordando che precedentemente abbiamo riportato l'attenzione sull'essenza del linguaggio intesa come espressione di un'esperienza, si potrebbe affermare che, mentre il segno alfabetico è l'espressione del soggetto che di fronte al mondo riflette, il pittogramma imita il soggetto che prende parte al mondo, riconoscendo il senso oggettuale delle cose muovendosi al suo interno. Come osserva Kepes, «vedere è in primo luogo uno strumento per orientarsi, un mezzo per valutare ed organizzare eventi spaziali; e la padronanza della natura è intimamente connessa con quella dello spazio: questo è orientamento visivo»³⁶⁶. Pertanto, il pittogramma esprime l'atteggiamento soggettivo attraverso il quale l'uomo è pienamente in contatto con le cose che sono nel mondo, le configura e le incorpora così come esse si manifestano attraverso il vissuto d'esperienza. In questo modo, Kepes rimarca l'idea che la visione è un processo dinamico di formazione attraverso cui il soggetto incorpora impressioni provenienti dal mondo in cui è immerso e che abita. Infatti,

vedere un'immagine è partecipare a un processo formativo [...] ogni esperienza di un'immagine visiva al di là di ciò che uno "vede", è un atto di formazione, un processo dinamico di integrazione, un'esperienza "plastica". Il termine plastico è usato qui per designare la qualità formatrice, il plasmarsi delle impressioni sensorie in un tutto unificato, organico³⁶⁷.

§ 13. *Mondo immagine e immagine del mondo*

Allo stesso modo, anche Martin Heidegger parlava di un mondo-immagine «in cui la cosa sta così come la vediamo»³⁶⁸ per descrivere le manifestazioni delle cose del mondo e la maniera in cui il soggetto la esperisce. Infatti, quando il filosofo

³⁶⁶ G. Kepes, *Il linguaggio della visione*, p.17.

³⁶⁷ *Ibi*, p.19.

³⁶⁸ M. Heidegger, *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1950 [tr. it. di P. Chiodi, *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1985, p. 87].

afferma che il mondo immagine «non è una raffigurazione del mondo, ma il mondo concepito come immagine»³⁶⁹, vuole riferirsi proprio all'esperienza del soggetto che muovendosi nel mondo esperisce la sua estensione, varietà e vastità. Il mondo-immagine è appunto il movimento del mondo che si imprime nella coscienza del soggetto attraverso la sua stessa immagine. Infatti, in riferimento all'idea offerta da Heidegger, Ferrari afferma che possiamo considerare il mondo-immagine come «un movimento composto dal concatenarsi dei fotogrammi delle nostre esistenze»³⁷⁰.

In questa direzione, *il pittogramma è un'espressione del soggetto che ha vissuti delle cose che sono nel mondo*, e che le riporta graficamente attraverso elementi segnici. Come osserva Kepes a questo proposito «percepire un'immagine visuale implica la partecipazione dell'osservatore ad un processo di organizzazione, poiché l'esperienza di un'immagine è un atto creativo di integrazione: la sua caratteristica essenziale è che per facoltà plastica un'esperienza viene a costituirsi in un tutto organico»³⁷¹. E allo stesso modo, Polano si sofferma sul potere impressivo dell'immagine. Infatti, «l'immagine, in quanto segno, in quanto elemento di un sistema di comunicazione, ha un considerevole valore impressivo [...]. Un'immagine irradia sensi differenti [...] si presenta in maniera globale, non discontinua»³⁷². In questa direzione, a differenza del segno alfabetico la cui forma indica la voce interiore, il segno analogico rimanda maggiormente al vissuto della cosa spaziale. In questo modo, il pittogramma è il frutto di una consapevolezza incarnata relativa alla cosa spaziale in sé, cioè la forma che essa assume all'interno di un insieme di tante altre cose o di un intero campo esperibile.

E tuttavia, come nota Ferrari in riferimento alla natura della comunicazione attraverso le immagini, dobbiamo attentamente distinguere fra il mondo-immagine di cui abbiamo esperienza all'interno della vita quotidiana e *l'immagine del mondo*. Fra l'una e l'altra, infatti vi è uno scarto o, come indicato da Ferrari stesso, un *insieme vuoto*. Infatti, se da un lato, come sottolinea Polano,

³⁶⁹ M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, p. 88.

³⁷⁰ F. Ferrari, *L'insieme vuoto. Per una pragmatica dell'immagine*, Johan & Levi Editore, Milano 2013, p. 15.

³⁷¹ G. Kepes, *Il linguaggio della visione*, p.17.

³⁷² S. Polano, P. Vetta, *Abecedario*, p. 39.

l'immagine segno ha un potere impressivo, dall'altro lato, secondo Ferrari, essa deve essere considerata come un rapporto al nulla. L'immagine del mondo è un rapporto che il mondo-immagine intrattiene con lo sguardo dell'uomo che si posa su di esso. «Lo sguardo deve essere pensato come l'insieme vuoto della visione, come quell'orizzonte, aperto e chiuso allo stesso tempo, che sta alla base di ogni visione possibile»³⁷³. In altre parole, in quanto uomini non siamo recettori passivi del mondo, non percepiamo meramente il darsi pieno dello spazio poiché «lo spazio dello sguardo è vuoto [...] potremmo anche chiamarlo spazio trascendentale, lo sguardo che si pone come condizione di possibilità di ogni visione possibile»³⁷⁴. L'immagine del mondo è un rapporto allo sguardo che posizionandosi, osserva il mondo da un punto di vista esistenziale e che dunque esistendo scova significati inimmaginabili al suo interno. Come afferma John Berger a questo proposito

è il vedere che determina il nostro posto all'interno del mondo che ci circonda; quel mondo può essere spiegato a parole, ma le parole non possono annullare il fatto che ne siamo circondati. Il rapporto tra ciò che vediamo e ciò che sappiamo non è mai definito una volta per tutte. Ogni sera **vediamo** tramontare il Sole. **Sappiamo** che la Terra se ne allontana ruotando su se stessa. Eppure saperlo, saperselo spiegare, è sempre leggermente inadeguato rispetto a ciò che vediamo³⁷⁵.

In questo senso, possiamo parlare di un insieme vuoto, appunto il rapporto con l'antico sentimento di meraviglia che ci prende alla sprovvista di fronte alle cose che si manifestano. Il potere impressivo dello sguardo non consiste meramente in ciò che vediamo ma in ciò che vedendo ci lascia ancora immaginare.

A partire da queste considerazioni, vorremmo specificare che la fenomenologia ci permette di pensare l'articolarsi del rapporto con l'immaginazione in relazione alla nostra esperienza diretta del mondo. Possiamo immaginare dunque, ma possiamo immaginare perché abbiamo un mondo. Infatti,

³⁷³ F. Ferrari, *L'insieme vuoto*, p. 20.

³⁷⁴ *Ibi*, p. 21.

³⁷⁵ J. Berger, *Ways of seeing*, Penguin Book Ltd, London 1972, [tr. it. di M. Nadotti, *Questione di sguardi. Sette inviti a vedere fra storia dell'arte e quotidianità*, Il Saggiatore, Milano 2015, p. 9].

il problema dell'essenza dell'immagine, non è quello di un mondo ideale dietro al mondo materiale, ma è quello di un mondo materiale che si apra all'abisso che esso è per se stesso. La materia come infinita potenza, come apertura di questo mondo a se stesso, alla sua capacità di creare senso senza fine³⁷⁶.

§ 14. *Il processo creativo e la funzione formativa delle illustrazioni*

Il rapporto che intratteniamo con le cose nella loro materialità è l'origine della relazione creativa che intratteniamo con il mondo. Pertanto, «l'aperto, lo spazio in cui l'essenza può rendersi visibile, non è quindi un dato, ma il risultato di un processo, di una prassi costituente»³⁷⁷. Lo spazio aperto dal mondo-immagine, dunque, predispone verso un processo di immaginazione creativa potenzialmente infinito che è l'origine delle nostre storie, narrazioni o, in senso lato, delle nostre visioni del mondo. Da questo punto di vista, la fenomenologia ci permette di specificare che l'origine del rapporto creativo con il mondo deve essere ricercato nell'essere dentro un contesto d'azione, e dunque nell'aver un vissuto esperienziale del mondo stesso. Come ci mostra Ferrari, «lo sguardo può trasformarsi in visione quando urta contro il reale»³⁷⁸. La visione è frutto di un incidente che nasce quando ci imbattiamo in qualcosa che, nella nostra esperienza, ci fa inciampare, rompendo questo continuo moto di percezione del mondo-immagine all'interno del quale siamo immersi. Fin tanto che viviamo nello spazio aperto dal mondo-immagine, siamo avvolti da *un sentimento esteriore del tempo*. L'esteriorità del sentimento del tempo, non deve essere intesa come qualcosa che è al di fuori della coscienza, ma come l'assunzione di un atteggiamento da parte del soggetto che esperisce un senso d'essere immerso nel mondo e lo predispone verso il senso spaziale delle cose. Nell'atto del guardare, invece, il vissuto del tempo si duplica. Come afferma Ferrari,

³⁷⁶F. Ferrari, *L'insieme vuoto*, pp. 25-26.

³⁷⁷*Ibi*, p. 26.

³⁷⁸*Ibi*, p. 31.

nell'atto di guardare accade che un avvenimento inatteso turbi lo sguardo, obbligandolo a deviare dalla propria traiettoria [...]. In quel preciso momento, [...] il soggetto dello sguardo è scisso nel suo stesso guardare, è reso strabico, il vedere accede alla visione, una visione senza concetto e senza fine. D'altra parte, lo sguardo-incidente cade nel mezzo dell'immagine. Incidere, da cui deriva il participio presente incidente, significa esattamente cadere sopra. Lo sguardo cade sopra l'immagine e sfiora la sua superficie in un punto di tangenza³⁷⁹.

Quando lo sguardo si trasforma in visione, allora la superficie che si forma nel *continuum* del vissuto del mondo-immagine si trasforma nella profondità dell'immagine del mondo. In quel frangente, «lo sguardo si arresta, rimanendo come sospeso e incapace di comprendere realmente cosa stia vedendo [...]. Si ha davanti agli occhi un'immagine, non è possibile sottrarsi a ciò che si vede, ma al contempo si è altrove [...]. Lo sguardo sta *tra*, come sospeso»³⁸⁰. In questo senso, «pensare non è costruire sequenze di immagini, dare ordine ai singoli fotogrammi, speculari, ma fermarsi sull'immagine, creare una sorta di fermo immagine sul quale si inseriscono, quasi per gemmazione, i pensieri o le parole del pensiero – pensieri e parole in una risonanza intraducibile con la sfera dell'immagine»³⁸¹.

Il processo creativo è frutto di una continua oscillazione fra la presenza e l'assenza. Essa si inserisce dunque nell'atto di cogliere ciò che si dà nell'«intervallo tra la presenza indubitabile dell'immagine e la sua scomparsa altrettanto indubitabile»³⁸². Nell'atto di cogliere quest'attimo che nasce dalla casualità possibile soltanto grazie al rapporto con il mondo, si dà allora quell'esperienza formatrice che trasforma il vissuto del mondo in figurazione cui abbiamo fatto riferimento con Kepes. Immaginare, dunque, non significa registrare un continuum di eventi. Al contrario, l'immagine «è l'irruzione di un "presente" nella continuità della storia»³⁸³. In questo senso, il tentativo di delineare qual è il rapporto che intercorre fra esperienza e significazione inteso come un rapporto all'immaginazione ci porta a pensare l'immagine come un

³⁷⁹ *Ibi*, p. 31.

³⁸⁰ *Ibi*, p. 32.

³⁸¹ *Ibi*, p. 33.

³⁸² *Ibidem*.

³⁸³ *Ibi*, p. 35.

frammento, o come affermava Walter Benjamin, «ciò in cui quel che è stato si unisce fulmineamente con l'adesso in una costellazione»³⁸⁴ che inserisce il presente in un continuum fra passato e futuro.

A partire da ciò, adesso possiamo mostrare a che livello figurativo opera una traduzione grafica del rapporto soggettivo intrattenuto con un contesto d'azione e si esprime attraverso la composizione vera e propria dell'immagine, in base alla quale gli elementi intrattengono fra loro rapporti di posizionamento, dimensione, proporzione, simmetria (o anche asimmetria), in base alla scelta del formato e del punto di vista attraverso il quale si rappresenta qualcosa in un disegno³⁸⁵. A questo proposito, possiamo considerare come esempio l'albo illustrato con la storia di cappuccetto rosso, nel quale Molly Bang illustra un classico della letteratura per bambini, attraverso il ricorso a semplici figure geometriche³⁸⁶. Cappuccetto rosso si sveste di tutte le sue fattezze antropomorfe e diventa un piccolo triangolino colorato di rosso. Nel descrivere il linguaggio alla base della sua storia di cappuccetto rosso, l'autrice attira la nostra attenzione sul fatto che quando osserviamo un'illustrazione, un quadro o un disegno «osserviamo forme inserite in un contesto, e la nostra reazione di fronte a loro dipende in gran parte da questo contesto. Se fossimo davanti a un'immagine che illustra l'oceano, potremmo variare la nostra lettura del triangolo rosso e intenderla come il marinaio di una barca [...], un'isola vulcanica che emerge dal mare»³⁸⁷. In questa direzione, la definizione del contesto di senso in cui sono inseriti gli elementi della rappresentazione determina il significato stesso che conferiamo a tali elementi. Pertanto, un triangolo rosso assumerà un significato diverso se collocato tra una serie di rettangoli neri, stretti e verticali oppure se è contornato da linee ondulate blu.

Inoltre, gli stessi elementi della composizione non sono statici o muti, ma sono l'espressione dell'emozione dell'autore che nasce di fronte al vissuto del

³⁸⁴ W. Benjamin, *I "passage" di Parigi*, a cura di R. Tiedman [tr.it. E. Ganni, *Parigi, capitale del XIX secolo*, Einaudi, Torino 2002, p. 598].

³⁸⁵ W. F. Powell, *Composizioni dinamiche*, Il Castello, Milano 2008, [*Dinamic Composition*, Walter Foster Publishing, Inc.. London 2006].

³⁸⁶ M. Bang, *Pictures this. How pictures works*, Turtleback Books, Chouteau Ave. St. Louis 2000.

³⁸⁷ M. Bang, *Pictures this. How pictures works*, p. 8.

testo o del mondo inteso come narrazione interiore di quello che stiamo rappresentando. Ad esempio, nel descrivere alcune scelte stilistiche per la composizione delle tavole di Cappuccetto Rosso, l'autrice porta alla luce che il colore e le forme sono un veicolo fondamentale ai fini della trasmissione dell'emozione. In questo senso, l'autrice confessa che la scelta di disegnare cappuccetto rosso attraverso un triangolo e ricorrendo al quadrato o a un cerchietto rosso è sorta da come il personaggio era avvertito dalla stessa autrice. Come riporta la stessa illustratrice,

ho prima deciso di rappresentare Cappuccetto rosso come un piccolo triangolo e poi mi sono chiesta "provo qualcosa per questa figura?". Questa figura non è esattamente carica di emozione, eppure sapevo che provavo qualcosa per lei che non provavo per altre [...]. Essa ha una base orizzontale, ampia, e piatta. Questo conferisce un senso di equanimità, o anche di equilibrio perché ci sono tre lati uguali. Se fosse stato più affilato sarebbe sembrato cattivo, se più piatto allora sarebbe apparso più immobile, e se fosse stato irregolare avrebbe comunicato un senso di instabilità³⁸⁸.

Allo stesso modo, nella scelta di definire il personaggio della madre di cappuccetto rosso, e dunque, nello stabilire una relazione fra i personaggi, si delineava la scelta di individuare forme e colori. Così, la mamma è diventata una forma triangolare arrotondata perché in questo modo «sembra più morbida»³⁸⁹, e ha assunto un colore violetto pallido «perché il viola contiene il rosso»³⁹⁰ e permette di mantenere una relazione fra i personaggi. Disegnare un grande triangolo rosso avrebbe «distolto l'attenzione dall'eroina»³⁹¹ e avrebbe occupato tutta la scena. In questo senso, il piccolo triangolo rosso e il grande triangolo violetto pallido arrotondato non sono semplici forme ma sono l'espressione di significati e relazioni strettamente correlati al mondo emozionale dell'illustratore, il quale, servendosi di quelle semplici forme, esprime il suo modo di aprirsi al senso della storia.

³⁸⁸ *Ibidem*.

³⁸⁹ *Ibi*, p. 11.

³⁹⁰ *Ibi*, p. 12.

³⁹¹ *Ibi*, p. 11.

Da questo punto di vista, al di là della sua connessione con una narrazione testuale, la natura del linguaggio visivo non è mai statica, ma è sempre dotata di ritmo, vitalità e movimento. Il triangolo rosso è equilatero, perché la nostra eroina e protagonista della storia è buona, giusta e bella. Il ritmo di un'immagine dunque consiste nella sua proprietà intrinseca di innescare un continuo processo di significazione sulle cose. Così, una delle più antiche fiabe della nostra cultura rivive assumendo sembianze o forme sempre nuove, e la storia rinasce attraverso le emozioni immaginative di colui che entra in contatto con essa.

In questa direzione, rimarcando il nesso fra materia e significazione della forma, di certo non possiamo dimenticare che la protagonista è proprio una bambina che veste un cappuccio rosso e che il triangolo evoca vagamente anche la forma di un cappuccio rosso. Pertanto, come nota Ferrari a proposito dell'esperienza della creazione dell'immagine (o della generazione della forma) e del rapporto al mondo

la visione è veramente in grado di cogliere l'immagine quando, mettendosi in movimento, incomincia a percepirla il ritmo, il suo movimento interno, le sue oscillazioni, i suoi balzi in avanti e i suoi arresti improvvisi. L'immagine, infatti, è abituata a un ritmo profondo, che ne struttura l'architettura interna, facendo pulsare i suoi organi vitali [...]. Il ritmo è l'evidenza dell'immagine, il movimento con cui l'immagine si rende evidente, la pulsazione con cui essa appare alla vista, si dà a vedere³⁹².

Come abbiamo visto attraverso le riflessioni di Molly Bang, il ritmo profondo dell'immagine è fortemente connesso all'emozione che essa suscita ma soprattutto con l'emozione che l'ha originariamente generata. A questo proposito, lo stesso Ferrari rimarca che «la visione è strutturata su questa intermittenza che pulsa nell'immagine, trasmettendosi empaticamente allo sguardo»³⁹³. Pertanto, se da un lato, le forme e i colori inseriti nel contesto offerto dalla composizione artistica sono una scelta di natura emozionale che indirizzano la generazione dell'immagine nelle sue più intime parti e articolazioni, allo stesso tempo la comunicazione visuale nei suoi aspetti intricati con i processi di comprensione

³⁹² F. Ferrari, *L'insieme vuoto*, p. 63.

³⁹³ *Ibi*, p. 64.

opera mettendosi in dialogo con la nostra parte più silenziosa e atavica, appunto quella emozionale. Come ci mostra Ferrari, «l'immagine oscilla, si allontana e si avvicina, lasciando percepire questo battito del mondo, questo suo eterno apparire e poi svanire, all'infinito»³⁹⁴. In questa direzione possiamo sostenere che la comunicazione visiva comunica a livello empatico, nel senso che è efficace e lascia trapelare un significato solo se ci permette di entrare in una particolare tonalità emotiva. Infatti, «vedere significa appropriarsi di questo ritmo visivo [...] batterne il tempo, essendone a propria volta battuti»³⁹⁵. In questo senso, un'immagine comunica solo se lascia trapelare un'emozione. Non si tratta molto di riempire lo sguardo con una sequenza di immagini o con una narrazione, ma di aprire uno spazio vuoto che permetta di entrare in un ritmo. Infatti,

il ritmo dell'immagine è questo oltrepassamento del linguaggio in uno spazio contagioso e condiviso, in cui nel silenzio, altro entra in me e vibra sulla retina dei miei occhi, portandoli lontano, fuori di me, nell'aperto di una visione in cui non sono più io, ma è l'immagine che è sovrana, ritmicamente sovrana³⁹⁶.

§ 15. *La funzione formativa del teatro e la comunicazione audio-visiva*

Il riferimento alla comunicazione dell'albo illustrato ci ha permesso di introdurre quali sono le caratteristiche di base della comunicazione visiva. In questo senso, abbiamo visto che essa nasce da un originario rapporto con il mondo, che il segno è la traduzione di questa esperienza e nasce da un rapporto con il non ancora. In questo modo, il segno grafico rappresenta sempre il tentativo di tradurre l'emozione dell'essere immersi e la sua efficacia a livello comunicativo si compie se le immagini vibrano e fanno vibrare, cioè se lasciano entrare in una particolare atmosfera emotiva. In altre parole, il potere di seduzione dell'immagine consiste nel lasciare che il lettore entri in un mondo, e dunque la sua caratteristica

³⁹⁴ *Ibidem.*

³⁹⁵ *Ibidem.*

³⁹⁶ *Ibi*, p. 65.

fondamentale consiste nell'essere portatore di un ritmo o di una vibrazione interna capace di trasmettere un significato emozionale.

In secondo luogo, il riferimento all'albo illustrato ci permette di avviare un confronto con la narrazione teatrale. Infatti, l'insieme di disegni dell'albo illustrato rappresentano lo sviluppo di una narrazione, di una storia. In questo senso, ogni immagine presa nel proprio ritmo comunicativo interiore si inserisce in un ritmo d'insieme che è dato dal decorso della narrazione della storia attraverso le immagini. Come afferma Anna Castagnoli a questo proposito, l'albo illustrato è dotato di «meccanismi precisi come orologi svizzeri, carillon, bombe [...]»³⁹⁷ e l'illustratore deve essere in grado di rappresentare la storia che si sviluppa nel tempo. Pertanto, «in quel libro [...], l'illustratore aveva iniziato con un pianissimo, poi aveva accelerato con un crescendo. In quell'altro, la scenografia era fissa, come a teatro: l'occhio seguiva bene i personaggi che entravano e uscivano»³⁹⁸. Pertanto, il secondo aspetto della comunicazione visiva consiste nell'affiancare al ritmo interno delle immagini il ritmo esterno della narrazione.

Il terzo aspetto fondamentale del linguaggio dell'albo illustrato consiste nel fatto di rappresentare una storia in cui qualcuno agisce in un determinato contesto. In questo senso, lo sviluppo della narrazione è data proprio dal movimento del personaggio e, a livello comunicativo, si traduce nel mimo, ossia in una vera e propria rappresentazione del gesto. Infatti, «per stare accanto a questa cosa difficile che sono le parole [...], l'album per bambini ha sviluppato un linguaggio mimico»³⁹⁹. In questo suo riferirsi al linguaggio mimico, l'albo illustrato presenta alcune affinità con il teatro, in quanto «tutta l'emozione della storia è affidata alla recitazione dei personaggi che interpretano, vivendo, le diverse vicende»⁴⁰⁰. Allo stesso modo dell'albo illustrato, anche il teatro opera imitando il movimento umano, inserendolo all'interno di un flusso narrativo e, in questo modo, rappresenta l'uomo che agisce nel mondo.

³⁹⁷ A. Castagnoli, *Manuale dell'illustratore*, Editrice Bibliografica, Milano 2016, p. 7.

³⁹⁸ *Ibidem*.

³⁹⁹ *Ibi*, p. 43.

⁴⁰⁰ *Ibidem*.

Su questa base, vorremmo riprendere le riflessioni sul teatro offerte da De Kerckhove in merito alla comunicazione teatrale. In particolare, la ripresa del tema del teatro da parte di De Kerckhove si affianca alla riflessione sui media elettronici nel mondo contemporaneo avviata da McLuhan. Infatti, così come McLuhan ha lasciato emergere che la postmodernità è stata contraddistinta da un passaggio dalle forme della comunicazione basate sulla stampa tipografica a quelle fondate sui media elettronici, allo stesso modo De Kerckhove ha sottolineato che una trasformazione simile avvenne nell'antica Grecia quando, in seguito all'avvento della scrittura, il teatro sopraggiunse per operare una ricollectivizzazione di quella civiltà. Ai nostri fini, riprendere alcune osservazioni sviluppate da De Kerckhove sul teatro risulta utile poiché il modo del rappresentare della comunicazione teatrale risulta affine alla maniera verso cui ci predispone il segno audio-visivo.

Infatti, riportando l'attenzione sulla natura del segno e sulla sua funzione di rimandare a uno stato di cose nel mondo, possiamo dire che così come il teatro, anche *il segno audio-visivo può essere inteso come un'espressione del soggetto che si muove nello spazio*. In particolare, De Kerckhove nota che il teatro nasce dall'incontro fra un sistema di comunicazione basato sull'oralità e un altro fondato sulla scrittura. Infatti, a suo parere, esso è «il risultato dell'incontro tra la scrittura e le tecniche della memoria orale»⁴⁰¹, e per questo motivo rappresenta il mezzo di comunicazione che opera una sintesi fra le due forme. Attraverso il teatro, da epos trasmesso oralmente, la struttura del racconto mitico si trasformò in dramma o commedia scritta e rappresentata sulla scena. A questo proposito, De Kerckhove afferma che

è certo che la scrittura assume un ruolo nella composizione degli scenari drammatici. Anzitutto sappiamo del contenuto tematico e i ruoli di una gran parte dei brani tragici sono tratti della poesia epica ereditata dalla tradizione orale. [...]. Bisogna provare a immaginare cosa significasse *scrivere una storia* fittizia o reale in una cultura che fino a poco prima si accontentava di *parlarla*⁴⁰².

⁴⁰¹ D. De Kerckhove, *La civilizzazione video cristiana*, p. 85.

⁴⁰² *Ibi*, p. 78.

Troviamo una trattazione specifica del problema in *Oralità e scrittura*, in cui Ong ha mostrato che una civiltà contraddistinta dall'oralità primaria tenderà a sviluppare un rapporto con la parola che è strettamente legato suono. Secondo Ong, la psicodinamica delle culture orali è connessa al primato delle sensazioni acustiche. Infatti, se il principale strumento di comunicazione all'interno di un gruppo umano è la parola, allora diventa lecito pensare che le forme estetico-espressive di quella comunità possano essere legate al suono della parola e al suo ascolto. A questo proposito, Ong sostiene che la parola orale intrattiene un rapporto speciale con il tempo, «diverso da quello degli altri settori del sensorio umano»⁴⁰³. Infatti, il suono è evanescente e una volta emesso non può essere fermato, «esiste solo nel momento in cui sta morendo»⁴⁰⁴. Pertanto, di fronte alla condizione di evanescenza della parola parlata, nasceva quasi automaticamente l'interrogativo sulla possibilità stessa della trasmissione della conoscenza. Lo stesso studioso inglese, si domandava «come si potrà mai ricordare ciò che con tanta fatica si è elaborato [...]. L'unica risposta possibile è: pensando pensieri memorabili»⁴⁰⁵. Secondo Ong, in una civiltà orale “si sa solo quel che può essere ricordato” e questa fu la ragione che condusse verso lo sviluppo di una tecnica, cioè di un *medium* basato sulla memorizzazione di formulari orali. In questo senso,

in una cultura orale primaria, per risolvere con efficacia il problema di tenere a mente o recuperare un pensiero articolato è necessario pensare in moduli mnemonici creati apposta per un pronto recupero orale. Il pensiero deve nascere all'interno di moduli bilanciati a grande contenuto ritmico, deve strutturarsi in ripetizioni e antitesi, in allitterazioni e assonanze, in epiteti ed espressioni formulaiche, in temi standard [...], in proverbi costantemente uditi da tutti e che sono rammendati con facilità [...] il pensiero è intrecciato ai sistemi mnemonici i quali determinano anche le sintassi⁴⁰⁶

⁴⁰³ W.J. Ong, *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, Il Mulino, Bologna 1986, p. 59.

⁴⁰⁴ *Ibidem*.

⁴⁰⁵ *Ibi*, p. 62.

⁴⁰⁶ *Ibi*, pp. 61-62.

In questo senso, *il ritmo e lo stile formulaico, la preferenza di uno stile paratattico* invece che ipotattico, dunque il ricorso a strutture linguistiche elementari invece che complesse, secondo Ong, rappresentano le caratteristiche fondamentali dell'organizzazione del pensiero all'interno delle culture orali. A questo proposito, lo studioso inglese parla di una predilezione per uno *stile aggregativo al posto di un uso analitico del linguaggio*, per intendere che l'uso degli epiteti era teso a richiamare le immagini simboliche in maniera sintetica e standardizzata. Il "saggio Nestore", "l'astuto Ulisse", la "bella principessa" sono epiteti dalla natura aggregativa nel senso che non possono essere scomposti e nemmeno essere messi in discussione. Come nota Ong, in questa struttura «i soldati saranno sempre coraggiosi, le principesse sempre belle, le querce forti. Questo non significa che non vi possono essere altri aggettivi per i soldati, per le principesse e le querce, anzi ci sono anche quelli opposti, ma anch'essi sono standard [...]»⁴⁰⁷. Tuttavia, una volta che un'espressione si è cristallizzata, è bene mantenerla intatta»⁴⁰⁸. Infatti, la ridondanza cioè la ripetizione di un'espressione costituisce un altro tratto del pensiero e del discorso orale.

Inoltre, il racconto mitico aveva il compito di rappresentare l'origine dei popoli, le caratteristiche e i valori delle famiglie fondatrici. In questo senso, il racconto mitico era uno strumento pedagogico utilizzato per la trasmissione della cultura. Attraverso la simbolizzazione delle azioni e le inclinazioni caratteriali dei personaggi, il teatro si costituiva come un mezzo finalizzato a offrire esempi comportamentali auspicabili per l'intera comunità. In seguito, l'introduzione della scrittura apportò alcune notevoli modificazioni a questo genere di estetica pedagogica. Infatti, essa sostituì l'esemplificazione dei valori comunitari offerta attraverso il racconto mitico con l'elaborazione di concetti astratti. Pertanto, mentre il mito ci narra della "giustizia" incarnandola in Atena e raccontandoci delle sue gesta, con la scrittura questo valore si trasforma in un'idea concettuale sulla quale riflettere. Nell'illustrazione, invece si ricostituisce la corrispondenza fra parola e gesto, come ad esempio accade nell'*Orbis pictus sensualium* di

⁴⁰⁷ *Ibi*, p. 68.

⁴⁰⁸ *Ibidem*.

Comenio, in cui la giustizia, reincarnandosi, viene nuovamente raffigurata in un'immagine.

Tuttavia, è il teatro come mezzo di sintesi fra la scrittura e immagine a operare un'ulteriore trasformazione dell'esperienza della parola. Infatti, mentre la scrittura ha trasmutato il discorso orale nel segno scritto, *il teatro è ciò che conferisce un corpo alla parola muta della scrittura*. Pertanto, la vera sintesi fra mito e scrittura è avvenuta per mezzo del teatro, permettendo che il “pensiero sulle cose” si reincarnasse all'interno dell'intreccio di una storia recitata. In questo contesto, con la parola e con i gesti, l'attore interviene a rappresentare un personaggio che agisce secondo le regole del valore che incarna e il cui sviluppo prende forma attraverso l'intreccio narrativo previsto nella scrittura del testo teatrale. In questo senso, la narrazione prende vita attraverso l'intreccio delle azioni dei personaggi mostrate attraverso gli atti compiuti dagli attori su una scena. Pertanto, la parola scritta – che rimanda al soggetto che parla interiormente – ritrova nel teatro una propria incarnazione nella comunicazione gestuale dell'attore.

Secondo De Kerckhove nacque «da lì la tendenza a ritagliare l'esperienza in sequenze, a definire le sue parti [...] e a organizzare questi diversi elementi secondo il loro ordine in uno spazio visivo unificato»⁴⁰⁹. In questa direzione, differentemente da quanto abbiamo mostrato finora, un'interpretazione degli effetti dei media che si muove all'interno di un'apertura cognitivista tende a ricondurre il processo di comprensione all'incisione del mondo-immagine sulla coscienza, tralasciando tutti quegli aspetti che riguardano il riverbero dell'immagine-mondo che nasce dal rapporto che la coscienza intrattiene con il vuoto, con il non ancora alla base dell'immaginario. Abbracciare una tale interpretazione, ci espone al rischio del *determinismo tecnologico*, in base al quale l'ordine dei processi di comprensione delle cose e del mondo rischia di essere ricondotto alla stimolazione cognitiva imposta dalla fruizione della grammatica degli strumenti tecnici coinvolti nei processi di comunicazione. In questa direzione, i fruitori della comunicazione sono soggetti passivi, cioè soggetti passivi sottoposti a mere stimolazioni cognitive da parte dei media.

⁴⁰⁹ D. De Kerckhove, *La civilizzazione video cristiana*, p. 77.

In questa direzione, De Kerckhove riporta l'attenzione sul fatto che il movimento dei personaggi che si sviluppa nella storia dipende da ciò che è predeterminato dalla narrazione di un testo scritto, che prevede un inizio, uno sviluppo e una conclusione definite in base a scelte effettuate dallo scrittore. Pertanto, il contenuto del segno teatrale non rimanda al mondo, ma a come il drammaturgo lo concepisce nella narrazione. Infatti, il racconto è un prodotto dello spirito soggettivo e rappresenta una vera e propria forma di esteriorizzazione del pensiero del drammaturgo. Da questo punto di vista De Kerckhove attira la nostra attenzione sul fatto che il teatro è il mezzo attraverso cui ciò che viene concepito attraverso il pensiero e l'immaginazione simbolica di qualcuno assume una forma concreta e viva nello spazio racchiuso dalla scena. Infatti, come sostiene l'autore, «quello che veniva formulato nel pensiero greco sotto forma di concetti, [...] era proposto [...] come esperienza diretta, tramite il teatro»⁴¹⁰. In De Kerckhove la dimensione educativa del teatro consiste nell'offrire l'esperienza di una totale messa in scena del reale, un luogo in cui mettere in forma l'immaginario collettivo di una comunità. Come afferma l'autore stesso, «il teatro è il luogo dell'educazione e della centralizzazione dello sguardo»⁴¹¹.

In questo modo, il segno teatrale rimanda alla gestualità del soggetto che si muove nel mondo, la imita mettendola in scena, ne offre una copia. Come scrive De Kerckhove, recitare significa che «il corpo si adopera per illustrare i significati, al contrario della situazione reale dove il significato è inseparabile dall'espressione corporea. [...]. La situazione vissuta è multisensoriale così come la situazione recitata, con la differenza che quest'ultima è controllata da un testo mentre la prima dipende da un insieme di pressioni circostanti»⁴¹². Come specifica De Kerckhove, andare a teatro «significava installare una visione prospettica come norma. In effetti, lo sguardo doveva analizzare lo spazio visibile per trarre ciò che consentiva allo spettatore di mettere in memoria gli elementi essenziali di una continuità narrativa»⁴¹³. Il teatro è il luogo che educa alla concentrazione dello sguardo, cioè l'ambito in cui si impara a comprendere le

⁴¹⁰ *Ibi*, p. 89.

⁴¹¹ *Ibi*, p. 90.

⁴¹² *Ibi*, p. 79.

⁴¹³ *Ibi*, p. 90.

cose che ci sono poste dinanzi selezionandole attraverso il mero ausilio della vista. Infatti, il teatro «doveva suscitare nella percezione dello spettatore uno spazio omogeneo, visivo e stabile, che intaccasse i fondamenti sensoriali della comunicazione umana a tutto vantaggio dei valori visuali. Lo sguardo è diventato l'organo più adatto a “contenere” e integrare le percezioni offerte dagli altri sensi»⁴¹⁴.

Essendo la vista l'organo che possiede la capacità di ordinare l'insieme degli stimoli sensoriali in una totalità, cioè sintetizzando e convogliando in essa anche le sensazioni derivanti da altre sfere sensoriali, la proprietà fondamentale di questo organo consiste nel “figurare”, nel rendere immediatamente presente la forma e le sue peculiarità, senza implicare il nostro intervento diretto e attivo sulle cose. Infatti, secondo il teorico della comunicazione

in sostanza l'occhio ha la funzione di una lente che separa chiaramente l'interno dall'esterno e al tempo stesso inverte l'asse di osservazione dallo sguardo diretto esternamente a un teatro interiore, una costruzione teoretica che chiamiamo mente, ritenendolo un universo privato, silenzioso, totalmente individuale, dedicato all'immaginazione e al pensiero⁴¹⁵.

Per questo motivo, la semantica della presenza che riduce la spiegazione dei processi di comprensione a un fenomeno meramente cognitivo può essere inquadrata nella poetica dell'immagine intesa come copia del reale. In base a questo modo di intendere le cose, l'insieme degli oggetti presenti all'interno di una composizione viene compreso perché l'immagine visiva si organizza cognitivamente in un tutto unitario dotato di qualità *aptiche*, cioè tattili. A questo proposito, già McLuhan sottolineava che i media elettronici sono, «ancor più dell'icona, un'estensione del senso del tatto»⁴¹⁶, per sottolineare che l'esperienza della propriocezione derivante dalla posizione della mano rispetto all'oggetto viene a convergere all'interno di una gerarchizzazione dei sensi sbilanciata a favore della vista. Per questo motivo, secondo De Kerckhove, la vista si

⁴¹⁴ *Ibi*, p. 89.

⁴¹⁵ D. De Kerckhove, *L'architettura dell'intelligenza*, p. 13.

⁴¹⁶ M. McLuhan, *Understanding Media: The Extensions of Man*, 1964 [tr. it., E. Capriolo, *Gli strumenti del comunicare*, Il Saggiatore, Milano 2011, p. 111].

costituisce come il senso principale dal punto di vista dei processi di comprensione. Il teatro (e potremmo aggiungere anche le arti figurative in generale, i media elettronici e quelli digitali) è il mezzo che apre verso la capacità di rimandare all'esperienza naturale stimolando una comprensione visiva delle cose. Infatti, «lo spazio occupato dal fatto teatrale e quello della teatralizzazione dell'esperienza sono l'estensione e la proiezione di una proprietà specifica dello sguardo, la capacità di sintesi»⁴¹⁷.

In questo senso, il segno teatrale predispone verso una differente esperienza della parola. Infatti, mentre il segno scritto lascia che il lettore compia un'operazione di riempimento ai fini della comprensione del significato, per cui per comprendere la parola rosa c'è bisogno di rimandare al riempimento intuitivo di ciò che il segno esprime e immaginare una rosa, il segno teatrale mostra invece già la rosa per quella che è nella sua forma. Il segno alfabetico deve essere riempito, mentre il segno teatrale o anche quello audio-visivo è riempitivo. E ancora, mentre nella fruizione della scrittura, l'operazione di decodifica si basa sulla conversione del segno alfabetico in un'immagine concreta, al contrario nel teatro il segno pieno e incarnato è già pieno e significativo. Pertanto, mentre nel primo caso, si verifica un processo di interiorizzazione della voce ma anche la liberazione dell'occhio dall'immagine analogica, nel secondo caso il processo di interiorizzazione avviene attraverso il riempimento dell'immagine segnica che è piena e non vuota, riproducendo quel senso di spazializzazione offerta dall'esperienza naturale.

In questo modo, il pensiero di De Kerckhove sugli effetti del teatro si apre all'analisi del rapporto che lo spettatore intrattiene con le proprie percezioni visive. Secondo il sociologo della comunicazione, il teatro è «un generatore di spazio e di percezione spaziale»⁴¹⁸, «il luogo in cui si impara a guardare»⁴¹⁹. Il teatro, dunque, riduce l'agire degli spettatori al mero atto del guardare. Il teatro è lo spazio che riduce la comprensione dei soggetti alla corrispondenza fra il loro campo visivo e l'area aperta dalla rappresentazione. «Il *theatron* è la cosa che si

⁴¹⁷ D. De Kerckhove, *La civilizzazione video cristiana*, p. 89.

⁴¹⁸ *Ibidem*.

⁴¹⁹ *Ibidem*.

vede e il luogo a partire dal quale si vede»⁴²⁰. Pertanto, la corrispondenza fra il campo visivo dello spettatore e l'area aperta dalla rappresentazione deve essere considerata come l'origine del soggetto che guarda le cose dalla propria prospettiva. L'effetto del teatro sull'osservatore consiste nel permettere che egli possa assumere l'atteggiamento di colui che osserva le cose da un punto di vista unico. Pertanto,

il teatro ateniese è un crogiolo destinato alla fabbricazione di un immaginario, per equilibrare o risolvere tramite la messa in scena o l'esteriorizzazione i problemi della realtà collettiva [...]. La messa-in-scena o la messa-in-gioco di certi elementi di crisi innestati sul sapere mitologico antico, patrimonio collettivo, provoca l'elaborazione di modelli d'azione simbolica⁴²¹.

Pertanto, notiamo che dal punto di vista della semantica della presenza emerge che da un lato il teatro è un luogo all'interno del quale viene offerta una rappresentazione che si basa su un punto di vista, appunto l'interpretazione dell'esperienza del mondo offerta dal drammaturgo. In questa direzione, la funzione della rappresentazione assume un valore educativo perché il suo scopo è quello di mostrare una determinata "visione" del mondo. Dall'altro lato, il teatro è il luogo in cui si viene educati, cioè dove si prende contatto visivo con quanto viene mostrato. Come nota De Kerckhove a questo proposito, il teatro è il luogo in cui si impara ad assumere uno sguardo prospettico sulle cose, in cui, osservando ciò che viene mostrato, si apprende a focalizzare le cose dal proprio punto di vista. Inoltre, secondo De Kerckhove il teatro permette alla scrittura di assumere quel carattere di oralità che consiste nella condivisione comunitaria delle storie narrate ma che, allo stesso tempo, impedisce la formazione dell'interazione comunitaria. In questo senso, potremmo dire che il sociologo giunge a descrivere il teatro come quel mezzo che getta in una condizione di individualismo comunitario, in cui i soggetti sviluppano una interpretazione solipsistica delle narrazioni condivise socialmente. Pertanto, il teatro è la condivisione solitaria di un momento comunitario.

⁴²⁰ *Ibidem.*

⁴²¹ *Ibi*, p. 98.

§ 16. *L'invenzione del teatro e la creazione dell'individuo*

In questo contesto, l'efficacia della comunicazione visiva consiste in una sovra-stimolazione o in un riempimento cognitivo. Infatti, rappresentando l'uomo che agisce sulla scena, il teatro costituisce una mera imitazione del movimento generato nel vissuto di senso comune, che invece deriva dal rapporto che si intrattiene con possibilità d'azione che sono nel mondo. Per questo motivo, la fruizione del teatro opera un effetto di stordimento dal punto di vista dell'attivazione dei processi di comprensione delle cose. Infatti, secondo De Kerckhove, gli spettatori dimenticano presto il fatto «di essere a teatro» e che «ciò che scorre davanti agli occhi è solo una finzione»⁴²². Il teatro pone lo spettatore di fronte all'esperienza di un'illusione di cui non è consapevole, poiché «il dato essenziale della rappresentazione teatrale è il metterci in gioco dentro il significato, eliminando la presenza del significante dal campo della coscienza»⁴²³. Infatti, se in De Kerckhove emerge che già la scrittura privilegia «la visualizzazione mentale dei significati»⁴²⁴, con il teatro questo aspetto subisce una radicalizzazione. A questo proposito, possiamo leggere che

se ci poniamo dal punto di vista della comunicazione, cioè dello scambio di influenze comportamentali tra gli uomini, il teatro ha profondamente ridotto, come del resto la scrittura, la partecipazione sensoriale nel processo di significazione e, come la scrittura, il teatro ha sicuramente modificato la relazione tra corpo e sapere. In quest'ordine di idee il suo effetto è stato quello di desensorializzare tanto il contenuto del sapere quanto la pratica della memoria⁴²⁵.

In altre parole, poiché il significato rappresentato assume una forma segnica incarnata dagli attori, allora gli spettatori non sarebbero capaci di distinguere chi agisce nel mondo della vita comune da chi agisce sulla scena. In

⁴²² *Ibi*, p. 86.

⁴²³ *Ibidem*.

⁴²⁴ *Ibi*, p. 87.

⁴²⁵ *Ibi*, p. 86.

questo senso, De Kerckhove mette in luce il problema che intercorre fra autorialità e fruizione dei media. Pertanto, fra drammaturgo e spettatore vi è una differenza in termini di consapevolezza, in quanto mentre il primo è a conoscenza del fatto che la messa in scena è solo una rappresentazione della realtà, il secondo è al contrario vittima di una doppia astrazione. Infatti, secondo De Kerckhove lo spettatore non solo prende parte a una rappresentazione, ma allo stesso tempo è vittima di un autoinganno. In questo modo, se l'autore opera una traduzione dell'esperienza in rappresentazione, al contrario nella prospettiva di De Kerckhove, lo spettatore traduce la rappresentazione in un'altra rappresentazione di ordine mentale. A questo proposito, possiamo leggere che «uno dei compiti principali del teatro è stato di distogliere lo sguardo interpersonale, relazionale, del suo pubblico e di rendere individuale la fruizione dello spettacolo, farla diventare mentale orientare in senso frontale la relazione tra spettacolo e spettatore»⁴²⁶.

Secondo De Kerckhove, il teatro opera un'illusione perché convoglia il senso del reale all'interno della rappresentazione, la quale, a sua volta, viene compresa attraverso la mera osservazione. In questo modo, l'illusione operata dal teatro è rinforzata dal fatto che la ricezione dei contenuti è il frutto di un effetto cognitivo che passa attraverso la stimolazione della vista. In particolare, la stimolazione della vista derivante dalla visione del testo teatrale costringe lo spettatore a guardare le cose in prospettiva. Inoltre, siccome la prospettiva permette di osservare il mondo in maniera tridimensionale allora essa restituisce anche il senso illusorio dell'essere dentro la rappresentazione. Infatti, «la rappresentazione teatrale incoraggiava lo spettatore ad adottare un punto vista obiettivo sullo spettacolo. Una storia collettiva immaginaria veniva raccontata al centro di una folla di spettatori, che guardavano svolgersi delle narrazioni portatrici di significato»⁴²⁷.

In questa direzione, l'interpretazione di De Kerckhove ricade nuovamente nella metafora della mente intesa come un contenitore da riempire con stimolazioni percettive che simulano l'esperienza, allontanandoci da essa. Infatti,

⁴²⁶ *Ibi*, p. 94.

⁴²⁷ *Ibi*, p. 95.

il teorico della comunicazione afferma che «il teatro, vera origine di questa illusione, è diventato un processo di astrazione del vissuto tramite il controllo delle relazioni sensoriali, che tempo prima avevano accompagnato la recitazione dei poemi epici»⁴²⁸. Secondo l'opinione dell'autore, allo stesso modo del segno scritto, il teatro opera una desensorializzazione del significato che «separa il pubblico dall'azione»⁴²⁹. In questa direzione, egli può notare che «è a teatro che abbiamo cominciato a coltivare questa facoltà tipicamente occidentale di astrarre il senso (significazione) dai sensi (sensibili). Sembra che il teatro sia stato inventato proprio per accelerare questa tendenza alla desensorializzazione e per meglio insegnarci a separare il corpo dalla testa»⁴³⁰.

A questo proposito, De Kerckhove nota che il segno teatrale indica un significato astratto perché veicola l'interpretazione del drammaturgo, ma siccome si presenta percettivamente pieno e concreto, allora ingenera un processo di illusione dal punto di vista della fruizione. Secondo De Kerckhove, l'effetto di desensorializzazione, che sta alla base del processo di illusione esperienziale, consiste nel fatto che la comunicazione teatrale si basa sullo sviluppo del segno all'interno di una sequenza narrativa e, dunque, nel permettere di esperire una temporalità fittizia che è legata alla fiction, nel frattempo che si prende parte alla rappresentazione.

Infatti, la comunicazione teatrale consiste principalmente nell'inserire la rappresentazione incarnata di una serie di eventi all'interno di una narrazione fittizia in base alla quale un'azione è seguita in maniera consequenziale da un'altra. In altre parole, il pubblico esperisce il fluire del tempo del racconto e non quello legato al proprio vissuto esperienziale. Come afferma lo stesso De Kerckhove, «la peculiarità dell'effetto alfabetico non risiede nel fatto di introdurre questa strategia di visualizzazione, ma nel fatto di imporre un *trattamento* sequenziale rigoroso alle immagini visive così evocate»⁴³¹. Il teatro sviluppa un rapporto visivo con la temporalità della sequenza che si costituisce sul susseguirsi delle immagini recepite dal soggetto attraverso l'atto di osservare la recitazione.

⁴²⁸ *Ibi*, p. 98.

⁴²⁹ *Ibi*, p. 85.

⁴³⁰ *Ibi*, p. 86.

⁴³¹ *Ibi*, p. 87.

Secondo De Kerckhove il teatro riempie la mente degli spettatori con il flusso di immagini sequenziali che si articolano in una narrazione ma che, allo stesso tempo, imitano la realtà. In questo senso, possiamo leggere che «con o senza ricorso all'immagine acustica delle parole, tutte le scritture, a maggior ragione quelle ideogrammatiche, privilegiano senz'altro la visualizzazione mentale dei significati»⁴³².

Ne deriva che il rapporto con il teatro è frutto di una mentalizzazione del senso che passa attraverso il monopolio della visione. Infatti, mentre il movimento scenico teatrale prende forma davanti agli occhi dello spettatore, quest'ultimo assiste passivamente al fluire degli eventi in maniera inerme. In particolare, l'occupazione dello spazio cognitivo passa inizialmente attraverso il corpo che in quest'ambito è inteso come un ricettore passivo di sensazioni. A partire da ciò, a sua volta, il monopolio della visione produce una specie di illusione cerebrale. Nel caso del teatro, pertanto, l'introduzione del punto di vista fisso ingabbia il corpo nel flusso di sensazioni e costringe la mente nella trappola cognitiva dell'immaginario.

In questa direzione, già McLuhan parlava metaforicamente di una narcosi dei processi d'azione o di un sonnambulismo dell'agire che pone gli spettatori in una condizione di passività di fronte ai media. Infatti, l'autore sottolinea che «il principio del torpore entra in gioco nella tecnologia elettrica come in qualsiasi altra»⁴³³, indicando che il rapporto con i media determina una condizione di passività recettiva e incarnata che coinvolge il pubblico in una specifica attività in base al medium con il quale sta agendo. A partire da ciò, possiamo leggere che

per contemplare, utilizzare o percepire qualsiasi [...] forma tecnologica è necessario riceverla. Ascoltare la radio o leggere la pagina stampata significa accogliere nel nostro sistema queste estensioni di noi stessi e subire quella "chiusura" o spostamento della percezione che ne consegue. È l'interrotta ricezione della nostra tecnologia nell'uso quotidiano che [...] ci pone nella posizione narcisistica della coscienza subliminale e del torpore⁴³⁴.

⁴³² *Ibidem*.

⁴³³ M. McLuhan, *Gli strumenti del comunicare*, p. 57.

⁴³⁴ M. McLuhan, *Gli strumenti del comunicare*, p. 56.

Su questa scia, possiamo riscontrare che anche McLuhan definisce l'indagine sugli effetti dei media a partire dalle conseguenze che essi operano sul sistema cognitivo umano. Differentemente da questo modo di intendere le cose, abbiamo delineato l'idea di immaginazione intesa come un rapporto all'esperienza e al nulla. Per questo motivo, tentando di spostare l'asse della discussione su un ambito esperienziale, nella nostra prospettiva il campo di indagine sugli effetti dei media non è circoscrivibile a ciò che i media fanno alla cognizione o alle nostre strutture neurali, ma ciò che essi determinano dal punto di vista dei nostri sistemi di pratiche condivise. In questa direzione, se l'idea di ricezione offerta dall'interpretazione di McLuhan si costituisce come uno stato di assenza di coscienza – non a caso, il teorico della comunicazione ci parla di sonnambulismo e di narcosi e si riferisce all'esperienza dei media in termini di “chiusura” della percezione – abbiamo al contrario definito il rapporto intenzionale come *un'apertura originaria al mondo* e come uno stato di passività ma di ascolto cosciente.

Capitolo quinto

Il mondo della vita e i media

§ 1. *L'oralità come sistema comunicativo*

Finora abbiamo cercato di mostrare che l'oralità non consiste nel mero ricorso alla parola come strumento di comunicazione. Piuttosto, abbiamo visto che Havelock intende l'oralità in senso lato, ovvero come un *sistema* culturale di circolazione di valori e modi di fare condivisi. Infatti, Inoltre, abbiamo visto che in una società non-letterata il sistema di comunicazione orale è, a tutti gli effetti e parimenti, un sistema di organizzazione culturale, basato sulla circolazione della parola orale e non scritta. Infatti, come nota Pier Giuseppe Rossi, in *Cultura orale e civiltà della scrittura*, Havelock

evidenzia che, in realtà, Platone non critica la poesia, così come oggi la conosciamo, ma il ruolo che la poesia aveva nella Grecia presocratica. L'attacco deriva dalla consapevolezza che per favorire un rinnovamento culturale, fondato su una diversa tecnica, occorresse smantellare la tecnica precedente. [...]. La poesia era la tecnica che aveva garantito per secoli l'unità del popolo greco [...], essa era uno strumento didattico per trasmettere la tradizione. L'attacco alla poesia, pertanto, avrebbe permesso di creare lo spazio per una cultura diversa, [...], basata su una nuova consapevolezza e maturità, su un concetto di uomo attivo e autonomo, capace di distanziarsi per pensare⁴³⁵.

Pertanto, il rapporto oralità-scrittura non deve essere interpretato tenendo in considerazione l'opposizione fra la comunicazione che avviene attraverso la parola parlata e quella che passa attraverso la parola scritta. Insistere sul rapporto

⁴³⁵ P.G. Rossi, *Tecnologia e costruzione di mondi: post-costruttivismo, linguaggi e ambienti di apprendimento*, Armando Editore, Roma 2009, p. 23.

di alterità fra i due modi ci permette semplicemente di portare alla luce di essere di fronte a due esperienze culturali completamente differenti, ma altrettanto ricche e articolate. Il punto su cui insiste Havelock, invece, consiste nel far emergere che *la piena comprensione del fenomeno dell'oralità si dà soltanto a partire dall'idea di sistema.*

Andare in questa direzione ci permette di abbandonare l'idea di comunicazione intesa come uno "scambio privato" e di comprendere il fenomeno oralità nel suo movimento globale. Infatti, Havelock ci mostra che quando facciamo riferimento all'oralità abbiamo sempre in mente la dinamica della comunicazione in presenza in base alla quale un individuo comunica con un altro attraverso uno scambio verbale. Questo modo di intendere le cose è giustificato dal fatto che «la lingua che parliamo nello sbrigare le nostre faccende quotidiane è un tratto così universale della nostra vita che di solito non vi riflettiamo sopra»⁴³⁶. Per questo motivo, se ci accingiamo ad affrontare il problema della comunicazione in maniera analitica, cioè in senso scientifico, allora «la prima idea che ce ne facciamo va alle parole che ci scambiamo conversando»⁴³⁷. In questo contesto, dunque, l'essenza del linguaggio parlato si basa su uno scambio che si caratterizza per la propria carica di espressività spontanea e che si trasforma nell'interazione simultanea fra le persone nella vita che esse condividono quotidianamente. Come nota Havelock a questo proposito,

possiamo ampliare la nostra concezione fino a comprendervi uno scambio verbale tra un individuo e un gruppo, un uditorio, [...] fino a concepire il linguaggio come muto, parlato da uno scrittore che scrive ciò che dice in modo che un'altra persona possa leggerlo invece che ascoltarlo. Continuando a estendere il concetto, esso può diventare quello di un mezzo elettronico che mi parla mentre guardo la televisione o sento la radio. È sempre, in ogni momento, la voce di un individuo [...] amplificata e rivolta a me, un altro individuo. Impiegato in questi modi, il linguaggio è un fenomeno operante come mezzo di comunicazione interpersonale. [...]. La sua estensione tecnologica [...], al di là delle

⁴³⁶ E.A. Havelock, *La musa impara a scrivere*, p. 81.

⁴³⁷ *Ibidem.*

barriere della distanza, viene oggi giustamente considerata una rivoluzione nella nostra vita⁴³⁸.

Come abbiamo visto con Thompson, intendere così le cose conduce a una visione di *comunicazione che avviene fra due individui e riduce l'oralità a uno scambio interpersonale*. Infatti, come osserva Havelock, «questo è il linguaggio parlato. È il tipo di linguaggio che gli oralisti hanno di solito in mente quando teorizzano sull'oralità. È il tipo di linguaggio che i testualisti hanno di solito in mente quando lo contrappongono alla testualità [...] un processo di scambio spontaneo, vario, flessibile, espressivo e momentaneo»⁴³⁹. Questo modo di intendere le cose rappresenta una concezione limitativa dell'oralità a causa del suo stretto legame con la contingenza, cioè con il proprio statuto momentaneo. Secondo Havelock, invece, l'oralità non può e non deve essere intesa esclusivamente come l'atto imminente di scambiare informazioni fra gli individui in un determinato momento o in un determinato luogo. Prendendo le distanze da questo modo di intendere le cose, egli mostra che «una teoria generale dell'oralità non può e non deve trattare questo tipo di linguaggio, se non incidentalmente. La ragione chiave di ciò è contenuta nel termine “momentaneo”»⁴⁴⁰. Come afferma Havelock, «la teoria oralista deve prendere in considerazione la comunicazione non già in quanto spontanea e non permanente, bensì in quanto conservata in forma durevole»⁴⁴¹. Nella nostra società

noi ci familiarizziamo con questa forma quale esiste nei nostri manuali, le nostre leggi, le nostre sacre scritture, le nostre tecnologie [...] storia, filosofia, letteratura. Entriamo in contatto con essa durante gli anni di scuola. Possiamo dimenticarne i particolari quando da adulti badiamo ai nostri affari, ma essa esiste in fondo alla nostra mente, un complesso di nozioni dato per scontato, su cui si basa il nostro comportamento di esseri umani⁴⁴².

⁴³⁸ *Ibi*, pp. 81-82.

⁴³⁹ *Ibi*, p. 81.

⁴⁴⁰ *Ibi*, p. 82.

⁴⁴¹ *Ibi*, p. 83.

⁴⁴² *Ibidem*.

Pertanto, soltanto l'estensione o la circolazione del *medium* all'interno del sistema di comunicazione permette di amplificare, estendere e accelerare i processi di sedimentazione di un'estetica, cioè di un modo di fare condiviso e generalizzato. Infatti, Havelock attira l'attenzione sul fatto che fra oralità e scrittura vi è una compenetrazione che è irriducibile alla mera differenza fra la parola parlata e quella scritta. In altri termini, *il rapporto oralità-scrittura è ambivalente*. Pertanto, potremmo intendere l'oralità come il sistema di circolazione della comunicazione e la scrittura come la traccia lasciata e che si sedimenta attraverso la circolazione stessa. Secondo Havelock, i due modi si intrecciano continuamente fra di loro in una dinamica che crea un'interdipendenza fra il detto tramandato attraverso la comunicazione (sia per mezzo della parola parlata, o scritta, o audiovisiva, o multimediale) e il dire esplicitato nell'ambito del quotidiano. In questo senso, Havelock sottolinea che nella civiltà occidentale moderna, gli elementi di questo interscambio

sono fissati per iscritto e documentati in un linguaggio che non è né spontaneo né mobile ma reso fisso, permanente e immobile per il solo fatto della sua esistenza in forma scritta [...]. Naturalmente esso può penetrare nel nostro parlare quotidiano, come spesso avviene. Ogni discussione usa fatalmente i suoi termini, il suo lessico, le sue idee [...]. Normalmente noi non rileviamo la differenza, ma la differenza esiste – due idiomi intrecciati a formarne uno solo, ma di genio distinto: uno volto alla comunicazione immediata, l'altro alla comunicazione conservata di carattere serio⁴⁴³.

In altre parole, secondo Havelock, il sistema di circolazione caratteristico dell'oralità ha la funzione di mantenere attiva la stratificazione dei significati culturali che fa da sfondo ai nostri comportamenti all'interno della vita quotidiana e che noi impariamo ad apprendere attraverso la socializzazione man mano che ci muoviamo e cresciamo all'interno del nostro ambiente sociale. In questo senso, l'oralità è la maniera in cui una cultura circola e continua a disseminarsi all'interno della vita quotidiana. Pertanto, il fenomeno dell'oralità deve essere inquadrato principalmente nel radicamento e nella reiterazione di un sistema

⁴⁴³ *Ibi*, pp. 82-83.

culturale all'interno del *senso comune* che connota innanzitutto l'esperienza della vita quotidiana. Infatti, secondo Havelock

una teoria generale dell'oralità deve fondarsi su una teoria generale della società. Essa esige che la comunicazione sia intesa come un fenomeno sociale, non come una privata transazione fra gli individui [...] deve essere dialettica, deve considerare il tutto come governate la natura delle sue parti⁴⁴⁴.

In questa direzione, possiamo dire che *qualsiasi sistema di comunicazione è per sua definizione un sistema basato sui meccanismi della circolazione orale*. Pertanto, sia che l'informazione passi attraverso la voce umana, dunque attraverso il discorso verbale di qualcuno, sia che esso sia veicolato da un medium come il libro, sia che a questi due modi sostituiamo i media elettronici o digitali, in tutti questi casi siamo posti continuamente e irrimediabilmente di fronte a un "sistema di comunicazione orale".

§ 2. *Media e trasformazione culturale*

Pertanto, la comprensione totale del fenomeno è possibile solo se *l'interpretazione dell'oralità* viene contestualizzata e se si comprende il ruolo che essa gioca in un *intero socio-culturale*. Più in particolare, il filologo inglese si riferisce esplicitamente al fatto che l'oralità consiste nello strutturarsi di una cultura all'interno di un sistema sociale di comunicazione o, appunto, di circolazione orale. In questa direzione, egli osserva che «la società, orale o alfabetizzata, esiste in quanto riesce a combinare gli individui in un nesso coerente»⁴⁴⁵. La *teoria generale* elaborata da Havelock intende l'oralità come *un sistema di comunicazione socialmente condiviso*, cioè come un fenomeno che coinvolge allo stesso tempo tutti i membri di una collettività. A questo proposito,

⁴⁴⁴ *Ibi*, pp. 87-88.

⁴⁴⁵ *Ibi*, p. 88.

lo stesso autore afferma che «qualunque tipo di linguaggio acquista significato per l'individuo solo in quanto quel significato viene condiviso da una comunità»⁴⁴⁶.

A partire da ciò, Havelock chiarisce subito che la cultura «non ha carattere impermanente. Per definizione non è un fenomeno transitorio [...]. La longevità si basa sul sostegno della tradizione»⁴⁴⁷. Secondo l'opinione di Havelock, l'oralità intesa come sistema di comunicazione orale si sviluppa parallelamente all'affermarsi di una tradizione e da essa viene mantenuta, cioè conservata e trasmessa. Ogni «tradizione ha caratteristiche specifiche per ogni data società. Un individuo deve imparare a conoscerle, quale ne sia la natura»⁴⁴⁸. La maniera in cui una cultura circola all'interno del sistema sociale si dispone attraverso l'organizzazione offerta dalle logiche del *medium* che s'impone come più idoneo, cioè quello che più rappresenta la tradizione. Pertanto, in una civiltà a oralità primaria, cioè che ancora non ha conosciuto la scrittura, il medium che circola nel sistema di trasmissione è la parola orale. Quest'ultima deve essere considerata come la chiave di volta che regge un intero sistema di comunicazione. In tal caso, siccome siamo in assenza di scrittura, si deve fare ricorso a un utilizzo del linguaggio che rimanda di più all'esperienza pratica e non all'astrazione intellettuale dei concetti. In questo caso, comprendere un messaggio vuol dire sviluppare capacità di ascolto e di immedesimazione. Invece, in una cultura in cui l'uso della scrittura si è già diffuso possiamo assumere che a circolare nel sistema orale sia il sapere trasmesso attraverso la scrittura per mezzo del libro.

Secondo Havelock, la predilezione dell'uno o dell'altro medium e la ricerca delle motivazioni che hanno spinto a prediligere l'uno o l'altro affondano le proprie radici in una ragione meramente genetica (o storica) di trasformazione dei sistemi socio-culturali. In questo senso, Havelock interpreta il passaggio da un sistema di organizzazione culturale all'altro come se esso fosse il frutto di un'evoluzione storica della cultura stessa. Allo stesso tempo, l'idea stessa di "conservazione" di una cultura o di una tradizione deve slegarsi dal rimando a una concezione di statica immutabilità o di mera comprensione univoca dei significati trasmessi attraverso la comunicazione. Infatti, potremmo affermare che l'idea di

⁴⁴⁶ *Ibi*, p. 87.

⁴⁴⁷ *Ibi*, p. 88.

⁴⁴⁸ *Ibi*, p. 89.

conservazione di una tradizione coincide con il concetto stesso di “trasmissione”. È dunque l’atto stesso del trasmettere che permette la conservazione, cioè la reiterazione della cultura all’interno di un sistema sociale. In questa direzione, se consideriamo il nostro problema dal punto di vista sistemico e generale, potremmo affermare che l’obiettivo della comunicazione non consiste nel garantire il comune accordo o nel generare disaccordo oppure ancora una negoziazione su un determinato contenuto. In questo contesto, l’interpretazione di un significato costituisce un aspetto secondario. Infatti, nella società contemporanea la pretesa di ricondurre il significato della comunicazione a un senso univoco o a un’interazione che conduce a una qualche forma di scambio comunicativo non è tollerata a causa della multiculturalità di cui è connotata la società occidentale contemporanea. La complessità culturale implica non solo la produzione di una molteplicità di testi ma anche un’interpretazione plurima degli stessi contenuti. In questa direzione, la strategia della personalizzazione comunicativa, non si basa molto sull’iperproduzione dell’offerta contenutistica o sul rendere evidente a tutti la possibilità effettiva del pluralismo o della libertà di espressione, quanto sul fatto che il radicamento delle nuove tecnologie della comunicazione è connotato da un’estensione di tipo capillare. In questo senso, dal punto di vista della comunicazione, una certa moderazione dei livelli di complessità passa attraverso il disciplinamento delle azioni condivise, e dunque consiste nel predisporre verso certe abitudini comportamentali. Il punto è che la funzione primaria della comunicazione è di ordine fatico. Pertanto, ancor prima di fare opinione su un tema e perfino di notificare qualcosa, la comunicazione ha il ruolo di stabilire un contatto comunicativo che passa primariamente attraverso un canale sensorio/emotivo, le cui caratteristiche ed effetti vengono a dipendere principalmente dal tipo di medium utilizzato.

La scuola di Toronto ha mostrato che, una volta che una cultura si è strutturata all’interno di un sistema, la sua diffusione trova radicamento nella circolazione delle pratiche imposte dal *medium* che l’ha caratterizzata alla sua origine e non nella condivisione dei contenuti. In merito ai nuovi media McLuhan afferma che

tutta la tecnologia dell'uomo comincia come un servizio immediato o un aiuto per qualche funzione già esistente ed esso sviluppa velocemente il proprio campo di servizi associati e di attività che, a loro volta, creano nuovi servizi e soddisfazioni⁴⁴⁹

§ 3. *Strumenti comunicativi e contenuti di senso*

Tuttavia, l'analisi del rapporto che intercorre fra le strutture del medium, l'articolazione dei nostri sensi e la comprensione dei contenuti da esso veicolati non è ancora sufficiente. Infatti, la piena comprensione degli effetti sociali dei *media* può avvenire soltanto se questa microstruttura viene inserita e lasciata circolare all'interno di un sistema di comunicazione. Infatti, secondo McLuhan la circolazione del medium determina un'estetica, cioè un *modo del sentire condiviso socialmente*. Come afferma lo stesso McLuhan,

a proposito di “il *medium* il messaggio” ora metto in luce che il *medium* non è la figura, è lo sfondo, non l'automobile ma la strada e la fabbrica. Inoltre, in tutti i *media* l'utente è il contenuto [...]. Quando un medium ne usa un altro, l'utente ne è il “contenuto”. Quando le automobili vanno su un carro merci, l'auto usa la ferrovia e l'auto è il “contenuto” della ferrovia, come anche dell'autostrada⁴⁵⁰.

Dal punto di vista strutturale, dunque, questo modo di intendere le cose in McLuhan si articola in base al meccanismo delle *scatole cinesi*. Infatti, un contenuto ha bisogno di un supporto, dunque di un *medium* per essere veicolato. Tuttavia, lo stesso *medium* al fine di circolare deve essere supportato da un sistema di comunicazione. In questo modo, il sistema di comunicazione – il broad-cast o, ad oggi la rete, cioè Internet – sono a loro volta medium, strumenti che veicolano un contenuto. Infine, come se non bastasse, McLuhan conclude il suo discorso notando in maniera abbastanza disincantata che inserire la microstruttura della comunicazione all'interno di un sistema comporta che, sin

⁴⁴⁹ M. McLuhan, *Percezioni. Per un dizionario mediologico*, a cura di G. Gamaleri, Armando Editore, Roma 1998, p. 22].

⁴⁵⁰ M. McLuhan, *Percezioni*, pp. 22-28.

dall'origine, «l'utente è sempre il contenuto»⁴⁵¹. In questo modo, McLuhan abbandona il modello di comunicazione conversazionale, cioè l'idea di scambio comunicativo in base al quale vi è un destinatario finale che deve essere raggiunto. McLuhan suggerisce molto di più e propone una teoria della comunicazione molto radicale. Dal pensiero dell'autore emerge che “il destinatario” è sin dall'inizio l'origine dell'idea stessa del sistema. Infatti, se la comprensione di un contenuto prevede la stimolazione dei nostri sensi da parte delle strutture del *medium*, *questo vuol dire anche che non è possibile alcuna comprensione senza il coinvolgimento attivo di una persona con un medium in una determinata attività*. Infatti, come afferma McLuhan a questo proposito, «l'utente è sempre il contenuto, almeno nella tradizionale visione aristotelica che “l'agente cognitivo stesso è in divenire ed è la cosa nota”»⁴⁵². In questo senso, se intendiamo il sistema di comunicazione come un *medium* allora dobbiamo considerare che il suo contenuto è fin dall'inizio l'utente stesso. A questo proposito, infatti, l'autore afferma che

nel caso di un mezzo qualunque, sia linguaggio o indumenti, o radio o tv, l'utente stesso ne è il contenuto, ed è solo l'utente che costituisce l'esperienza di quel servizio. Non importa ciò che è in programma in tv [...]. Tu sei il contenuto di qualunque estensione di te stesso, sia che si tratti di una spilla, di una penna, [...], il significato di tutte è l'esperienza di usare queste estensioni di se stessi. Il significato non è il “contenuto” ma una relazione attiva⁴⁵³.

Di conseguenza, se prima abbiamo visto che l'inserimento di un medium all'interno di un sistema determina effetti di ridondanza percettiva, adesso vorremmo aggiungere anche che tutto ciò in McLuhan conduce verso una sovra stimolazione della comprensione derivante dall'estetica imposta dal *medium*. Infatti, come abbiamo visto all'inizio, secondo McLuhan comprendere vuol dire attribuire un significato alle percezioni e l'estensione di questo meccanismo

⁴⁵¹ *Ibi*, p. 29.

⁴⁵² *Ibidem*.

⁴⁵³ *Ibidem*.

produce il sistema di comunicazione di massa. In questa direzione, possiamo leggere che

se un linguaggio concepito e usato da molte persone è un *mass medium*, qualunque nostro *medium* è in un certo senso un nuovo linguaggio, una nuova codificazione dell'esperienza raggiunta collettivamente tramite nuove abitudini di lavoro e una nuova consapevolezza inclusiva collettiva⁴⁵⁴.

§ 4. *Media e neoambientalità*

Finora abbiamo visto che secondo McLuhan l'introduzione di un nuovo medium all'interno di un sistema produce una chiusura dell'esperienza sulle pratiche imposte dal *medium* stesso. Come afferma il teorico della comunicazione a questo proposito, «i nuovi media non sono ponti fra l'uomo e la natura; sono la natura»⁴⁵⁵. Infatti, comprendiamo le cose che sono nel mondo perché siamo nel mondo. Pertanto, il sistema di comunicazione che mette in circolazione il medium all'interno della nostra società in maniera capillare è contraddistinto dalla capacità di diffondere un sistema di azioni condivise. Le azioni condivise disposte da un sistema di comunicazione convergono nelle pratiche che nascono dall'uso del medium. Come afferma McLuhan, «gli ambienti non sono contenitori ma processi che mutano totalmente il contenuto»⁴⁵⁶. Affermare che gli ambienti possono essere pensati come processi, vuol dire far emergere che essi sono il risultato non di qualcosa già dato e predefinito, ma di qualcosa che deriva dall'insieme delle azioni compiute dalle persone con i media. Per l'utente – che, come abbiamo visto, è il contenuto per eccellenza del *medium* – leggere una storia, o ascoltarla da qualcuno che la racconta attraverso le proprie parole, o vederla rappresentata in un film o, diversamente, in una serie televisiva significa essere dentro tanti sistemi di azioni, cioè vivere tante esperienze di quella storia, quante sono i media che abbiamo appena citato. In questa direzione, comprendere il contenuto di medium

⁴⁵⁴ *Ibi*, p. 18.

⁴⁵⁵ *Ibi*, p. 17.

⁴⁵⁶ *Ibi*, p. 21.

– il messaggio nel senso pieno del termine – implica già l’acquisizione di una grammatica di base sul funzionamento dello strumento di comunicazione. Pertanto, non può esserci radicamento dei media all’interno di una società senza il dispiegarsi di un’attività pratica in cui il soggetto è coinvolto.

In questo modo, emerge che la trasmissione dei contenuti trova radicamento nel presente di ciascuno di noi attraverso le azioni pratiche che compiamo nella vita di tutti i giorni. Infatti, la maniera in cui si radica una cultura all’interno di una società è legata alla maniera in cui utilizziamo le cose. La cultura seleziona le cose che utilizziamo e queste diventano i nostri media. La funzione educativa di una cultura consiste nel trasmettere alle nuove generazioni i modi di fare acquisiti. L’istituzione di un sistema di comunicazione sociale basato su un medium in particolare assume la funzione non solo di reiterare la cultura riconosciuta ma anche di permettere la diffusione di un’estetica, cioè di un modo comune di fare e dunque del sentire. Tutto ciò ci lascia da ripensare i media non come meri strumenti tecnici, ma più nello specifico come ciò che è «incorporato nelle nostre vite e che sta migrando nelle cose intorno a noi»⁴⁵⁷. A questo proposito, McLuhan ha lasciato emergere anche che la reiterazione delle pratiche già consolidate conduce verso una sorta di sonnambulismo quotidiano, una specie di intorpidimento dei sensi che man mano cominciano a intrattenere un rapporto di abitudine con il proprio ambiente. Come afferma McLuhan, a questo proposito, «il presente è sempre invisibile perché è ambientale. Nessun ambiente è percettibile, semplicemente perché satura l’intero campo dell’attenzione»⁴⁵⁸. Questa sorta di stato viene bruscamente interrotto quando un nuovo medium subentra a un altro, rompe l’equilibrio sensoriale conosciuto e crea una dissonanza.

A partire dall’idea che la forma originaria del conoscere si radica nella percezione, specificando che cosa vuol dire percepire secondo una visione fenomenologica, abbiamo cercato di fare emergere attraverso il richiamo alla teoria del medium che i nostri modi del sentire cambiano a partire dal cambiamento della cultura all’interno della quale siamo inseriti e questo

⁴⁵⁷ P.C. Rivoltella, *Re-thinking Media Education*, REM – Research in Education and Media, Vol. 7, n. 1, Year 2015, p. 1.

⁴⁵⁸ *Ibi*, p. 22.

costituisce la nostra esperienza originaria della comprensione delle cose. L'espressione degli aspetti culturali della percezione sono individuabili nel medium prescelto dalla tradizione. In questo contesto, l'educazione ha il compito di trasmettere la cultura. Le nuove generazioni sono già dentro e apprendono quel modo che si è già dato. A questo corrisponde anche l'istituzione di un ordine culturale basato sulla circolazione del medium. Pertanto, a partire dal concetto di intenzionalità vorremmo abbandonare il concetto di ricezione intesa come uno stato di costrizione passiva o di ricezione che incontra una tabula rasa e indicare il processo conoscitivo innescato dai media in linea con la definizione di una *teoria della pratica dei media*. A nostro parere, i media predispongono verso una nuova *esperienza della parola*, dove con questa espressione dobbiamo intendere prima di tutto il rapporto attivo che intratteniamo in uno spazio d'azione. In linea con un'interpretazione del problema di tipo fenomenologico vorremmo affermare che l'effetto dei media non consiste nel sostituire l'esperienza con l'astrazione dell'esperienza, ma *nell'offrire una nuova esperienza*, cioè un nuovo orizzonte di possibilità d'azione: una *neoambientalità*. In questa direzione, concordiamo con De Kerckhove quando si riferisce all'esempio del teatro per affermare che esso è il luogo in cui la parola diventa nuovamente collettiva e condivisa.

§ 5. *Media e pratiche sociali*

Tuttavia, se è vero gli effetti della comunicazione cominciano a partire dal riposizionamento collettivo che essa opera all'interno di una comunità, allo stesso tempo, dal nostro punto di vista la loro efficacia deriva primariamente da un rapporto che il sistema di azioni determina a livello della vita quotidiana. Infatti, come nota a questo proposito lo storico della radio e della televisione Paddy Scannell

al fine di avvenire, un programma deve accadere in un luogo, in un tempo e attraverso l'azione di qualcuno. Gli elementi fondamentali di un'occasione sono il tempo, lo spazio e le persone. [...]. Il medium attraverso cui la radio e la televisione esistono è il tempo.

Esso è ciò che deve essere riempito con i contenuti, e che deve trascorrere ascoltando e vedendo⁴⁵⁹.

In questa direzione, secondo Scannell la caratteristica fondamentale degli effetti dei media deve essere individuata nel fatto che essi operano uno *sdoppiamento* del senso del luogo e del tempo. Infatti, eventi che accadono in momenti e luoghi che non coincidono con l'hic et nunc della nostra vita quotidiana entrano a far parte all'interno di quello spazio privato, che è la vita dei singoli individui. In questo modo, ciò che accade in luoghi diversi e spesso anche in momenti asincroni si ricongiunge con il tempo vissuto della vita personale all'interno della quotidianità. A questo proposito, lo storico della radio riporta l'attenzione sul fatto che l'istituzionalizzazione del broadcasting prevede una programmazione televisiva che scandisce una routine in base alla quale un appuntamento puntuale con i programmi radio-televisivi si rende ogni volta presente. Infatti, come nota Scannell «non è mai possibile anticipare il tempo dei programmi»⁴⁶⁰.

Tutto ciò ci riporta verso una teoria della pratica dei media che prevede il coinvolgimento desto del soggetto nel mondo. Inserendosi all'interno delle nostre routine quotidiane, i media ci interpellano indirizzandoci verso un modo di fare, condizionando il nostro agire nel mondo. Come nota lo storico della radio e della televisione a questo proposito, «l'istituzionalizzazione del broadcasting può essere interpretato come una routinizzazione che produce e distribuisce un servizio che dura tutto il giorno, che è sempre a portata di mano e a disposizione in qualsiasi momento attraverso l'atto di cambiare o di schiacciare un bottone»⁴⁶¹. In questo senso, il problema reale non si costituisce intorno a una riflessione sui media in sé, ma su come le «persone agiscono e condividono»⁴⁶² i media, una lettura già tollerata in letteratura sugli effetti dei media elettronici e tanto più possibile per quelli digitali.

⁴⁵⁹ P. Scannell, *Radio, television and modern life*, Blackwell Publishing, Oxford 1996, pp. 8-9.

⁴⁶⁰ P. Scannell, *Radio, television and modern life*, p. 9.

⁴⁶¹ *Ibi*, p.146.

⁴⁶² P.C. Rivoltella, *Re-thinking Media Education*, p. 1.

Pertanto, al fine di comprendere quali sono gli effetti socio-antropologici dei media, il punto di osservazione dovrebbe essere diretto primariamente sulle caratteristiche dei sistemi di pratiche verso cui i media predispongono le nostre azioni. In questo senso, possiamo dire che il rapporto intrattenuto con i media consiste prima di tutto nel fatto che compiamo tutti le stesse azioni: guardare ma soprattutto ascoltare le rappresentazioni mediatiche. Da questo punto di vista, i media elettronici e quelli digitali possono essere considerati come strumenti che operano un riposizionamento delle nostre azioni appunto a teatro, di fronte alla televisione, al computer, con lo smartphone, ridefinendo le tipologie di azione che compiamo all'interno dei nostri contesti esperienziali. In questa direzione, l'effetto della semantica della percezione del teatro, così come quello dei media elettronici e digitali, opera primariamente a livello del posizionamento fisico dei soggetti nel mondo.

Proprio in riferimento ai media elettronici, il teorico dei media Shaun Moores analizza in che modo l'ordinarietà della vita quotidiana sia continuamente attraversata dalla presenza dei media. Moores individua alcune caratteristiche fondamentali per descrivere le relazioni che intercorrono fra il carattere ricorsivo della nostra vita sociale e «il processo di riproduzione sociale»⁴⁶³ attraverso i media. Lo sfondo teorico che scandisce l'opera di Moores è riconducibile alla teoria della *strutturazione delle pratiche sociali* definita dal sociologo Anthony Giddens. Secondo Giddens, la dicotomia tra soggetto e oggetto, tra persona e istituzioni sociali riscontrabili in tutta la letteratura sociologica sono superabili se il tempo e lo spazio sono assunti come elementi della teoria sociale e non soltanto come elementi che fanno da sfondo, cioè che definiscono l'"ambiente sociale". Solo in questo modo secondo Giddens la separazione fra struttura e azione può essere superata.

Da questo punto di vista, routines e serialità non solo diventano gli elementi costitutivi del sociale stesso ma intervengono a costituire le stesse condizioni di possibilità per la riproduzione e il mantenimento della società. Il punto focale di tale riflessione è quello di congiungere la ricorsività della vita

⁴⁶³ S. Moores, *Media/Theory. Thinking about media and communication*, London & New York, Routledge 2005, p. 9

quotidiana al movimento della storia generale dei sistemi sociali. In questo senso, il sociologo individua nella routine il micro elemento che contraddistingue la ricorsività che accade nella vita di ogni giorno, che è dato per scontato e che, in quanto tale, interviene a costituire la sicurezza ontologica⁴⁶⁴ che si pone alla base della nostra ordinarietà. Dall'altro lato, la micro ricorsività giornaliera è strettamente connessa alla *longue durée* del tempo della vita delle istituzioni la cui caratteristica fondamentale consiste nell'eccedere il tempo della vita dell'individuo. In questo caso ci muoviamo già nell'ambito della tradizione. Secondo Giddens, il tempo vissuto della vita quotidiana delle persone è scandito e reso possibile dal tempo sociale delle istituzioni, semplicemente per il fatto che il primo avviene all'interno del secondo ma, allo stesso tempo, la ricorsività dell'azione delle persone contribuisce ed è parte attiva della reiterazione della tradizione.

A partire dalle considerazioni di Giddens sulla ricorsività sociale, Moores analizza qual è il ruolo giocato dai media all'interno della nostra società avvicinando la teoria sociale del sociologo inglese alla riflessione sui media sviluppata dallo storico della radio Paddy Scannell. In particolare, riferendosi alla nozione di *dailiness*⁴⁶⁵ proposta dallo storico della radio Paddy Scannell, Moores porta alla luce in che modo la ricorsività della vita sociale delle routines quotidiane delle persone sia strettamente interrelata alla ciclicità del broadcasting. Infatti, secondo Moores il concetto di *dailiness* rappresenta uno «dei primi tentativi nel teorizzare qual è il ruolo del broadcasting nei processi di riproduzione sociale»⁴⁶⁶. Nel domandarsi che cosa significa *dailiness* in relazione alla funzione del broadcasting all'interno della società, Scannell nota che, allo stesso modo di altri servizi come la fornitura del pane e del latte, dei giornali, dei treni, anche il sistema dei media è organizzato con la finalità di offrire un servizio quotidiano⁴⁶⁷. Secondo Moores, tutto ciò contribuisce di per sé a definire un carattere routinario, perché lo scopo fondamentale del broadcasting è quello di «assicurare un servizio

⁴⁶⁴ A. Giddens, *Modernity and Self-identity*, Polity Press, Cambridge 1991 [tr. it. di M. Aliberti, G. Bechelloni, *Identità e società moderna*, Napoli, Ipermedium Libri 1999, p. 48].

⁴⁶⁵ P. Scannell, *Radio, Television and Modern life*, p. 144.

⁴⁶⁶ S. Moores, *Media/Theory*, p. 16.

⁴⁶⁷ P. Scannell, *Radio, Television and Modern life*, p. 149.

a flusso continuo per gli utenti, i quali si sentono intitolati a contare su di esso [...] come se fosse un aspetto rutinario e attendibile delle loro giornate»⁴⁶⁸. In questo senso, la quotidianità del servizio del *broadcasting* ha una funzione rituale ma anche «un significato emozionale»⁴⁶⁹, in quanto interviene nella definizione della sicurezza ontologica alla base della vita quotidiana delle persone. Pertanto, se da un lato, giorno dopo giorno, di settimana in settimana, il *broadcasting* scandisce ogni momento della nostra giornata, «dal momento della colazione fino a quello di andare a letto»⁴⁷⁰, allo stesso tempo, la pianificazione e la ricorsività dei programmi televisivi sono modulati in base all'organizzazione stessa del tempo sociale. Infatti, a questo proposito, Moores nota che nell'organizzare i palinsesti televisivi, i *broadcasters* hanno principalmente distinto tra «il tempo industriale della settimana lavorativa e il tempo libero istituzionalizzato del week-end»⁴⁷¹. Allo stesso modo Scannell nota che «fu riconosciuto che l'output del broadcast, sebbene fosse articolato nel dominio pubblico nei termini del discorso pubblico, era ricevuto all'interno della sfera della privacy, come se fosse una risorsa opzionale del tempo libero»⁴⁷². In questo modo, lo storico dei media vuole mostrarci che l'organizzazione del palinsesto televisivo assecondava la pianificazione sociale del tempo, distinguendo fra i momenti dedicati al lavoro salariato e quelli riservati al tempo libero, di per sé strutturati in base alla definizione della settimana lavorativa. Allo stesso tempo, lo storico porta alla luce che il servizio pubblico costituiva «una risorsa anche per le persone impegnate nell'ambito domestico (solitamente le donne) che trascorrevano la loro giornata facendo un lavoro non retribuito come prendersi cura della casa e dei figli»⁴⁷³. D'altro canto, gli stessi contenuti televisivi proposti al pubblico furono definiti al fine di permettere che la fruizione da parte degli utenti avvenisse in maniera continua e fluida. In questo senso, Moores sostiene che la serialità dei contenuti televisivi rispetta a pieno il principio della *ripetizione* in base alla quale giorno

⁴⁶⁸ S. Moores, *Media/Theory*, p. 16.

⁴⁶⁹ *Ibi*, p. 17.

⁴⁷⁰ P. Scannell, *Radio, Television and Modern life*, p. 150.

⁴⁷¹ S. Moores, *Media/Theory*, p. 18.

⁴⁷² P. Scannell, *Introduction: the relevance of talk*, in P. Scannell, (ed.), *Broadcast Talk*, Sage, London 1991, p. 3.

⁴⁷³ S. Moores, *Media/Theory*, p. 21.

dopo giorno, viene reiterata «una forma di continuità contraddistinta da una differenza»⁴⁷⁴. In altre parole, sebbene il format televisivo resti sempre identico, allo stesso tempo ciò che cambia di giorno in giorno, di settimana in settimana, è il suo contenuto particolare. In questo modo, la fruizione stessa del servizio pubblico si pone in linea di continuità con il vissuto del tempo contribuendo a scandire l'*ordinarietà* stessa della vita quotidiana. Come osserva Scannell a questo proposito, la strategia comunicativa dei *broadcasters* potrebbe essere inquadrata in una specie di “tecnica della continuità” la quale, irrompendo nell'*ordinarietà* delle persone, si manifesta attraverso effetti cumulativi. Infatti, «nel tempo e attraverso il tempo, i contenuti dei programmi, in tutte le loro parti e come intero, occupano una posizione dal carattere familiare, conosciuto e dato per scontato che si pone come condizione ricorsiva della sua manifestazione quotidiana»⁴⁷⁵.

§ 6. *La ritualità dei media*

A questo punto, è possibile mostrare con più chiarezza in che modo l'*ordinarietà* della fruizione dei media conduce verso quegli “effetti cumulativi” di cui ha parlato Scannell e che sono stati ripresi da Moores nell'ordine di una riflessione sugli effetti sociali a lungo termine dei media. Infatti, Moores porta alla luce che gli effetti sociali dei media si manifestano nel lungo periodo sotto la forma di una istituzionalizzazione di alcune pratiche culturali. Infatti, il teorico dei media osserva che «è necessario per noi focalizzarci sul modo in cui il *broadcasting* serve ad articolare la sua *dailiness* con la *longue durée* del tempo istituzionale [...]. C'è un senso più generale per cui può essere detto che la radio e la televisione operano come un'intersezione fra routine e tradizione»⁴⁷⁶. A questo proposito, Moores riporta come esempio il discorso di Natale della Regina Elisabetta sulla BBC, come qualcosa che non esisteva prima dell'introduzione dei

⁴⁷⁴ *Ibi*, p. 19.

⁴⁷⁵ P. Scannell, *For a phenomenology of radio and television*, *Journal of Communication* 45 (3): 4-19, p. 8.

⁴⁷⁶ S. Moores, *Media/Theory*, p. 29.

media elettronici, ma che allo stesso tempo avviene ogni anno, appunto, come da tradizione. Inoltre, Moores vuole portare alla luce che il potere di connessione di cui sono dotati i media permette alle persone di prendere parte agli eventi globali senza che sia necessario essere presenti, cioè partecipare fisicamente. A questo proposito, Katz & Dyan parlano di *media events* come gli eventi sacri della comunicazione di massa. Secondo i due sociologi vi sono occasioni storiche che hanno una portata globale, il cui grado di importanza viene riconosciuto da tutti, come ad esempio i giochi olimpici, gli eventi politici, i funerali di stato, i conflitti mondiali, ecc. Katz & Dyan riuniscono le varie tipologie sotto tre categorie principali, ovvero *contests, conquest and coronation* per indicare «i contesti epici della politica e dello sport, le missioni carismatiche e i riti di passaggio»⁴⁷⁷. A questo proposito, partendo dal presupposto che «gli eventi televisivi sono presentati con riverenza e cerimoniosità»⁴⁷⁸ i due autori presentano una serie di case studies al fine di mostrare che, dal punto di vista socio-antropologico, è possibile stabilire un parallelismo fra l'antropologia del sacro e i processi di comunicazione di massa⁴⁷⁹.

A partire da ciò, possiamo affermare che la semantica della percezione disposta dai media ha il compito di indirizzare lo sguardo verso determinate visioni del mondo e che questo modo del significare consiste innanzi tutto nel sottoporre tutti alla fruizione esperienziale degli stessi segni, appunto quelli audiovisivi. Inoltre, abbiamo visto che il modo del mostrare caratteristico dei media non passa attraverso un mero riempimento cognitivo, ma si dà per mezzo di una comunicazione che, intercettando il nostro tempo della vita, assume un riverbero esistenziale che si articola e tocca aspetti emozionali. La comunicazione dei media elettronici ha dunque anche il compito di creare un'atmosfera emotiva intorno agli spettatori, di gettarli all'interno di un'emozione fondamentale.

A questo proposito, in *Critica della vita quotidiana*, già Henri Lefebvre conduceva le proprie riflessioni sul ruolo giocato dall'arte sulla sfera emozionale. In particolare, il filosofo ha analizzato la poetica alla base del gusto letterario che

⁴⁷⁷ Katz, E., Dyan, D., *Media Events. The live Broadcasting of History*, Harvard University Press, Cambridge, (Massachusetts) 1994, p. 1.

⁴⁷⁸ *Ibi*, p. 9.

⁴⁷⁹ *Ibi*, p. 2.

ha caratterizzato il corso del Novecento, individuando il senso del *meraviglioso* come uno dei suoi tratti fondamentali. In base all'opinione dell'autore francese, mentre nel passato il *meraviglioso* era stato «solidale con i miti e con la religione (con i miti ingenui, con i miti “vissuti” dalle anime semplici)»⁴⁸⁰ e per questo motivo fu considerato come una caratteristica della straordinarietà, durante la modernità, esso ha cominciato a contraddistinguere l'ordinarietà. Pertanto, egli scrive che

questo preteso meraviglioso non si manifesta che a livello della vita quotidiana. Non al di sopra e al di fuori di essa, come il meraviglioso della magia, del mito, del soprannaturale, per i quali tutto è veramente possibile, e subito. Vuole essere il rovescio, l'altro lato di questa vita quotidiana, infinitamente più interessante. Pretende di spostare l'interesse alla vita, decentrarla. Ciò spiega la minuzia pedante delle descrizioni⁴⁸¹.

Da questo punto di vista, secondo Lefebvre possiamo considerare l'oggetto surrealista come l'esempio per eccellenza di questa dialettica. Infatti, il disegno alla base dell'oggetto surrealista consisteva nell'adornare gli oggetti quotidiani, pratici e usuali, rendendoli spettacolari. Di conseguenza, posti di fronte a questo genere di oggetti, Lefebvre afferma che «il contatto non è una penetrazione»⁴⁸², ma diventa il risveglio improvviso della nostra parte emozionale, appunto ciò che ridesta in noi quella meraviglia che contraddistingue il momento infantile della nostra esistenza.

Sviluppando questa idea, ne *Il Sistema degli oggetti*⁴⁸³, Baudrillard affronta il problema della comunicazione umana attuata attraverso lo scambio degli oggetti significativi. Secondo Baudrillard, alla logica “funzionale” degli oggetti di consumo corrisponde un sistema di significati soggettivi “non funzionali” che il soggetto attribuisce all'oggetto entrando in relazione con esso. L'oggetto funzionale è il prodotto della modernità che ha reso intellegibile il tipo

⁴⁸⁰ H. Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne*, l'Archè Editeur, Paris 1958 [tr. it. di V. Bonazza, *Critica della vita quotidiana*, Dedalo libri, Bari 1977, p. 132].

⁴⁸¹ *Ibidem*.

⁴⁸² *Ibi*, p. 133.

⁴⁸³ J. Baudrillard, *Le système des objets*, Paris, Éditions Gallimard 1968 [tr. it. di S. Esposito, *Il sistema degli oggetti*, Milano, Bompiani 2009].

di mondo e, di conseguenza, il tipo di relazioni istaurate dai valori della società dei consumi. L'oggetto *non-funzionale* (come ad esempio l'oggetto-antico o l'oggetto-passione oppure ancora l'oggetto-collezionato) è posto in relazione con l'individuo. Infatti, venendo a mancare nella società dei consumi la corrispondenza fra rapporto intersoggettivo e senso ontologico della sicurezza, l'individuo indirizza nell'oggetto i propri bisogni di testimonianza, ricordo, nostalgia ed evasione. In questo modo l'individuo non intrattiene più una relazione con un altro soggetto, ma con l'oggetto stesso. Infatti, mentre l'oggetto funzionale stabilisce un contatto fra uomo e ambiente, l'oggetto non funzionale stabilisce una connessione fra l'uomo e la propria parte emozionale. L'oggetto non funzionale è un emblema, un segno che definisce l'identità del soggetto e che lascia che egli si distingua in mezzo agli altri segni e agli altri individui nella società dei consumi.

In questo senso, Baudrillard parla di differenzialità senza rapporto con la *differenza*, per sottolineare che nella società dei consumi il rapporto con l'altro generalizzato e con l'alter-ego si traduce in una differenzialità secondo la quale l'attributo di qualcosa manca del riferimento all'essenza. Secondo Baudrillard, dietro al consumo «c'è innanzitutto una logica strutturale che produce gli individui come “personalizzati”, cioè come differenti gli uni dagli altri, ma secondo dei modelli generali e secondo un codice»⁴⁸⁴. In questa logica, i segni sono differenziali nel senso che annullano la percezione delle differenze reali, ossia quelle che non si scambiano e non si consumano – come ad esempio le differenze di nascita, di sangue, di religione etc. Esse fondano l'essenza stessa dello status e, soprattutto, rendono le persone *contraddittorie* fra di loro. Infatti, come nota Baudrillard, «le differenze reali che contraddistinguevano le persone facevano di esse degli esseri contraddittori. Le differenze personalizzanti non oppongono più gli individui gli uni agli altri, esse si gerarchizzano tutte su una scala indefinita, e convergono in modelli, a partire dai quali esse sono sottilmente prodotte e riprodotte»⁴⁸⁵.

⁴⁸⁴ J. Baudrillard, *La société de consommation. Ses mites ses structures*, Paris, Gallimard 1974 [tr. it. di G. Gozzi, P. Stefano, *La società dei consumi. Suoi miti e sue strutture*, Il Mulino, Bologna 1976, p. 96].

⁴⁸⁵ J. Baudrillard, *La società dei consumi*, p. 96.

Sulla stessa linea, attraverso l'analisi della logica surrealista Lefebvre aveva già notato che è possibile «formulare o piuttosto verificare una delle leggi dello spirito umano»⁴⁸⁶. Per questo motivo, la critica della vita quotidiana troverà le sue linee direttrici nella «legge della trasformazione dell'irrazionale»⁴⁸⁷. In questo modo, se in un primo momento alcuni aspetti della vita umana, quali ad esempio il misterioso, il sacro, il maledetto, il magico, il rituale e il mistico rappresentarono «forze affettive, passionali, molto reali»⁴⁸⁸ e costituirono ciò che nell'esperienza dell'uomo è stato vissuto inizialmente con intensità, cioè nel rapporto diretto con il mondo, in seguito, «con l'apparizione e lo sviluppo della ragione»⁴⁸⁹ queste forze trovarono una propria strada in una doppia articolazione. In questo modo, secondo Lefebvre, ci troviamo di fronte alla *degradazione dell'aspetto religioso*, in base al quale «il rito tende a divenire gesto», un atto depotenziato che non è più in rapporto con il mondo della vita, «il maledetto diviene ciò di cui ci si vergogna, il laido. Il mito diviene leggenda, romanzo, racconto, favola, aneddoto. Infine *il meraviglioso e il soprannaturale scadono inevitabilmente al rango dell'insolito e del bizzarro*»⁴⁹⁰.

Secondo Lefebvre, nella modernità l'uomo si allontana dall'emozione che nasce dal rapporto con il mondo. Infatti, il filosofo francese parla di *trasformazione interna e di uno spostamento*, in base ai quale «tutto ciò che rappresentava un rapporto affettivo, immediato e primitivo dell'uomo col mondo – tutto ciò che fu serio, profondo, cosmico – si sposta e tende a entrare presto o tardi nel campo del giuoco, o dell'arte, o semplicemente dell'espressione ironica e divertita»⁴⁹¹. I due aspetti secondo Lefebvre sono inseparabili, si compiono contemporaneamente e in questo modo ciò che faceva parte dell'irrazionale antico trova il suo compimento all'interno della vita quotidiana delle persone e, così facendo, «si sviluppa e diviene razionale»⁴⁹², diviene una traduzione dell'esperienza in linguaggio. Infatti, possiamo leggere che «i giochi, di qualsiasi

⁴⁸⁶ H. Lefebvre, *Critica della vita quotidiana*, p. 134.

⁴⁸⁷ *Ibidem*.

⁴⁸⁸ *Ibidem*.

⁴⁸⁹ *Ibi*, p. 135.

⁴⁹⁰ *Ibidem*.

⁴⁹¹ *Ibidem*.

⁴⁹² *Ibidem*.

natura, attirano, interessano appassionano abbastanza profondamente gli esseri umani per non essere in rapporto diretto con la loro vita»⁴⁹³. In quest'ottica, secondo Lefebvre, la razionalità del gioco sopraggiunge a rendere significativa a dare un senso alla nostra esperienza. Pertanto,

nella sua degradazione il misterioso s'è reso *quotidiano*, familiare e sorprendente ad un tempo (...) Il familiare, bruscamente si tramuta in una novità, ma non troppo sconcertante, non "sconvolgente". Questo ambiguo miscuglio di conosciuto e di sconosciuto, nel quale il senso e il pensiero restano intricati, senza che ancora vi sia pensiero o scoperta sensibile dello sconosciuto, senza che veramente vi sia enigma e problema, confusione e ansietà, è l'istante del bizzarro⁴⁹⁴.

§ 7. *La produzione mediatica della sicurezza ontologica in Silverstone*

Da questo punto di vista, il sociologo dei media Roger Silverstone affronta l'analisi sullo sviluppo del senso di familiarità e del dato per scontato che le persone hanno dei media all'interno della vita quotidiana, mettendo in relazione la nozione di *sicurezza ontologica* proposta nella teoria sociale di Anthony Giddens con la nozione di oggetto transizionale elaborata da Winnicott. Infatti, Silverstone nota che «nella riflessione contemporanea [...] sulla natura della vita sociale, si tende a dare rilievo al sociale in quanto forma di difesa nei confronti dell'angoscia»⁴⁹⁵. Da questo punto di vista, secondo Silverstone, l'antico problema sociologico della formazione dell'ordine esula dal mero problema organizzativo e si ripresenta in base a una nuova riformulazione. Pertanto, la gestione e la difesa dall'incertezza e dal caos già da sempre impliciti all'interno della vita quotidiana intervengono direttamente su «vari livelli della realtà, individuale, istituzionale e societaria»⁴⁹⁶ e costituiscono quella dimensione per la quale le persone, all'interno della propria vita quotidiana, «tentano di conservare

⁴⁹³ *Ibidem*.

⁴⁹⁴ *Ibi*, p. 136.

⁴⁹⁵ R. Silverstone, *Television and everyday life*, Routledge, London 1994 [tr. it. di G. Mazzoleni, *Televisione e vita quotidiana*, Bologna, Il Mulino 2000, p. 13].

⁴⁹⁶ *Ibidem*.

il senso della continuità e dell'affidabilità delle cose»⁴⁹⁷. In questo senso, Silverstone osserva che «la vita quotidiana, si dice, non è sopportabile senza ordine: un ordine che si manifesta nelle diverse tradizioni, nei rituali, nelle attività più routinarie e banali in cui, paradossalmente, investiamo tante energie, tanti sforzi, nonché risorse intellettuali ed emotive»⁴⁹⁸.

A partire da tali considerazioni, il sociologo porta alla luce che nella società moderna, i rapporti di vicinato e il senso d'appartenenza alla comunità di origine attraverso i quali era possibile il darsi della stessa sicurezza ontologica vengono meno. Allo stesso tempo però, appartenendo a una parte profonda dell'umano, rituali e attività routinarie continuano a costituire gli elementi fondamentali dell'esperienza umana. In questo senso, esse non vengono mai meno ma si trasformano e, in questa trasformazione, un ruolo fondamentale viene assunto proprio dai media. Da questo punto di vista, unendo la teoria sociale di Giddens alle osservazioni sull'oggetto transizionale di Winnicott, Silverstone propone di analizzare qual è il senso delle nostre routine quotidiane rispetto alla presenza pervasiva della televisione all'interno della nostra esperienza giornaliera. L'argomentazione di Silverstone ruota intorno all'assunto che la presenza della televisione all'interno della vita quotidiana assume una forte connotazione emotiva, sia essa positiva o negativa, di disturbo o di conforto, perché i media costituiscono i nostri oggetti transizionali, cioè quelli che ci permettono di gestire a livello simbolico la separazione e la distanza implicita alla struttura stessa della società contemporanea. A questo proposito, osserva Silverstone che «il problema con cui dobbiamo fare i conti è comunque questo: cosa c'è nella televisione che la fa essere un oggetto transizionale così potenzialmente significativo?»⁴⁹⁹.

A partire da ciò, dalla riflessione con Winnicott, Silverstone trae che lo sviluppo dell'individuo è strettamente legato all'esperienza che egli fa dell'ambiente e delle relazioni sociali circostanti, perché è da lì che egli impara a conoscere se stesso. Infatti, secondo Silverstone, ciò che diventa rilevante nella riflessione di Winnicott in relazione ai processi di formazione dell'individuo, «è il riconoscimento che l'ambiente è un fattore cruciale per comprendere l'evoluzione

⁴⁹⁷ *Ibi*, p. 14.

⁴⁹⁸ *Ibi*, p. 13.

⁴⁹⁹ *Ibi*, p. 34.

fondamentale dell'individuo in quanto agente sociale e culturale e, quel che più conta come agente psicodinamico»⁵⁰⁰. Da questo punto di vista, approfondendo l'idea di Winnicott in base alla quale un bambino sano è colui che riesce a separarsi serenamente dalla madre, è possibile far emergere che fiducia e sicurezza nella relazione sono le condizioni che rendono possibile un distacco sereno. E tuttavia, il distacco e la separazione implicano il formarsi di uno *spazio individuale* che diventa a sua volta il momento in cui il bambino sposta l'attenzione dalla madre al contatto con il mondo e gli oggetti che sono nel mondo. Quasi allo stesso modo, ma con una preoccupazione differente rispetto a quella di Winnicott, diretta piuttosto a delineare quali sono le relazioni che intercorrono fra società e individuo o anche fra struttura e *agency*, il sociologo Giddens porta alla luce che la modernità è stata contraddistinta dallo sviluppo dello *spazio vuoto*⁵⁰¹, cioè quello in cui lo spazio è separato dal luogo. In altre parole, l'idea di luogo, tipica dell'epoca pre-moderna, è legata all'«idea di località, che si riferisce all'ambiente fisico dell'attività sociale geograficamente situata»⁵⁰². Al contrario, con la modernità si sviluppa l'idea della separazione fra lo spazio e il luogo e questo, secondo Giddens, determina lo sviluppo dei «rapporti fra persone assenti, localmente distanti da ogni data situazione di interazione “faccia a faccia”»⁵⁰³. In questo contesto, Giddens parla di fenomeni di disaggregazione della relazione sociale in cui la *fiducia* viene accordata a capacità e sistemi astratti.

Da qui, l'idea di fondo sviluppata da Silverstone, consiste nel far emergere che, come nel caso della società moderna, una volta creata una distanza e dunque uno spazio vuoto, nasce poi certamente la necessità di riempire quel vuoto. È questo il ruolo dei media nella società moderna. Infatti, l'autore precisa che «la televisione [...] è una presenza costante. È eterna. Questa qualità del mezzo è quella che garantisce anche il suo *status* potenziale di oggetto transizionale [...]».

⁵⁰⁰ *Ibi*, p. 29.

⁵⁰¹ A. Giddens, *The consequences of Modernity*, Polity Press, Cambridge 1990 [tr. it. di M. Guani, *Le conseguenze della Modernità*, Bologna, Il Mulino 1994, p. 29].

⁵⁰² A. Giddens, *Le conseguenze della Modernità*, pp. 29-30.

⁵⁰³ *Ibi*, p. 29.

Ella può continuare ad occupare [...] lo spazio potenziale per tutta l'esistenza di un individuo, per quanto, è ovvio, con intensità e rilievo differenti»⁵⁰⁴.

E dall'altro lato, mette in evidenza anche che la sicurezza ontologica non deriva di certo dalla varietà dei contenuti offerti dai media ma dal fatto che la televisione è presente, «fornisce commenti giornalistici per ventiquattro ore (rassicurando già solo con la sua presenza costante) sugli eventi internazionali»⁵⁰⁵. In questo senso, possiamo affermare che la comunicazione o il consumo, per tornare a un termine caro a Baudrillard, si costituiscono come gli strumenti che coordinano i rituali attuati con i media che, come abbiamo visto, sono legati al vissuto del tempo della vita quotidiana. Tali rituali rappresentano la maniera stessa di gestire lo spazio esperienziale dei singoli. Come osserva Giddens a questo proposito «il coordinamento nel tempo è alla base del controllo dello spazio»⁵⁰⁶. A questo proposito, lo stesso Silverstone porta alla luce che «la giustapposizione delle due teorie di Giddens e Winnicott è un tentativo di fornire una matrice teorica ai miei sforzi [...] poiché le preoccupazioni di Giddens sono di natura principalmente temporale, mentre quelle di Winnicott soprattutto spaziali»⁵⁰⁷.

§ 8. *Tempo della televisione e tempo della vita quotidiana*

Questa struttura di base è diventata più complicata, prima a causa dell'apertura del mercato delle telecomunicazioni – in cui si è passati progressivamente dal monopolio del servizio pubblico all'estensione della rete ai privati – e in seguito a causa del passaggio dall'analogico al digitale. Come nota Carlo Freccero a questo proposito,

grazie al computer è attualmente in atto anche a livello di comunicazione pura, la rivoluzione già registrata da Rifkin nel campo commerciale e dei consumi.

⁵⁰⁴ R. Silverstone, *Televisione e vita quotidiana*, p. 35.

⁵⁰⁵ *Ibi*, p. 38.

⁵⁰⁶ A. Giddens, *Le conseguenze della Modernità*, p. 29.

⁵⁰⁷ R. Silverstone, *Televisione e vita quotidiana*, p. 47.

Nell'epoca dell'informatizzazione la produzione di merci non è più produzione di massa, ma produzione di massa individualizzata [...]. La massa della produzione non diminuisce, ma diventa produzione di massa individualizzata⁵⁰⁸.

A partire da ciò, Freccero nota che la televisione è oggi organizzata in base al modello dei cultural studies americani, in base al quale i contenuti sono organizzati non più a partire «da dati anagrafici o di largo consumo (casalinghe, giovani, anziani) ma soprattutto da differenze culturali e di genere (gay, maschi, femmine, usanze e tradizioni)»⁵⁰⁹. Infatti, come nota Freccero, la televisione di oggi

non cerca il minimo comun denominatore, ma vuol fornire a ogni gruppo, anche limitato, un prodotto specifico che soddisfi bisogni personalizzati. La «pay per view» rende questo processo più esplicito, perché l'acquisto del programma è fatto dal singolo spettatore [...]. Questa tendenza arriva alle estreme conseguenze con l'uso individuale della massa sconfinata di contenuti presenti sul web. La popolazione dei nuovi nativi digitali [...] non vuole un notiziario preconfezionato, ma cerca su internet le notizie che gli interessano, anche in ambiti specialistici⁵¹⁰.

In particolare, Freccero indica che il cambiamento della proposta dei palinsesti televisivi ha coinciso con il venire meno del senso di appartenenza a una classe sociale avvenuto nel corso degli anni ottanta. Infatti, proprio in quegli anni si è registrato un «passaggio dal concetto di classe al concetto di maggioranza»⁵¹¹. Parallelamente, «l'avvento del digitale segna il passaggio dalla maggioranza alla moltitudine»⁵¹². Come bene spiega Freccero,

la moltitudine [...] come insieme di singolarità, riesce a coniugare quantità e individualità [...]. Il modello di moltitudine è tornato attuale perché riflette e rappresenta la gestione computerizzata del presente, dal mercato, all'informazione, alla politica. [...].Oggi è

⁵⁰⁸ C. Freccero, *Televisione*, Bollati Boringhieri Editore, Torino 2013, pp. 112-113.

⁵⁰⁹ *Ibi*, p. 113.

⁵¹⁰ *Ibidem*.

⁵¹¹ *Ibi*, p. 115.

⁵¹² *Ibidem*

finalmente possibile coniugare produzione di massa e personalizzazione [...].“Questo schema [...] è estendibile alla comunicazione. Sopravvive l’informazione generalista delle reti rivolte al grosso pubblico, ma nello stesso momento, chi vuole può cercare un’informazione personalizzata su internet⁵¹³.

Su questa scia, Moores nota che se il *broadcast* della TV generalista è stato organizzato in un’ottica settimanale prima e giornaliera poi, adesso il nuovo modo sembra rispettare una pianificazione di tipo orario. Per questo motivo, riattualizzando il discorso, Moores parla di *Hourliness* al fine di portare alla luce due elementi fondamentali e cioè che, oltre alla modificazione della pianificazione dell’agenda televisiva in base a una logica che ha una cadenza oraria, bisogna considerare anche che al fine di fruire del servizio radio-televisivo, le persone non rispettano più i tempi stabiliti dalle emittenti. Tutto ciò ha lasciato intendere di essere di fronte a una nuova epoca che libera le masse dalla soggezione delle pratiche di scrittura e inculturazione, per arrivare a una svolta per cui l’audience sceglie per sé in base ai propri interessi e partecipa attivamente alla creazione del palinsesto televisivo. D’altra parte, pare proprio che una tale libertà sia essenzialmente legata alla circolarità dei flussi di comunicazione, alla flessibilità nei tempi di connessione, alla personalizzazione della scelta dei contenuti, alla possibilità di creare contenuti da parte degli utenti. In realtà, secondo Moores siamo di fronte a un tipo di svolta fittizia e tutto questo ancora una volta sembra non essere slegato dalla organizzazione del tempo sociale. Infatti, come nota il teorico dei media «seguendo la linea argomentativa sviluppata dal teorico sociale Richard Sennett, può essere ugualmente possibile per noi comprendere queste alterazioni nella pianificazione dei palinsesti come correlata all’emergere del modello del tempo del lavoro “flessibile” nel nuovo capitalismo»⁵¹⁴.

Pertanto, secondo Moores la struttura comunicativa basata sui meccanismi della comunicazione mediata si presenta certamente in maniera più articolata, ma resta la stessa per quanto riguarda i meccanismi che i media mettono in atto dal punto di vista dell’intercettazione del vissuto della vita quotidiana. Infatti, riprendendo questa linea argomentativa possiamo notare che

⁵¹³ *Ibi*, pp. 116-117.

⁵¹⁴ S. Moores, *Media/Theory*, p. 26

al giorno d'oggi [...] si sta diffondendo l'uso dell'espressione "capitalismo flessibile" per indicare un sistema che rappresenta qualcosa di più di una variazione su un vecchio modello. Tutta l'enfasi viene posta sulla flessibilità. Le rigidità burocratiche vengono messe sotto accusa [...]. Ai lavoratori viene chiesto di comportarsi con maggiore versatilità, di essere pronti a cambiamenti con breve preavviso, di correre continuamente qualche rischio, di affidarsi meno ai regolamenti e alle procedure formali⁵¹⁵.

In questo modo, Sennett vuole mostrare che dal punto di vista socio-antropologico il vissuto esperienziale del tempo ha subito delle modificazioni. Infatti, mentre in passato entrare nel mondo del lavoro significa intraprendere una strada che avrebbe accompagnato l'individuo per la sua intera esistenza, oggi, secondo Sennett «il capitalismo flessibile [...] ha cancellato i percorsi lineari tipici delle carriere [...]. Durante la propria vita le persone sono chiamate a svolgere "blocchi" o "pezzi" di lavoro (o di mansioni)»⁵¹⁶. Da questo punto di vista Sennett distingue fra *career* e *job*, portando alla luce l'idea insita nell'etimologia stessa del termine. Infatti, mentre la parola *career* rimanda alla metafora della *strada per carri* per indicare un'idea di lavoro inteso come un percorso da intraprendere in relazione a una lunga estensione nel tempo, il termine *job* indica un blocco o pezzo che può essere spostato da una parte all'altra. In questo modo, Sennett vuole portare alla luce un cambiamento fondamentale. Nella nuova economia vi sono «nuovi modi di organizzare il tempo, e soprattutto il tempo di lavoro. Il segno più tangibile di questo stato di cose potrebbe essere il motto: "basta con il lungo termine"»⁵¹⁷. Allo stesso tempo, Sennett indica che vi è una differenza importante fra una definizione di persona che vada nella direzione del concetto di *character* e un'altra definita in base al termine *personality*. Entrambi i termini possono indicare una possibile manifestazione della struttura dell'identità soggettiva, ma le due idee si presentano attraverso alcune difformità semantiche. Infatti, mentre una definizione di persona intesa nel senso di

⁵¹⁵ R. Sennett, *The corrosion of the character. The personal consequences of work in the New Capitalism*, W.W. Norton & Company, New York-London 1998 [tr. it. M. di Tavosanis/Shake, *L'uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, Feltrinelli, Milano 2000, p. 9].

⁵¹⁶ R. Sennett, *L'uomo flessibile*, p. 9.

⁵¹⁷ *Ibi*, p. 20.

character indica «il valore etico attribuito ai nostri desideri e alle nostre relazioni con gli altri» e rimanda ai «legami con il mondo»⁵¹⁸ intrattenuti da una persona, la nozione di *personality* «descrive desideri e sentimenti che possono anche restare sempre all'interno dell'individuo, senza che nessun altro ne venga a conoscenza»⁵¹⁹. In questo modo, Sennett riflette sulla differenza che intercorre fra una nozione di persona (*character*) che abbia alla base un sistema di norme legate a una visione etica del comportamento umano e un'altra (*personality*) in base alla quale quest'ultimo viene declinato in base a una *morale* che si presenta come una prerogativa riservata esclusivamente al singolo. Secondo Sennett

il carattere indica soprattutto i tratti permanenti della nostra esperienza emotiva, e si esprime attraverso la fedeltà e l'impegno reciproco, o nel tentativo di raggiungere obiettivi a lungo termine o nella pratica di ritardare la soddisfazione in vista di uno scopo futuro [...]. Ma com'è possibile perseguire obiettivi a lungo termine in un'economia che ruota intorno al breve periodo? Com'è possibile mantenere la fedeltà e impegni reciproci all'interno di aziende che vengono continuamente fatte a pezzi e ristrutturare?⁵²⁰

In questo modo, Sennett introduce una novità all'interno della discussione sociologica sui temi dell'organizzazione della vita sociale. In particolare egli definisce la flessibilità richiesta ai nuovi lavoratori dal nuovo sistema di produzione capitalistica come una specie di *reinvenzione discontinua delle istituzioni*. In questo senso, egli sottolinea che mentre alla base della interpretazione sulle abitudini ritratte da Giddens vi è l'idea di continuità, «al contrario, il cambiamento flessibile oggi in voga cerca di reinventare le istituzioni in modo [...] che il presente diventi discontinuo rispetto al passato»⁵²¹.

Da qui, ciò che Sennett lascia emergere in maniera magistrale è l'idea di “rottura” nel vissuto dei processi di cambiamento. Infatti, mentre secondo Giddens i processi di cambiamento legati alla struttura del divenire temporale sono correlati alla continuità del vissuto tempo, nell'epoca della flessibilità quest'ultimo è cadenzato da interruzioni e riprese. La visione di Hourliness

⁵¹⁸ *Ibi*, p. 10.

⁵¹⁹ *Ibidem*.

⁵²⁰ *Ibidem*.

⁵²¹ *Ibi*, p. 47.

introdotta da Moores ripercorre questa idea. Infatti, come sottolinea il fenomenologo dei media «in seguito all'arrivo dei video, altre tecnologie (il cavo, il satellite e ora la televisione digitale) provvedono al servizio della fornitura che stanno cominciando a rielaborare l'organizzazione temporale del broadcasting, così come la sua pianificazione spaziale in molti modi principali»⁵²².

In questo modo, Moores porta alla luce che la ricorsività dei contenuti trasmessi dai media si è fatta più cadenzata ed è in grado di raggiungere gli individui che si muovono nello spazio della propria vita quotidiana. Pertanto, in *Media, place and mobility*, pone l'accento sul fatto che con i media digitali, «lo sdoppiamento e l'intersezione fra on-line e off-line»⁵²³ subisce una profonda radicalizzazione che vede «una simultanea occupazione di due spazi sociali differenti ma continui»⁵²⁴. In questo, la dialettica tra reale e virtuale – a cui già Baudrillard nella sua intera opera aveva fatto riferimento – si radicalizza attraverso il flusso attivato dal continuo scambio con i media all'interno dei contesti d'azione. Infatti, secondo il sociologo francese, critico culturale e teorico della postmodernità il *consumo culturale* deve essere considerato come una condizione esistenziale dell'uomo contemporaneo per cui le persone si confrontano continuamente con un mondo fatto di segni senza più un referente effettivo e vivo nell'esperienza. E infatti, per Baudrillard si tratta di far emergere che siamo di fronte a

un riciclaggio della natura. Vale a dire non più una presenza originale, specifica, in opposizione simbolica con la cultura, ma un *modello di simulazione*, un “concentrato” di segni di natura *riciclata* (...). Si tratta pur sempre di riciclare una natura condannata nella sua esperienza propria. La natura (...) è regolata in questo sistema per mezzo del *principio di attualità*. Essa ha *valore d'ambiente*, dunque è sottomessa al ciclo del rinnovamento⁵²⁵.

In questo modo, Baudrillard ci propone una visione in cui, attraverso le

⁵²² S. Moores, *Media/Theory*, p. 25.

⁵²³ S. Moores, *Media, place and mobility*, Palgrave MacMillan, United Kindom 2012, p. 24.

⁵²⁴ S. Moores, *Media, place and mobility*, p. 28.

⁵²⁵ J. Baudrillard, *La società dei consumi*, p. 109.

pratiche di consumo, l'uomo contemporaneo soccombe alla logica della produzione di massa, proprio perché è il suo comportamento a diventarne la perfetta espressione. Infatti, se il mondo è il luogo di “una resurrezione caricaturale”, di conseguenza, gli oggetti di cui le persone si circondano sono soltanto simulacri, ovvero cose prodotte, segni che non provengono dal mondo naturale, ma da uno inventato attraverso i miti della pubblicità e che, pertanto, si presentano sotto forma di feticcio.

In *Per una critica dell'economia politica del segno*, il teorico della cultura arriva persino a dichiarare che pur sembrandoci innati, i bisogni della società dei consumi non esistono⁵²⁶. Infatti, non abbiamo bisogno dell'oggetto specifico che assolve una determinata funzione. Quello che accade è dettato da una disponibilità incondizionata verso il consumo in sé. In questo modo, lo stesso ordine del desiderio non si riferisce più all'uomo ma si muove all'interno della logica del consumo. Per cui, posti di fronte alla cultura che riproduce un mondo naturale alla stregua di un feticcio e al consumo di simulacri, l'uomo non può fare altro se non vivere in una condizione di alienazione inconsapevole.

§ 9. *L'antropologia del gesto e l'unità agente-agito in Jousse*

L'idea di cultura di massa offerta da Baudrillard rappresenta un esempio che ci lascia comprendere che cosa vuol dire essere immersi in un mondo che si dà come un'apertura di senso, all'interno della quale già da sempre siamo inseriti. In particolare, se in precedenza abbiamo visto che un'apertura di senso si genera da un'emozione che nasce dal vissuto stesso del mondo, in seguito abbiamo visto come essa si diffonde quando, una volta stratificatasi, diventa il perno di un sistema di comunicazione.

A partire da ciò, avendo associato la nascita di una cultura al vissuto di un'emozione fondamentale intorno alla quale viene a strutturarsi un sistema di valori e di pratiche condivise, abbiamo mostrato che nella società di massa il

⁵²⁶ J. Baudrillard, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Éditions Gallimard, Paris 1972, [a cura di P. Della Vigna, *Per una critica dell'economia politica del segno*, Mimesis, Milano 2010].

senso del religioso è incarnato nella cultura di massa e il rapporto al tempo è scandito attraverso la sua la trasmissione per via del sistema mediatico. In particolare, con Scannell abbiamo visto in che modo il movimento generale del tempo si inserisce nei contesti situazionali della vita quotidiana attraverso i media. Inoltre, con Moores abbiamo specificato che la dinamica mediatica della regolazione del vissuto esperienziale del tempo deve essere contestualizzata al ruolo che essa svolge all'interno di un modello sociale.

In questa direzione, se da un lato i significati nascono dal vissuto esperienziale di un mondo dal quale deriva un modo del comprendere emotivo che si costituisce intorno al senso di appartenenza a un contesto d'azione, dall'altro lato con Silverstone abbiamo visto che uno dei compiti della comunicazione di massa consiste nel mantenere vivo proprio quel senso della sicurezza ontologica che deriva dall'adesione a un sistema di valori il cui riverbero è legato a un rapporto con uno spazio vuoto, cioè distante dai luoghi delle pratiche all'interno dei quali essi si inseriscono.

A questo proposito, seguendo McLuhan – e tentando di liberare l'insegnamento offerto dal teorico della comunicazione dallo strascico psicologista dal quale esso è stato connotato – abbiamo tentato di mostrare che se l'ordine di senso nasce dall'agire pratico nel mondo questo vuol dire anche riconoscere il primato della comprensione percettiva intesa come condizione di possibilità della conoscenza stessa del mondo. Pertanto, in primo luogo abbiamo ricondotto l'origine del linguaggio a una natura mimico-cinesica. In seguito, abbiamo in primo luogo sottolineato che il linguaggio è ciò che permette di esprimere o di simbolizzare l'esperienza mimico-cinesica del mondo e che si costituisce come ciò che permette la sua trasmissione ad altri nel tempo. In un secondo momento, soffermandoci sulle caratteristiche del sistema di azioni innescato dal rapporto con alcuni tipi di codificazioni linguistiche, abbiamo tentato di far emergere che il linguaggio stesso apre verso un particolare tipo di esperienza pratica che però non deve essere sovrapposta a quella del mondo. Per questo motivo, se da un lato il linguaggio esprime un ordine esperienziale, dall'altro permette anche di stabilire un tipo particolare di esperienza della parola. In questo senso, comprensione e trasmissione si radicano nella percezione.

In particolare, nel caso del linguaggio audiovisivo, abbiamo attirato l'attenzione sul fatto che il rapporto imitativo fra esperienza e segno si fa molto più stringente. Infatti, nel suo comunicare emotivo, il gesto si costituisce come lo strumento fondamentale attraverso il quale veicolare le emozioni. A questo proposito, la mimica degli attori ha primariamente il compito di esprimere significati emozionali. Come osserva l'antropologo Marcel Jousse, «la mimica potrebbe essere definita: l'espressione spontanea delle emozioni»⁵²⁷. L'universalità del segno audio-visivo consiste dunque nel fatto che esso veicola l'espressione di emozioni che sono frutto di un rapporto diretto con il senso delle cose. Inoltre, se ci soffermiamo su questo livello della stratificazione dell'esperienza, allora – come ha già mostrato Paul Ekman – non solo esistono famiglie di emozioni fondamentali riscontrabili in tutte le culture umane, ma allo stesso tempo la loro espressione mimico-facciale si rende automaticamente riconoscibile a livello universale. Infatti, secondo Ekman la mimica facciale e la gestualità del corpo sono il veicolo di emozioni e intenzioni e sono connotate da un carattere universale, cioè condiviso e riconoscibile da tutti gli uomini provenienti da tutte le culture.

A partire da ciò, un'analisi degli aspetti gestuali della comunicazione che affondi le proprie radici su una base esperienziale si costituisce come l'elemento fondamentale ai fini della spiegazione dei meccanismi d'interpretazione dei significati offerti dai contenuti dei media. Infatti, come ha mostrato a questo proposito Marcel Jousse, «il gesto umano non è metaforico. Il gesto è l'energia vitale che dà impulso a quell'insieme globale che è *l'anthropos: vita in gestu*»⁵²⁸. In particolare, una delle caratteristiche del gesto è quello di esprimere quello che si sta compiendo. Il gesto è una *mimesis*, nel senso che imita qualcuno o qualcosa non per quello che esprime concettualmente ma per quello che esprime attraverso un'azione. In questo senso, egli riconduce l'origine stessa della parola al gesto che egli definisce precisamente come un mimismo-cinetico di ordine trifasico. Infatti, come sostiene l'antropologo gesuita,

⁵²⁷ M. Jousse, *L'anthropologie du geste*, Gallimard, Paris 1974, [tr. it. di E. De Rosa, *L'antropologia del gesto*, Edizioni Paoline, Roma 1979, p. 57].

⁵²⁸ *Ibi*, p. 48.

il trifasismo è fondamentalmente il gioco inconscio dell'interazione cosmologica. Da cosmologico esso diviene antropologico non appena si riflette *globalmente* nell'*Anthropos* sotto forma di *interazione mimico cinetica*. Si riflette anche *oralmente* nell'*Anthropos* sotto forma d'interazione mimico-fonetica⁵²⁹.

In questo senso, secondo Jousse esiste il reale oggettivo, un cosmo che entra in rapporto con la soggettività attraverso un movimento ritmico. Come afferma Jousse «il reale, nella sua essenza, è per noi inaccessibile. [...]. Conoscere è [...] prendere coscienza, e questa presa di coscienza è scienza [...]. Tuttavia, se l'*anthropos* non può sapere il Tutto di nulla, può però sapere qualche cosa di questo di Tutto»⁵³⁰. L'interazione trifasica è ciò che ci mette in connessione con il mondo, la sua energia e i suoi mutamenti. Infatti, la caratteristica fondamentale dell'agente è il mettersi in moto attraverso «un'azione che agisce su un'altra azione. È ciò che abbiamo chiamato trifasismo»⁵³¹. Il trifasismo è appunto quel ritmo vitale che connette l'agente – che agisce – sull'agito. Come afferma Jousse a tal proposito

questo plesso di energia, che chiamiamo l'*agente*, agisce in una certa maniera su un altro plesso di energia che chiamiamo l'*agito*. Che cosa è questo agente? È ciò che dà impulso senza sosta a un'azione caratteristica. Ma questo essere azione non compie che questo gesto essenziale, cioè agisce su altri esseri-azioni secondo le sue potenzialità. Possiamo rappresentare così il trifasismo⁵³².

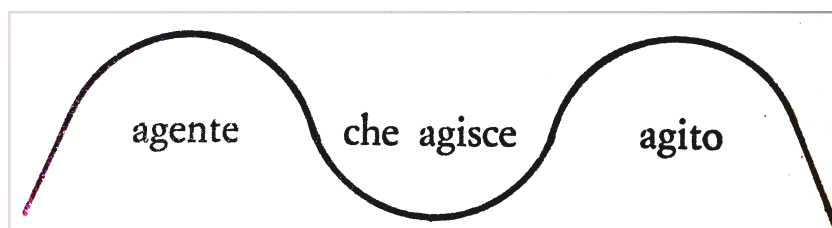


Figura 1 M. Jousse, 1979, p. 44

⁵²⁹ *Ibi*, p. 43.

⁵³⁰ *Ibidem*.

⁵³¹ *Ibi*, p. 44.

⁵³² *Ibidem*.

Moltiplicato all'infinito, il trifasismo genera un ritmo che innesca il processo conoscitivo del mondo. Come afferma Jousse, questo processo non è lineare e definito. Al contrario, «l'indefinitezza di queste interazioni cosmologiche costituisce l'universo, il cosmo che, come indicato dal nome, è ordine o ordinamento»⁵³³.

In questa direzione, la comprensione delle cose emerge dalle concatenazioni delle interazioni fra agente che agisce l'agito. Ad esempio, se noi stessi stiamo imitando «un animale che ha un gesto molto “caratteristico”: degli occhi circondati da un sistema di piume che li mette in risalto cingendoli come in un cerchio [...] questo è l'agente che io rigiocherò nel mio gesto mimico delle due mani atteggiato a mo' di occhiali»⁵³⁴. Gli occhi circondati da piume è ciò che caratterizza quell'uccello, il gesto manuale di indossare una maschera sul viso esprime attraverso me quella caratteristica dell'animale. Inoltre, nel descrivere l'azione mimetica umana, Jousse continua affermando che l'uccello «è lì, pregnante di una certa azione “transitoria”: afferra. E le mie mani contratte rigiocano microscopicamente questo gesto»⁵³⁵. L'uccello agisce afferrando e la comprensione del gesto si realizza nella realizzazione di un'imitazione gestuale, appunto l'afferrare. E ancora, l'uccello si afferra «a un tipo di albero che si agita, che trema senza posa. E tutto il mio essere globale rigiocherà questo gesto “caratteristico” del tremito: il tremolante»⁵³⁶.

Le ricerche di Jousse ci permettono di notare che i significati emergono in rapporto all'alterità delle cose e che la mimesi-cinetica è la capacità di comprenderle nella loro manifestazione. Infatti, nel caso dell'uccello che afferra il ramo, il gesto mimetico umano si accinge ad imitare l'azione dell'afferrare tremolante. Pertanto, la mimesi-cinetica passa sia attraverso l'apprensione delle caratteristiche fisiche delle cose, sia attraverso le declinazioni dei vari tipi di sistemi di azioni o descrizioni di stato a cui esse rimandano. In questa direzione, emerge che il gesto è dotato di qualità che lo caratterizzano nella sua essenza e che, per tal motivo, lo differenziano dagli altri gesti. Pertanto, l'essere dentro un

⁵³³ *Ibi*, p. 46.

⁵³⁴ *Ibi*, p. 50.

⁵³⁵ *Ibidem*.

⁵³⁶ *Ibidem*.

mondo, il darsi di possibilità di azione insieme al loro naturale riconoscimento sono l'origine della comprensione dei significati e questo implica che *comprendiamo sistemi di azione e le connotazioni ad esse afferenti*. Come afferma Jousse, «per l'uomo spontaneo, eco e specchio della realtà circostante, ciascun essere è percepito e mimato come un'azione, come un gesto che gli è proprio, che gli è essenziale»⁵³⁷. Dal punto di vista della sociologia dei media, si potrebbe applicare l'ipotesi di spiegazione offerta dal mimismo-cinetico per provare a comprendere in che modo i significati diffusi dal sistema dell'industria culturale si inseriscano all'interno della vita quotidiana.

Infatti, la comprensione mimico-cinetico si pone anche alla base della generazione della nominazione, e dunque diventa fondamentale anche dal punto di vista della capacità di attribuire un nome alle cose. In questo senso, come nota Jousse, «un bambino sarà mimato dal suo gesto di poppare, sarà il *poppante*; il vecchio sarà mimato al suo gesto di vacillare, sarà il *vacillante*, il pesce sarà mimato dal suo gesto di nuotare, sarà il *nuotante*»⁵³⁸. A partire da ciò, l'azione mimico-cinetica si costituisce sia come la base della comprensione umana, sia come il fondamento della dimensione simbolica per cui è possibile creare una comparazione con i diversi gradi della realtà. Infatti, il linguaggio e la potenza linguistica dell'astrazione sono sempre un riferimento alla realtà intesa nel suo grado zero: l'esperienza. Come quando, per similitudine, ricorriamo all'espressione “nuotare come un pesce” per indicare una persona che è perfettamente in grado di muoversi nell'acqua. O anche quando, allontanandoci leggermente dal riferimento alla realtà fisica, diciamo a quella persona “quando nuoti, sei un pesce”, per arrivare, infine, a riferirci linguisticamente a lui in maniera totalmente astratta, come al “Pesce”. In quest'ultimo caso, appare chiaro che quell'uomo non è un pesce ma, appunto, un uomo che sa nuotare come un pesce e dunque si atteggia mimicamente come quell'animale. E allo stesso tempo, sempre se ci soffermiamo su ciò che significa essere un pesce, allora possiamo immaginare, osservandolo, che egli vive nell'acqua e in essa si muove fluidamente, andando in tutte le direzioni. E che l'acqua è bagnata e scivolosa.

⁵³⁷ *Ibidem.*

⁵³⁸ *Ibidem.*

Ecco dunque la metafora emozionale sul senso di libertà che traiamo dalla vita del pesce che nuota fluidamente nell'estensione del mare. In questa direzione, l'atto mimico si erge a simbolo e diventa l'espressione del significato emozionale che l'esperienza dell'acqua assume nel rapporto creativo con il mondo. Per questo motivo, la simbolizzazione è qualcosa che è contenuta già in potenza nell'atto mimetico e che solo attraverso esso può essere sviluppato.

A partire da tali considerazioni, è possibile mostrare che da un lato il comprendere mimico-cinetico si pone anche alla base della generazione del segno grafico e audio-visivo. Infatti, riferendosi all'uccello con gli occhi di piuma che afferra l'albero tremolante, Jousse afferma che «se volessimo rappresentare in espressione mimo-grafica questa “azione caratteristica” che agisce in maniera “transitoria” su un'altra “azione caratteristica”, avremmo»⁵³⁹ la seguente immagine:

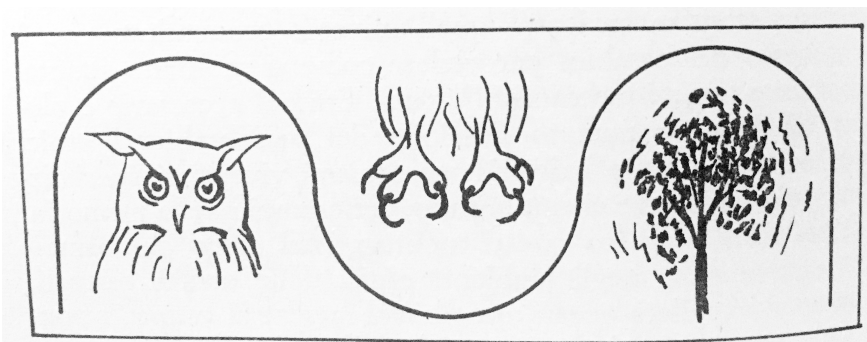


Figura 2 M. Jousse, 1979, p. 44

§ 10. *Consumo mediatico e neorealtà in Baudrillard e De Certeau*

Dall'altro lato, questa nostra capacità di essere in connessione mimetica con il mondo si costituisce anche come la base per la comprensione del segno grafico e audio-visivo (che rappresenta una sua evoluzione tecnica) perché, come abbiamo visto, essi sono l'espressione del soggetto che si muove nel mondo. In questo

⁵³⁹ *Ibidem.*

senso, il comprendere mimo-cinesico mi lascia intendere qual è l'azione che si sta svolgendo sulla scena – infatti, percepiamo l'altro e il suo corpo vivo, e allo stesso tempo comprendiamo il senso del suo agire, se sorride, o se si muove ed è arrabbiato.

Allo stesso tempo, sebbene sia evidente che il rapporto con la fruizione del segno non si costituisce a partire da una relazione diretta con il grado zero, cioè con l'esperienza del mondo, tuttavia essa passa in ogni caso attraverso quegli stessi canali e dinamiche mimico-cinesiche che caratterizzano l'esperienza. In questo senso, il livello di realtà linguistica che caratterizza la natura del segno si manifesta attraverso il grado zero del fruitore posto davanti al segno. A partire da ciò, giunti a definire quali sono i meccanismi della comprensione del segno, vorremmo sottolineare che l'univocità del significare metaforico del segno non si manifesta in maniera obbiettiva solo a livello della forma, ma non del contenuto. In altre parole, non è detto che il significato metaforico che sta alla base dell'intenzione comunicativa del segno che esprime quell'azione arrivi in maniera univoca e obbiettiva a tutti gli spettatori. Infatti, se accettiamo come vero il fatto che la natura del comprendere mimico-cinesico si origina all'interno del rapporto che il soggetto intrattiene con un contesto d'azione, allora questo vuol dire anche che il senso stesso espresso dalla drammatizzazione sarà in ogni caso colto a partire da come il vissuto dell'esperienza si sarà stratificato nella vita del soggetto che prende parte allo spettacolo come spettatore. Per questo motivo, il significato o il contenuto del segno sarà compreso dal fruitore a partire da come l'esperienza di colui che lo sta cogliendo si sarà stratificata nella vita del soggetto stesso.

In questo senso, se il discorso sui meccanismi del sistema di oralità offerto da Baudrillard si conclude con l'idea del darsi di un sistema chiuso, in cui il "mondo" si presenta sotto forma di un surrogato di segni che si limitano a indicare qualcosa, senza avere però un referente effettivo e vivo nell'esperienza, diversamente, stiamo tentando di riassociare il processo della comprensione/formazione dei significati al rapporto che essi intrattengono con i contesti d'azione in cui si inseriscono. Infatti, secondo Baudrillard, la cultura mass mediatica della società di massa prevede che qualsiasi cosa si presenti sotto forma di segno messo in circolazione dal meccanismo pubblicitario dei media. In

questa visione la mediazione del sistema di comunicazione di massa è intesa in termini strutturali, cioè coincide con la società e la cultura stesse. Infatti, egli scrive che

il consumo culturale può essere definito come il tempo e il luogo della resurrezione caricaturale, dell'evocazione parodistica di quel che non c'è più, di quel che è consumato (*consommé*) nella prima accezione del termine (terminato e compiuto). Quei turisti che partono in pullman verso il grande Nord per rivivere le gesta della corsa all'oro, ai quali si noleggia un bastone e una tunica esquimese per fare colore locale, consumano: consumano sotto la forma rituale quel che fu un avvenimento storico, riattualizzato forzatamente come leggenda. In storia questo processo si chiama restaurazione⁵⁴⁰.

In questo modo, Baudrillard vuole far emergere un punto fondamentale e cioè che la logica dei segni che diventa il *modello* e raggiunge una forza di penetrazione nel sociale di carattere esponenziale. In questo caso, il potere della logica pubblicitaria consiste nel portare alle estreme conseguenze il meccanismo di esteriorizzazione e della messa in circolazione dei significati il quale, a sua volta, conduce verso la fine stessa non solo del valore della cultura intesa come il sistema dei valori che nasce da una comunità e la mantiene coesa, ma anche verso la fine della realtà stessa. Infatti, a questo proposito, Baudrillard specifica che «è la definizione storica e strutturale del consumo a *esaltare i segni sulla base di una negazione delle cose e del reale*»⁵⁴¹.

Prendendo le distanze dalle conclusioni offerte dal discorso di Baudrillard, vorremmo mostrare che se la *mimesis* del significato si costituisce intorno a una struttura mimico-cinesica che nasce dal rapporto con il mondo, allora è proprio al rapporto con il mondo che bisogna ritornare al fine di comprendere quali sono i processi di comprensione dei significati che si innestano nei contesti situazionali attraverso la fruizione dei segni messi in circolazione dal sistema di comunicazione. In particolare, possiamo trovare una trattazione specifica sul tema, nell'opera di Michel de Certeau De Certeau, il quale ne *L'invenzione del quotidiano*, si è occupato di mostrare quali sono i nessi che intercorrono fra la

⁵⁴⁰ J. Baudrillard, *La società dei consumi*, p. 107.

⁵⁴¹ *Ibidem*.

fruizione della cultura di massa e lo sviluppo delle pratiche del consumo all'interno della vita quotidiana. A questo proposito, il pensatore francese mostra che all'interno della cultura di massa gli attori sociali sviluppano una serie di tattiche volte a resistere ai valori massificanti del consumo culturale. Il testo, pubblicato nel 1979, costituisce uno dei contributi fondamentali dal punto di vista delle analisi sul consumo e consiste in un rapporto che raccoglie i risultati di una ricerca sviluppata nella seconda metà degli anni Settanta il cui focus era diretto a cogliere il senso dell'agire di consumo che nasce dal basso, dalla spontaneità dell'agire stesso, nelle pratiche della vita quotidiana. Come sostiene Fulvio Carmagnola, alla base degli scritti di De Certeau si possono riconoscere differenti contributi come le «teorie antropologiche del dono e della *depense*, (...) riferimenti alla pratica astuta (*metis*) elaborata in quegli anni da Marcel Detiene e Jeanne-Pierre Vernant, (...) ed espliciti riferimenti alla teoria dei giochi linguistici di Wittgenstein, fino a una sorprendente ma precisa ripresa di alcuni aspetti meno noti del pensiero kantiano»⁵⁴². In questo contesto, l'idea di cultura popolare sviluppata da De Certeau non è mossa dalla volontà di negare l'onnipresenza della cultura di massa, ma dal fatto di voler portare alla luce qual è il ruolo dell'agire individuale nelle pratiche di costruzione del senso.

A questo proposito, egli afferma che la maggior parte delle ricerche sociologiche sull'analisi della cultura del consumo si basano sull'esplicitazione del nesso fra due oggetti di studio principali, cioè sulle relazioni che intercorrono fra le rappresentazioni e i comportamenti. Da questo punto di vista, l'analisi deriva dalla presa in considerazione delle possibili articolazioni di questo binomio. In altre parole, data una determinata rappresentazione, bisognerà studiare quali sono i comportamenti che ne derivano e portare alla luce quali sono le *combinatorie di operazioni* che in essa si inscrivono. In questo senso, l'implicazione data per scontata consiste nel presupporre che gli utenti «si presumono votati alla passività e alla disciplina»⁵⁴³. Al contrario, De Certeau afferma che l'obiettivo della sua indagine è «quello di esplicitare le *combinatorie*

⁵⁴² F. Carmagnola, *Il consumo delle immagini. Estetica e beni simbolici nell'epoca della fiction economy*, Bruno Mondadori Editori, Milano 2004, p. 170.

⁵⁴³ M. De Certeau, *L'invention du quotidien. I Arts de faire*, Édition Gallimard, Paris 1990, [tr. it. di M. Baccianini, *L'invenzione del quotidiano*, Edizioni Lavoro, Roma 2001, p. 5].

di operazioni di cui si compone anche (se non esclusivamente) una “cultura”, e di riesumare i modelli di comportamento caratteristici degli utenti, la cui condizione di *dominati* (che non vuol dire passivi o docili) viene nascosta sotto la definizione pudica di consumatori»⁵⁴⁴.

L'autore vuole mettere in evidenza che all'interno dello scarto modello/rappresentazione-fruizione/comportamento si inserisce una ricchezza che spinge a considerare ciò che le persone fanno con i prodotti a partire dalla *situazione particolare* in cui vivono. Pertanto, mentre secondo Baudrillard la funzione dei media è volta a mantenere un sistema di valori e norme comportamentali vivo nel tempo, e dunque la logica della comunicazione si basa su una strategia di conservazione temporale di un determinato “codice” che si radica nel vissuto della nostra esistenza della vita quotidiana, De Certeau sposta l'attenzione sul radicamento spaziale dei significati e focalizza il proprio discorso su una logica della situazione. A questo proposito, egli distingue tre spazi fondamentali, il luogo fisico delle strategie in cui avviene la costruzione del discorso, il luogo teorico della rappresentazione e quello delle pratiche in cui quest'ultimo si inserisce. In questo senso, egli afferma che

le strategie sono dunque azioni che, grazie al postulato di un luogo del potere (il possesso di uno spazio proprio), elaborano luoghi teorici (sistemi e discorsi totalizzanti), capaci di articolare un insieme di luoghi fisici in cui le forze vengono ripartite (...). Esse combinano questi tre luoghi e mirano a controllarli gli uni attraverso gli altri. Privilegiano, dunque, i rapporti spaziali. O perlomeno si sforzano di ricondurvi i rapporti temporali attraverso l'attribuzione analitica di un luogo proprio a ciascun elemento particolare e mediante l'organizzazione combinatoria dei movimenti specifici di alcune unità o insiemi di unità. Il modello è stato di tipo militare prima che scientifico⁵⁴⁵.

A partire da ciò, De Certeau elabora la propria visione di “pratica culturale” mostrando che se da un lato vi sono le strategie che nascono all'interno dei luoghi deputati al potere, allo stesso tempo vi sono le pratiche della vita quotidiana, ed esse vengono a dipendere dai luoghi abitati nell'esperienza

⁵⁴⁴ M. De Certeau, *L'invenzione del quotidiano*, p. 6.

⁵⁴⁵ *Ibi*, p. 75.

ordinaria. In questo senso, come ci mostra Carmagnola, possiamo affermare che alla base del lavoro di De Certeau vi è la fondamentale «dicotomia fra logos e metis»⁵⁴⁶ in base alla quale gli strumenti del controllo razionale e tecnocratico trovano opposizione nelle attività informali. Come afferma Carmagnola, «da una parte il logos con le sue strategie, dall'altra, o meglio al di sotto la metis e le sue pratiche o tattiche»⁵⁴⁷. In altre parole, per De Certeau il consumo è una pratica creativa e attiva che consiste nel rappropriarsi del significato dei beni e delle merci personalizzandolo in base alla propria necessità e sensibilità. È questa l'essenza stessa della cultura popolare. Infatti, possiamo leggere che «a una produzione razionalizzata, espansionista e al tempo stesso centralizzata, chiassosa e spettacolare, ne corrisponde un'altra, definita 'consumo': un'attività astuta dispersa, che però si insinua ovunque, silenziosa e quasi invisibile, poiché non si segnala con prodotti propri, ma attraverso *i modi di usare* quelli imposti da un ordine economico dominante»⁵⁴⁸.

Pertanto, sebbene il nostro spazio d'azione si sviluppi all'interno di *dispositivi di produzione*, allo stesso tempo i consumatori evadono l'ordine attraverso «tattiche basate su dettagli quotidiani» in grado di «riesumere le forme surrettizie che assume la creatività dispersa (...). Queste procedure e astuzie dei consumatori finiscono col costituire la trama di un'anti-disciplina»⁵⁴⁹.

In altre parole, De Certeau individua un livello in cui la cultura popolare deve essere intesa come una cultura nella cultura, poiché all'interno delle strategie comunicative generali e universalizzanti (coscienti, esplicite, tecnocratiche), i consumatori svolgono un ruolo attivo e creativo attraverso le loro azioni tattiche anonime, sfuggenti, occasionali. Pertanto, se è innegabile che esiste una cultura di massa totalizzante, allo stesso tempo per De Certeau esistono le pratiche che le persone applicano all'interno della cultura di massa. In questo modo diventa chiaro che mentre le strategie intrattengono un rapporto privilegiato con il tempo al fine di ottenere il controllo dello spazio delle persone, al contrario le tattiche delle persone della vita quotidiana si sviluppano in relazione alla gestione

⁵⁴⁶ F. Carmagnola, *Il consumo delle immagini*, p. 170.

⁵⁴⁷ *Ibi*, p. 171.

⁵⁴⁸ M. De Certeau, *L'invenzione del quotidiano*, p. 9.

⁵⁴⁹ *Ibidem*.

consapevole del vissuto del proprio tempo. Pertanto, secondo De Certeau, «le tattiche sono procedure che valgono grazie alla pertinenza che conferiscono al tempo – alle circostanze che l'istante preciso di un intervento trasforma in situazione favorevole, alla rapidità di movimenti successivi di una 'mossa' (...). Le tattiche invece puntano su un'abile *utilizzazione di quest'ultimo*»⁵⁵⁰.

In questo modo, a differenza dei *cultural studies* – in base ai quali il processo di ricezione e interpretazione dei significati resta circoscritto su un piano ideale – l'opera di De Certeau sposta la discussione sul tema, su un piano materiale. Infatti, come sottolinea Carmagnola, le tattiche di De Certeau sono «prive per lo più del supporto della razionalità linguistica»⁵⁵¹. Tuttavia, il pensiero di De Certeau si fa radicale perché definisce un'interpretazione in cui il simbolico si dà attraverso la separazione fra la dimensione globale e quella locale. Infatti, mentre in Baudrillard emerge una nozione di cultura di massa che ingloba tutta l'esperienza, in De Certeau siamo in presenza di una vera e propria disconferma, come nel caso degli indios che “resistono” continuando a pregare i loro dei ma utilizzando le figure del cristianesimo.

In questo senso, dal punto di vista di una filosofia della comunicazione vi è una chiara ripresa del pensiero kantiano, perché i soggetti vivono la loro esperienza a partire dalle proprie categorie culturali. Infatti, nel caso di De Certeau la «cultura si oppone alla scienza, al sapere ufficiale, come un insieme non codificato di pratiche si oppone a un sistema teorico»⁵⁵². De Certeau contrappone in maniera radicale i luoghi del controllo razionale e quello delle attività informali, dunque ne deriva che le pratiche non possono mai trasformarsi in strategie. Il senso delle tattiche consiste nel fatto di mantenere viva la separazione, in nome della conservazione di una differenza. In altre parole, come afferma Carmagnola «è il mantenimento della loro natura parziale, locale, tattica che garantisce la sopravvivenza della differenza»⁵⁵³. Pertanto, in De Certeau le persone non oppongono un sistema critico della stessa specie delle strategie perché le tattiche restano nell'ambito di qualcosa che è essenzialmente pratico.

⁵⁵⁰ *Ibi*, p. 75.

⁵⁵¹ F. Carmagnola, *Il consumo delle immagini*, p. 171.

⁵⁵² *Ibi*, p. 173.

⁵⁵³ *Ibi*, p. 172.

Infatti, il pensatore francese ci dice che esse sono «simbolizzazioni irriducibili al pensiero»⁵⁵⁴, ovvero «procedure senza discorso»⁵⁵⁵. A partire da questo modo di intendere le cose, il riferimento alla teoria dei giochi linguistici dell'ultimo Wittgenstein serve a descrivere la natura del bracconaggio, di un sistema per sfuggire furbescamente alle regole, per cui la “testimonianza” diventa la maniera privilegiata per far emergere l'esistenza stessa di queste pratiche.

A differenza di questo modo di intendere le cose, pur muovendosi all'interno di una teoria della pratica, un'impostazione fenomenologica resta maggiormente legata all'idea di passività intesa non come ciò che riconduce la formazione del vissuto esistenziale a un passivo subire il mondo, ma *a uno stato di ascolto attivo* attraverso il quale è possibile *accoglierlo* perché viviamo essendone immersi, *ma in maniera creativa*. In questa direzione, se applichiamo tale struttura di ragionamento al problema della comunicazione, allora emerge che non si tratta più dunque di sviluppare tattiche di opposizione locali nei confronti della trasmissione di una cultura “generale”. L'idea di passività alla base del concetto di intenzionalità permette dunque di delineare l'idea di ascolto attivo del mondo intesa come un rapporto creativo con ciò che è di fronte a noi nell'esperienza continua del mondo. In questo modo, abbiamo visto che il processo di comprensione nasce dall'essere inseriti in un mondo ma si sviluppa come rapporto al vuoto, o potremmo dire anche al nulla. Infatti, non è possibile prevedere come le cose del mondo vengono percepite dal singolo soggetto nella sua esperienza del vissuto intenzionale. In questo senso, se è possibile abbandonare l'idea di sistema offerta da Baudrillard in cui i significati si diramano nell'esperienza producendo un'interpretazione univoca e uniforme nel vissuto esistenziale dei soggetti, allo stesso tempo bisogna lasciare da parte anche una concezione di intenzionalità che si muove all'interno di un'apertura filosofica di base costruzionista, dalla quale deriva una teoria della pratica fondata sull'azione innescata dal gioco strategico.

Pertanto, se da un lato un sistema di comunicazione ha certamente una funzione *orale* e dunque di trasmissione di contenuti e di sistemi di pratiche, e

⁵⁵⁴ M. De Certeau, *L'invenzione del quotidiano*, p. 33

⁵⁵⁵ *Ibi*, p. 109.

tuttavia, proprio il concetto di intenzionalità – se ricondotto a una condizione di ascolto attivo e non a un'attività strategica – ci permette di delineare l'idea più specifica di *disseminazione* del senso. In questo senso, l'opera di Derrida ci viene incontro per specificare che la disseminazione dei significati consiste proprio nello spazio che il radicamento di un significato specifico trova ogni volta che esso s'innesta in un contesto d'azione.

Se consideriamo queste osservazioni dal punto di vista di una teoria della comunicazione, ne deriva che il rapporto all'immaginazione non è mai frutto, come in De Kerckhove, di uno stato mentale. Infatti, come sottolinea il teorico della comunicazione,

letteralmente l'immaginazione è il potere di creare immagini nella propria mente. Questo è ciò che facciamo quando leggiamo. L'interpretazione di un testo ci richiede un esercizio costante delle nostre capacità immaginative. Ma essa sembra anche richiederci di favorire la rappresentazione rispetto alla diretta conoscenza o comprensione delle cose. Certo, la stessa nozione di conoscenza diretta è piuttosto assurda di fronte all'evidenza che il cervello lavora solo per raggiungere una rappresentazione coerente di ciò che assume come realtà⁵⁵⁶.

A differenza di questo modo di intendere le cose, abbiamo ricondotto l'origine dell'immaginazione al rapporto che intratteniamo con il mondo e le cose, da cui deriva, a sua volta, un rapporto al nulla, in base al quale l'origine della comprensione è libera non nel senso che è slegata dal contesto, ma perché è legata al vissuto esistenziale soggettivo. Questo modo di intendere le cose rende possibile il riferimento al concetto di persona umana come il luogo in cui si manifesta l'irripetibilità e l'unicità di ciascuno. Allo stesso tempo, infine, se accettiamo l'idea che l'irripetibilità e unicità di ognuno nasce da un rapporto con il contesto esperienziale in cui ciascuno è immerso nel mondo, allora proprio tale condizione getta le basi per la possibilità della comprensione comune del senso.

⁵⁵⁶ D. De Kerckhove, *L'architettura dell'intelligenza*, Testo&Immagine, Roma 2001, tr. it. di M.L. Palumbo, p. 12].

Capitolo sesto

La Mediatizzazione del reale

§ 1. *La mediatizzazione: fra scienze della comunicazione e scienze sociali*

Negli ultimi anni, l'introduzione e la diffusione capillare del digitale all'interno della nostra società ha fatto sorgere nuovi interrogativi sull'impatto socio-antropologico dei media in relazione alla vita dell'uomo. In questa direzione, all'interno della comunità scientifica, fra gli esperti di comunicazione è emersa la necessità di rinnovare la ricerca sui media, a partire dalla formulazione di una *teoria sociale della comunicazione*. A questo proposito, l'attuale discussione sugli effetti socio-antropologici dei media digitali all'interno della società si costituisce intorno alla riflessione sul concetto di *mediatizzazione* e si basa sull'incontro tra il filone di ricerca delle discipline della comunicazione e le scienze sociali.

Come afferma a questo proposito il sociologo inglese Nick Couldry, «la mediatizzazione è il termine intorno a cui le ricerche di diverse tradizioni nazionali sulle più ampie conseguenze dei flussi mediatici vengono a convergere»⁵⁵⁷. Allo stesso modo, anche il sociologo dei media Knut Lundby nota che «la mediatizzazione è diventato un concetto molto usato per caratterizzare i cambiamenti delle pratiche, della culture e delle istituzioni in una società saturata dai media, denotando così le trasformazioni di queste stesse società»⁵⁵⁸ e «va a toccare l'interesse degli studiosi di media e comunicazione»⁵⁵⁹, in quanto tenta di

⁵⁵⁷ N. Couldry, *Mediatization and the future of field theory*, Working Paper No. 3, May 2013, Communicative Figurations, ZeMKI, Centre for Media, Communication and Information Research, University of Bremen, p. 4.

⁵⁵⁸ K. Lundby, *Mediatization of communication*, in *Mediatization of communication*, De Gruyter Mouton, Berlin/Boston 2014, p. 5.

⁵⁵⁹ *Ibidem*.

comprendere in che modo si verificano i mutamenti sociali quando cambiano i modelli di comunicazione a causa dei media.

In questa direzione, il sociologo dei media Friederich Krotz sottolinea che il primo tentativo di una sistematizzazione teorica del concetto di mediatizzazione risale già agli anni Novanta. Infatti, il grado di penetrabilità dei media digitali all'interno della struttura sociale – come il telefono cellulare, il personal computer e Internet – in quegli anni stava già cominciando a diventare elevato. Come afferma Krotz a questo proposito, «la nascita del concetto di “mediatizzazione” alla fine del secolo scorso è stata una risposta accademica, specialmente fra gli studiosi di media e comunicazione, alla crescente importanza del digitale e dei media basati sulla tecnologia del computer»⁵⁶⁰.

Potremmo dire che l'idea centrale alla base della teoria della mediatizzazione consiste nel mostrare che l'inserimento dei media digitali all'interno del tessuto sociale può essere considerato come se fosse il motore di un cambiamento culturale che si costituisce come il propulsore fondamentale della stessa trasformazione sociale. In questo senso, i teorici della mediatizzazione si dedicano allo studio degli effetti dei media all'interno della vita sociale, con l'intenzione di mostrare che la realtà sociale si sta formando attraverso le azioni che l'uomo intrattiene con le nuove tecnologie della comunicazione all'interno del sistema digitale che le supporta. In questo senso, l'uso dei media ha stabilito un vero e proprio sistema di pratiche condivise all'interno della società e questo contribuisce a trasformare non solo la maniera in cui le persone entrano in relazione le une con le altre, ma anche il modo in cui comprendono il mondo all'interno del quale si muovono.

A partire da ciò, i teorici della mediatizzazione mostrano che quando si parla di relazioni fra media, società e cultura, uno dei fattori di maggiore incidenza dal punto di vista del mutamento sociale deve essere identificato nella trasformazione che i media attuano a livello dei processi di comunicazione, dove con questo termine si indicano *le forme di azione sociale condivise e considerate significative per le persone all'interno di una società*. Come sostiene Andreas

⁵⁶⁰ F. Krotz, *Mediatization as a movere in modernity: social and cultural change in the context of media change*, in *Mediatization of communication*, Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston 2014, p. 132.

Hepp, uno dei maggiori teorici della mediatizzazione, per comprendere il funzionamento di questo modello di spiegazione bisogna integrare «la specificità dei media all'interno di una teoria delle pratiche comunicative o d'azione. Facendo questo, possiamo cogliere quali sono gli aspetti istituzionali e tecnologici dei media intesi come “forza formatrice” dell'azione comunicativa e avviare un tipo di ricerca empirica su di essa intesa come una parte del processo di mediatizzazione»⁵⁶¹.

Allo stesso modo, il sociologo dei media Friederich Krotz sottolinea l'importanza di portare alla luce come la mediatizzazione prenda vita attraverso i processi di interazione pratica fra le persone. In particolare, Krotz insiste sul fatto che una delle ragioni per la quale la nostra società sta cambiando dipende dal fatto che «i media stanno cambiando»⁵⁶² e, per questo motivo, il ricorso a una teoria della *mediatizzazione* deve costituirsi come un modo per «afferrare quali sono i cambiamenti relativi ai media e gli sviluppi che dipendono da questi»⁵⁶³.

In questa direzione, possiamo affermare che il filone della mediatizzazione affronta lo studio dei media oltrepassando innanzitutto un tipo di ricerca basato sullo studio degli effetti sociali dovuti alla ricezione dei contenuti della comunicazione, e dunque della sovrastruttura ideologica messa in circolazione attraverso il sistema di comunicazione. Infatti, con l'avvento del digitale i media non sono più esclusivamente strumenti che servono a diffondere valori o visioni del mondo. Essi sono diventati molto di più. La loro pervasività ha cominciato a costituire l'ambiente stesso in cui le persone agiscono praticamente. Secondo Krotz, oggi è diventato normale per le persone essere circondate dal digitale perché esse sono abituate a vivere «all'interno di una fitta rete di comunicazioni mediate come il sistema postale, quello della telefonia mobile e fissa, internet e le altre»⁵⁶⁴. Per questo motivo, se i media pervadono tutte le sfere dell'attività umana, allora le persone comprenderanno il proprio mondo e le azioni degli altri

⁵⁶¹ A. Hepp, *Mediatization and the “molding force” of the media*, *Communications* 37 (2012), 1-28, p. 1.

⁵⁶² F. Krotz, *Mediatization as a movere in modernity*, p. 131.

⁵⁶³ *Ibidem*.

⁵⁶⁴ Krotz, F. 2007. The meta-process of “mediatization” as a conceptual frame. *Global Media and Communication* 3 (3):256–60, p. 259.
<http://dx.doi.org/10.1177/17427665070030030103>

al suo interno perché gli strumenti della comunicazione digitale sono diventati i nostri oggetti quotidiani, quelli attraverso cui tutti quanti agiscono. In questo senso, il sociologo dei media sottolinea che bisogna abbandonare l'idea di comunicazione mediata intesa come mezzo di circolazione dell'informazione perché questo modo di intendere le cose ci riconduce nell'ambito dell'immaterialità, appunto di qualcosa che esteriorizza e mette in circolazione idee, immagini, contenuti e rappresentazioni da diffondere alla massa. Secondo Krotz, la comunicazione deve essere intesa *come una forma di interazione parasociale* e viene considerata «non tanto come il trasporto di informazioni quanto come una forma di azione sociale»⁵⁶⁵.

In questa direzione, possiamo affermare che secondo i teorici della mediatizzazione la comunicazione è l'insieme delle pratiche, cioè degli scambi di azione con i media e che la cultura può essere intesa come qualcosa che si radica essa stessa in un sistema di pratiche condivise socialmente. Infatti, come nota Krotz, «i media hanno assunto sempre più funzioni per le persone – esse vivono in un intenso network di comunicazione mediata, il sistema postale, la rete telefonica, quella della telefonia mobile, internet ed altre»⁵⁶⁶. In questa direzione si assume che l'azione comunicativa condivisa dalle persone attraverso i media sia determinante per la formazione della realtà condivisa. Inoltre, il fatto che tutto ciò sia diventato possibile dipende dal fatto che i media sono diventati i nostri oggetti quotidiani il cui uso è scandito all'interno del nostro senso comune. In questo senso, i teorici della mediatizzazione si interessano dei riverberi che la comunicazione assume dal punto di vista della *praxis*.

In particolare, lo slittamento sulle filosofie dell'azione all'interno del filone della mediatizzazione consiste nel riportare l'attenzione sulla centralità dei processi culturali dal punto di vista della formazione del sociale. Come sottolinea Friederich Krotz a questo proposito

⁵⁶⁵ F. Krotz, *Bridging the gap between sociology and communication science: communication as social action*. In: König, Ruben P. (Ed.); Nelissen, Paul W.M. (Ed.); Huysmans, Frank J.M.(Ed.): *Meaningful media: communication research on the social construction of reality*, Nijmegen: TandemFelix, 2009, pp. 21-36, p. 22, <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0168-ssoar-46686-2>

⁵⁶⁶ F. Krotz, *The meta-process of "mediatization" as a conceptual frame*, p. 259.

le tecnologie della comunicazione sono diventate importanti in ogni area della comunicazione e, come conseguenza, la costruzione del sapere sul mondo e il suo significato sta cambiando. Lo stesso è vero anche per l'identità delle persone e le relazioni sociali, così come anche per la maniera in cui le istituzioni e le organizzazioni si auto-organizzano e per la cultura e per l'intera società⁵⁶⁷.

In questo senso, la comunicazione è un processo attivo che prende vita dalle azioni delle singole persone all'interno di una società. Essa può essere intesa come il motore stesso del cambiamento sociale e dunque diventa un fattore fondamentale nel processo di organizzazione sociale. Infatti, la teoria della mediatizzazione sviluppa l'idea che nell'utilizzare i media all'interno del proprio ambiente, dunque nell'agire con gli strumenti della comunicazione digitale, le persone contribuiscono a modificare ciò che è ritenuto significativo. Come nota Knut Lundby, non è possibile ignorare il fatto che i media «agiscono come se fossero agenti del cambiamento culturale e sociale. Il nucleo di riflessione della mediatizzazione è il cambiamento socio-culturale e non i media intesi come strumenti tecnici in quanto tali»⁵⁶⁸. Pertanto, potremmo dire che l'obiettivo degli studi sulla *mediatizzazione* è quello di afferrare in che modo le modificazioni dovute all'uso delle nuove tecnologie siano vividamente interrelate all'attività creativa delle persone. Dunque, è solo a partire dallo studio delle pratiche che la teoria della mediatizzazione sviluppa una comprensione dei processi di formazione relativi ai vari livelli dell'organizzazione sociale fondamentali alla strutturazione della vita dell'uomo.

In altre parole, attraverso il concetto di mediatizzazione si vuole approntare una teoria che sia in grado di rendere conto di quali sono le caratteristiche di una nuova apertura culturale e, nel fare questo, si tenta di lasciare che esse emergano dall'analisi delle interazioni dei soggetti con i nuovi media e dunque, a partire dal presupposto che quest'ultimi, attraverso il loro agire, siano dotati della capacità di incidere sulla propria realtà, modificandola. Pertanto, la mediatizzazione è una categoria concettuale che ci permette di comprendere in che maniera cultura e società cambino in relazione all'estensione del fattore

⁵⁶⁷ *Ibidem.*

⁵⁶⁸ K. Lundy, *Mediatization of communication*, p. 8

infrastrutturale del digitale negli ambiti più comuni della nostra vita, come ad esempio a scuola, a lavoro a casa, nei luoghi di intrattenimento e del tempo libero, nella sfera privata, ma anche all'interno delle stesse istituzioni sociali.

§ 2. *Differenti prospettive sulla mediatizzazione*

Considerando che la consapevolezza della diffusione dei media all'interno della società stia raggiungendo un livello di diffusione altamente capillare sia condivisa fra tutti i teorici della mediatizzazione, Knut Lundby nota che l'interpretazione circa la formazione del processo di mediatizzazione del reale deve fronteggiare un grado di complessità molto elevato. Infatti, il processo di mediatizzazione investe diversi livelli della struttura sociale (macro, meso o micro) e, per questo motivo, di per sé richiama l'intrecciarsi di differenti approcci di analisi possibili. Come nota Lundby,

gli studi sul micro possono guardare alle pratiche specifiche di mediatizzazione attuate ed esperite da attori individuali o piccoli gruppi e a come questi possono trasformare la vita e il lavoro. Il livello meso di analisi si focalizza sulle istituzioni e studia in che modo esse sono coinvolte e trasformate dalla mediatizzazione. Il livello macro di analisi punta a comprendere in maniera più ampia o generale quali sono le trasformazioni della cultura e della società⁵⁶⁹.

In questa direzione, il sociologo della comunicazione nota che, considerando l'obiettivo fondamentale della teoria della mediatizzazione di comprendere in che modo i media si radicano all'interno della società, andando ad influire su strutture e relazioni sociali, la tendenza della ricerca deve cercare di superare la suddetta tripartizione di ordine analitico, e «muoversi attraverso tutti questi livelli»⁵⁷⁰, perché essi sono fra loro collegati. A partire da ciò, all'interno della discussione accademica diverse prospettive si contrappongono nel definire che cosa dobbiamo intendere con il concetto di mediatizzazione. Lo stesso Lundby, al fine di chiarire

⁵⁶⁹ *Ibi*, p. 22.

⁵⁷⁰ *Ibidem*.

quali sono le differenti posizioni, «identifica alcuni punti di discussione tra i ricercatori così come sui differenti approcci [...] sul processo di mediatizzazione»⁵⁷¹. Secondo il sociologo dei media, i punti di contesa ruotano intorno alla visione che si assume rispettivamente sul tempo, sulla tecnologia, e sulla teoria. A partire da queste tre variabili fondamentali, è possibile distinguere i vari sistemi di spiegazione che si muovono attraverso la prospettiva culturale, materiale e istituzionale. Il seguente schema rappresenta una sintesi offerta da Lundby al fine di rendere più intuitivo quali sono i punti su cui verte la complessità della discussione.

Problemi della discussione	Prospettiva		
	Culturale	Materiale	Istituzionale
Tempo	Pratiche di base da ricondurre all'origine della storia umana.	Diverse epoche storiche o decade recente	Saturazione dei media nella alta/tarda modernità
Tecnologia	Media come strumenti di comunicazione	Caratteristiche di vari media	Logica dei media all'interno delle istituzioni
Teoria	Sociocostruttivismo, interazionismo simbolico	Teoria del medium, teoria della materialità e dello spazio	Strutturazione, nuovo istituzionalismo

Figura 3 K. Lundby, 2014, p. 5.

Una specificazione maggiore sul problema viene offerta da Göran Bolin, secondo il quale quando si parla di mediatizzazione e delle relazioni che intercorrono fra media e società, allora molti punti di vista emergono su come deve essere inteso tale rapporto. Al fine di chiarire quali sono le posizioni e di lasciare emergere la propria, egli prende in analisi tre principali filoni sulla teoria della mediatizzazione: la prospettiva istituzionale, l'approccio tecnologico e, infine, la posizione che considera i media come mondo. Ciascuna di queste teorie si muove a partire da premesse epistemologiche differenti ma sono tutte tese a «teorizzare quali sono le relazioni che intercorrono fra media e società, su come i

⁵⁷¹ *Ibi*, p. 5.

media sono definiti e quali sono le prospettive storiche privilegiate»⁵⁷². A questo proposito Bolin indica che, nonostante l'interesse per lo studio delle relazioni fra media e società accomuni tutte le prospettive prese in considerazione, allo stesso tempo, la differenza ontologica posta alle basi delle diverse posizioni induce alla teorizzazione di diverse visioni sia sull'impatto dei media all'interno del sociale, sia sul ruolo che essi giocano nel processo stesso di mediatizzazione. Inoltre, secondo Bolin, anche la stessa definizione di media risulta essere controversa. Infatti, «sebbene molti si riferiscano ai media come mass media o digital media, ci sono alcuni che distinguono tra media come organizzazioni e come tecnologie»⁵⁷³. Infine, il teorico della comunicazione sottolinea che nonostante molte teorie della mediatizzazione si riferiscano a tale processo come frutto di un cambiamento storico o di ammodernamento della società, allo stesso tempo «raramente la specificità della loro prospettiva storica viene messa in discussione»⁵⁷⁴.

Bolin riconduce la prospettiva istituzionale e quella tecnologica all'interno del filone storico. Quest'ultimo interpreta l'evoluzione dei sistemi sociali in base un principio di causalità lineare secondo cui la società si evolve assecondando uno sviluppo a senso unico e irreversibile. A partire da queste premesse, mentre la prospettiva istituzionale considera i media come istituzioni e si occupa di studiare in che modo essi incidono su altre istituzioni socioculturali, l'approccio tecnologico si concentra sulle derive dell'impatto dei media intesi come tecnologie sulla formazione dei processi socioculturali. In particolare, la prospettiva istituzionale considera i media come forze esterne che producono effetti su altre istituzioni e sulla vita sociale. Questo modo di intendere le cose «è focalizzato sul processo di istituzionalizzazione del livello meso sociale [...] e si basa su una prospettiva storico lineare per cui gli eventi si seguono in ordine casuale e la prospettiva storica è descritta in termini di progresso (o, al contrario, di regresso)»⁵⁷⁵. Ad esempio, è possibile riscontrare come tale posizione si sviluppi attraverso il pensiero di autori come Jesper Strömbach, il quale si è

⁵⁷²G. Bolin, *Istitution, technology, world: relationship between the media, culture and society*, in *Mediatization of communication*, Edit by K. Lundby, De Gruyter Mouton, Berlin/Boston 2014, p. 175.

⁵⁷³ *Ibidem*.

⁵⁷⁴ *Ibidem*.

⁵⁷⁵ *Ibi*, p. 176.

occupato dello studio sulle relazioni che intercorrono tra sistema politico e mediatico. A questo proposito, l'autore nota ironicamente che «il processo di mediatizzazione della politica può essere descritto come il processo attraverso il quale quelle importanti questioni che coinvolgono l'indipendenza dei media rispetto alla politica e alla società, giungono a concludersi soffermandosi sull'indipendenza della politica e della società rispetto ai media»⁵⁷⁶. È chiaro che in questa visione, società, politica e media sono considerati come sottoinsiemi sistemici indipendenti che interagiscono fra loro attraverso la comunicazione. In questo senso, l'autore ricostruisce la storia della comunicazione politica sottolineando la differenza fra il periodo in cui le istituzioni politiche non interagivano con la società civile attraverso i media, e la contemporaneità in cui tale rapporto è frutto di una mediazione mass mediatica. La posizione sulla prospettiva istituzionale assunta da Stig Hjavard punta ad esplicitare i nessi fra il ruolo svolto dai media all'interno della società attraverso una definizione più generale. Infatti, secondo Hjavard la mediatizzazione può essere intesa come il processo secondo cui «la società è sottomessa ai media e alla loro logica in un grado sempre più elevato»⁵⁷⁷. In particolare, Hjavard si sofferma sul fatto che se da un lato il sistema mediatico è stato riconosciuto esso stesso come un'istituzione e dunque come una sfera indipendente all'interno del sistema sociale, tuttavia allo stesso tempo le logiche dei media sono state integrate nelle stesse operazioni compiute da altre istituzioni.

Come ci lasciano intendere i sociologi della comunicazione Nick Couldry e Knut Lundby, questo tipo di prospettiva risulta essere molto vicina all'idea di *logica dei media* formulata da Davis Altheide e Robert Snow. A questo proposito, soprattutto il sociologo della comunicazione Nick Couldry avvia un confronto fra l'ipotesi di spiegazione assunta dalla scuola della mediatizzazione e alcune visioni ancora molto pioneristiche degli studi sui media che sembrano assumere una posizione molto simile rispetto all'interpretazione degli effetti dei media nel mondo sociale. In particolare, il sociologo dei media intende specificare una

⁵⁷⁶ J. Strömbach, *Four phases of mediatization: an analysis of the mediatization of politics*, International Journal of Press/Politics 133, 2008, pp. 228-246, p. 241.

⁵⁷⁷ S. Hjavard, *The Mediatization of society. A theory of the media as agent of social and cultural change*, Nordicom review 29, 2008, pp. 105-134, p. 113.

differenza con il pensiero sviluppato da Altheide e Snow, i quali all'inizio degli anni Settanta hanno presentato il concetto di *logica dei media* come ipotesi di spiegazione del problema sui rapporti che intercorrono tra la formazione della cultura basata sui media e lo sviluppo della società.

A partire da una critica mossa all'idea che gli effetti dei media all'interno della società debbano essere compresi considerando i prodotti mediatici come portatori di contenuti mediali, Altheide e Snow affermavano che il significato veicolato attraverso i media deve essere ricercato nello studio dei *format* attraverso cui i contenuti mediali vengono proposti al pubblico che li riceve. Come sottolineano i due autori, «le forme e i contenuti di queste istituzioni sono alterate [...] tutte le maggiori istituzioni sono diventate parte della cultura dei media»⁵⁷⁸. Infatti, alla fine degli anni *Settanta*, andavano assumendo un'importanza sempre maggiore gli studi che avviavano un confronto fra il tipo di comunicazione delle istituzioni sociali e l'assunzione di forme e o *stili* derivanti dai media. In particolare, il focus della ricerca era posto soprattutto sullo stile di comunicazione attraverso cui le istituzioni sociali erano solite esprimersi. Infatti, come notano i due autori

in generale, l'espressione *logica dei media* consiste in una forma di comunicazione; il processo attraverso il quale i media presentano e trasmettono l'informazione. Gli elementi di questa forma includono i vari media e formati usati dai media. Il formato consiste, in parte, nel modo in cui è organizzato il materiale, lo stile in cui è presentato [...]. La logica del formato dei media è stata assunta come data per scontata sia dai comunicatori sia dai riceventi i quali si sono lasciati sfuggire un importante fattore di comprensione dei media⁵⁷⁹.

In questo modo, i due sociologi vogliono affermare che gli effetti dei media nella formazione del significato sociale devono essere ricercati negli aspetti che emergono dalle caratteristiche dei formati imposti dai vari mezzi di comunicazione. In altre parole, se ad esempio la comunicazione politica avviene attraverso il mezzo televisivo, quest'ultimo rimette in forma lo stile interattivo

⁵⁷⁸ Altheide, D. L., & Snow, R. P., *Media Logic*. Beverly Hills, Sage 1979, p. 11.

⁵⁷⁹ *Ibi*, p. 10.

degli attori sociali della politica. Infatti, secondo Altheide e Snow, la diffusione di *format mediatici* all'interno del mondo sociale incide nella definizione di una logica performativa automaticamente assunta da coloro che ne fruiscono. In questo modo, i due esperti di comunicazione ponevano l'accento sull'importanza dello stile comunicativo nei processi di interazione e sugli effetti performativi della comunicazione.

In questa direzione, lo stesso Couldry indica che l'idea di *logica dei media* deve essere compresa a partire dallo studio su «che cosa i media fanno nel e al mondo sociale attraverso l'idea che essi diffondono i loro format»⁵⁸⁰. In questo senso, Altheide e Snow sottolineavano che i media si impongono a livello performativo, cioè predispongono gli utenti verso strutture di comportamento condivise e per questo motivo agiscono sulla «maniera in cui ciascuno nella società si relaziona con i media»⁵⁸¹. Secondo Couldry, sebbene l'approccio dei due studiosi fosse molto innovativo per certi aspetti, allo stesso tempo sembrava risultare problematico per altri. Come nota il sociologo inglese, «questo sistema di spiegazione risultava essere sempre problematico»⁵⁸² perché fa riferimento a una teoria della coscienza collettiva «e riconduce il meccanismo di questa crescente influenza nell'adozione della logica dei media all'interno della vita quotidiana»⁵⁸³. A questo proposito, l'autore indica che la criticità di questo approccio consiste nel domandarsi se le modalità comunicative di ogni medium possono effettivamente essere declinate in base a un generico *format* che, molto probabilmente, risulta difficile ricondurre il funzionamento di tutti i media a un'unica logica⁵⁸⁴. Inoltre, considerando il mutare dei media stessi nel corso del tempo bisognerebbe domandarsi se essi acquisiscono nel loro complesso una nuova logica oppure se qualcosa in tale dinamica resta costante. In secondo luogo, il sociologo lascia emergere che le ricerche di Altheide e Snow non erano basate su prove empiriche che accertassero l'influenza dei media sulla sfera sociale e sulla vita quotidiana. In

⁵⁸⁰ N. Couldry, *Mediatization and the future of field theory*, Working Paper No. 3, May 2013, Communicative Figurations, ZeMKI, Centre for Media, Communication and Information Research, University of Bremen, p. 4.

⁵⁸¹ *Ibidem*.

⁵⁸² *Ibidem*.

⁵⁸³ *Ibidem*.

⁵⁸⁴ N. Couldry, *Media, society, world. Social theory and digital media practise*, Cambridge: Polity, 2012, pp. 135-136.

terzo luogo, come lo stesso Couldry afferma, «su quali basi crediamo che il mondo sociale sia soggetto a essere trasformato così facilmente, o almeno così direttamente dai materiali dei media e dai processi innescati dai media? Dovremmo allora immaginare uno spazio sociale (come un intero) che sia sottoponibile a trasformazioni da parte di una qualsiasi logica o principio, sia che esso sia basato sui media sia che esso non lo sia?»⁵⁸⁵. Secondo Couldry, una teoria della mediatizzazione deve prendere le distanze da «un modello di spiegazione che la considera come qualcosa che funziona attraverso una logica interna a qualsiasi tipo di contenuto mediatico»⁵⁸⁶.

Anche secondo Lundby, andare nella direzione proposta dall'idea dell'esistenza di una logica dei media comporta il manifestarsi di alcune criticità. In particolare, il sociologo dei media afferma che l'esistenza di una *logica dei media* conduce verso una generalizzazione che non permette di spiegare nello specifico come funziona effettivamente il processo di mediatizzazione⁵⁸⁷. Apportando motivazioni differenti ma pur restando nella stessa direzione, anche Friederich Krotz chiarisce che una logica dei media non può essere pensata indipendentemente dal contesto socio culturale e dalla storia in cui si inserisce⁵⁸⁸. Infine, lo stesso Bolin mette in evidenza che la spiegazione della prospettiva istituzionale deve essere contestualizzata in relazione alla sua stessa origine, e dunque deve essere ricompresa all'interno della discussione sulla formazione della sfera pubblica avviata da Habermas. Pertanto, come ipotesi di spiegazione sulla mediatizzazione il filone istituzionale «assume un senso se pensiamo ai mass media e al giornalismo come istituzioni»⁵⁸⁹, e questo approccio «può essere adottato per l'analisi di questi processi»⁵⁹⁰.

⁵⁸⁵ N. Couldry, *Mediatization and the future of field theory*, p. 5.

⁵⁸⁶ *Ibi*, p. 16.

⁵⁸⁷ K. Lundby, *Media logic: looking for social interaction*, in K. Lundby (ed.), *Mediatization. Concepts, changes, consequences*, 101-119. New York: Peter Lang, 2009b.

⁵⁸⁸ F. Krotz, *Mediatization: a concept with which to grasp media and societal change*, in Knut Lundby (ed.), *Mediatization. Concepts, changes, consequences*, 21-40, New York: Peter Lang 2009.

⁵⁸⁹ G. Bolin, *Istitution, technology, world*, p. 178.

⁵⁹⁰ *Ibi*, p. 179.

§ 3. *I media come mondo della vita in Bolin*

Secondo Bolin, possiamo riconoscere un'impostazione simile a quella istituzionale nel filone che intende la mediatizzazione come un effetto dell'inserimento delle tecnologie all'interno della società. In particolare, la prospettiva tecnologica può essere correlata alle teorie istituzionali a causa dell'impostazione di ordine storico posta alla loro base e per il fatto che entrambe fanno riferimento a una logica dei media che impatta altri ambiti della vita sociale. Tuttavia, la differenza fra le due impostazioni consiste nel ricondurre la logica dei media non al sistema dei media inteso come istituzioni ma ai meri aspetti tecnologici degli strumenti della comunicazione. Come nota Bolin, la prospettiva tecnologica «enfattizza l'impatto tecnologico sui processi culturali e sociali»⁵⁹¹. Attualmente, possiamo riconoscere Scott Lash come il maggiore teorico della prospettiva tecnologica il quale riprende alcuni aspetti della teoria del medium di McLuhan ma il cui pensiero affonda le sue radici nell'interpretazione offerta da Jean Baudrillard. In questo modo, Lash riporta l'accento sul fatto che i media sono strumenti che si interpongono nello scambio simbolico da un lato rendendolo fittizio, dall'altro offrendo proprio attraverso la tecnologia una mera imitazione del reale scambio, sostituendolo. Sviluppando l'idea di Marx secondo il quale l'uso dell'oggetto non è più posto in relazione all'azione dell'uomo ma viene a dipendere dal sistema capitalistico, Baudrillard porta alla luce uno slittamento dalla logica della produzione a quella del consumo. In questo senso, sviluppando l'interpretazione semiotica di Roland Barthes, Baudrillard mostra che attraverso la pubblicità, l'oggetto si riveste di significati che gli sono propri ma che sono slegati dall'azione dell'uomo. Il simbolico dunque non nasce più dall'azione creativa del quotidiano, ma dalle interpretazioni pubblicitarie che connotano la merce da consumare e di cui il consumatore stesso è vittima. Riprendendo Lefebvre e le intuizioni degli intellettuali surrealisti, Baudrillard mette in correlazione il proprio discorso sull'oggetto con la tematica del religioso e della deviazione del desiderio soggettivo sull'oggetto. In questa direzione, da un rapporto che il desiderio umano intrattiene con una condizione esistenziale

⁵⁹¹ *Ibidem.*

soggettiva, il desiderio si incanala verso la brama dell'oggetto che rappresenta il segno dello status sociale e il cui possesso costituisce l'imitazione della classe agiata. In questa direzione, Bolin nota che possiamo intendere l'interpretazione del concetto di mediatizzazione – così come si sarebbe potuta sviluppare attraverso il pensiero di Baudrillard – «come un processo interrelato alle caratteristiche tecnologiche dei media, piuttosto che all'organizzazione istituzionale dei media intesi come corporazioni»⁵⁹². Secondo Bolin, in Baudrillard «la mediatizzazione ha a che fare con la forma [...] nel senso che l'informazione e il contenuto sono sussunti dal codice imposto dai media»⁵⁹³.

Nonostante Bolin riconosca la portata del messaggio di Baudrillard, allo stesso tempo non solo la accomuna alla prospettiva istituzionale per via del modello di spiegazione sociale posto alla base delle sue teorie, ma ne prende anche le distanze al fine di andare incontro a un modello che tenga conto dell'azione e del contributo dei soggetti nel processo di formazione stesso del reale. Come afferma il sociologo «se queste due prospettive enfatizzano il processo e la linearità storica in maniera oggettivistica, la prospettiva che considera i media come mondo è maggiormente fenomenologica nel senso che essa aggiunge una dimensione esperienziale ed è quindi più soggettivistica»⁵⁹⁴.

In particolare, secondo Bolin «ciò che qui chiamo come “prospettiva dei media intesi come mondo” può essere attribuita al filosofo americano John Dewey»⁵⁹⁵, la cui interpretazione della formazione della società è stata in seguito reinterpretata da James Carey nel suo saggio *A ritual approach to communication*⁵⁹⁶. Bolin riporta che in tale saggio, Carey riprende l'antica idea sviluppata Dewey in *Educazione e Democrazia* in base alla quale la società esiste non solo grazie alla trasmissione della cultura e alla comunicazione, ma addirittura vive in essa cioè esiste nella trasmissione e nella comunicazione, reinterpretandola a partire da una definizione ritualistica di comunicazione. Come ci mostra Carey, una «visione rituale di comunicazione non è diretta alla

⁵⁹² *Ibi*, p. 185.

⁵⁹³ *Ibidem*.

⁵⁹⁴ *Ibi*, p. 176.

⁵⁹⁵ *Ibidem*, p. 186.

⁵⁹⁶ J. Carey, *A cultural approach to communication*, Communication as culture. Essay on media and society, Boston, Unwin Hyman, 1989, pp. 13-36.

trasmissione dei messaggi attraverso lo spazio ma è diretta alla conservazione della società attraverso il tempo [...]. Il caso archetipo della visione rituale è la cerimonia sacra che attira le persone insieme in un sodalizio e in comunanza»⁵⁹⁷. A partire da questa idea, Bolin afferma che «l'approccio rituale è integrativo. Esso non assume una visione atomistica di società ma piuttosto la considera come un intero»⁵⁹⁸. In questa direzione, Bolin abbandona un'interpretazione oggettivista degli effetti dei media nella società, per dirigersi verso una prospettiva che focalizza il proprio interesse di ricerca sul significato che i media assumono per i soggetti. Come nota lo stesso teorico della comunicazione, «la prospettiva rituale non analizza primariamente gli effetti causali [...] sebbene anch'essa sia coinvolta in un'analisi descrittiva della condizione dei media [...] essa si occupa ugualmente all'analisi del significato. Nel fare ciò essa aggiunge una domanda soggettivistica [...] all'approccio descrittivo-oggettivista. Esso non si focalizza solo sulla materialità delle relazioni sociali e culturali ma anche sulla loro percezione soggettiva»⁵⁹⁹. Potremmo dire, dunque, che una delle prime differenze sostanziali fra il punto di vista istituzionale e quello tecnologico da un lato e la prospettiva che interpreta i media come mondo dall'altro consiste in primo luogo in una distinzione fra oggettivismo e soggettivismo, e in secondo luogo in una tendenza a ricondurre il sistema di spiegazione a un principio di causalità lineare da un lato e non-lineare dall'altro. Pertanto, attraverso la prospettiva che interpreta *i media come mondo*, Bolin intende prendere le distanze sia dall'impostazione istituzionale sia da quella tecnologica in cui l'autore colloca lo stesso Baudrillard.

Baudrillard aveva messo in luce che il consumo è connotato da una dimensione assolutamente ritualistica, e dunque si radica in un'attività pratica che consiste proprio nel consumare gli oggetti della società dei consumi in cui si è già da sempre immersi. In questo senso, il consumo rappresenta la maniera in cui l'uomo viene privato della propria libertà di azione perché tale attività lo costringe entro le logiche dell'oggetto segnico rivestito delle connotazioni offerte dal codice. Come mette in evidenza Baudrillard, in un mondo di iper-significazione, cioè connotato da una molteplicità incommensurabile di contenuti, l'identità

⁵⁹⁷ J. Carey, *A cultural approach to communication*, p. 18.

⁵⁹⁸ G. Bolin, *Istitution, technology, world*, p. 187.

⁵⁹⁹ *Ibi*, pp. 187-188.

comunitaria non emerge più dall'appartenenza a un contesto ma viene indirizzata attraverso la scelta di mondi di significazioni che passano attraverso il consumo di segni. La concretezza dell'oggetto, la sua realtà, dunque, non rappresenta più il suo significato ma costituisce il suo significante, il feticcio che tutti o per lo meno molti condividono e conoscono ma a cui ciascuno può attribuire un diverso significato "personalizzato". In questo senso, è chiaro che *la scomparsa del reale* o *la virtualità del reale*, in Baudrillard è un'iperbole, una variante stilistica a cui il teorico della comunicazione fa riferimento per fare emergere l'aspetto paradossale che caratterizza la società dei consumi. Va infatti notato che l'intenzione di Baudrillard è portare alla luce che il mondo del consumo assume un primato dal punto di vista dell'esperienza, e in questa direzione analizza in che modo la razionalità del sistema della società dei consumi basata sulla circolazione del codice si incarna nello spazio sociale attraverso l'azione spontanea di consumo materiale e spirituale dei segni. Il momento soggettivo temporale non scompare in Baudrillard ma è interpretato a partire dall'idea di sistema.

In Baudrillard, la comunicazione può essere intesa come un fattore tecnico di organizzazione e integrazione sociale che si incarna attraverso l'azione dei soggetti, mentre Bolin e i teorici della mediatizzazione che si inseriscono in una prospettiva che interpreta i media come mondo puntano a offrire una concezione che vada maggiormente nella direzione di una teoria fondata sull'agency. Nonostante Bolin proponga una prospettiva sulle relazioni che connotano il rapporto fra tecnologia (media), cultura e società che si colloca sulla stessa linea interpretativa proposta da Krotz, allo stesso tempo il sociologo dei media nota che il contributo di Baudrillard deve essere ricercato nel fatto che la sua idea di *logica della significazione* non è riconducibile – come molti fraintendono – a una mera astrazione dall'azione. In questo modo, Bolin indica che anche un sistema di spiegazione che si sviluppa a partire da un principio di causalità lineare tollera al suo interno la presenza di elementi ciclici o rituali. Infatti, nella prospettiva di Baudrillard la logica della significazione sistemica trova il suo radicamento – e dunque la sua efficacia – proprio perché si incarna nell'azione dei soggetti. Infatti, se da un lato l'oggetto di consumo si riveste prima di significati slegati dal mondo, dunque fittizi, cioè inventati attraverso il discorso del codice

pubblicitario, dall'altro entra a far parte della vita dei singoli attraverso l'azione di consumo e rivive simbolicamente nelle interpretazioni personali che ciascuno attribuisce a tali significazioni in considerazione delle proprie inclinazioni emozionali.

Lasciando emergere il valore intellettuale di queste intuizioni, Bolin si propone in ogni caso di superare l'ottica post-strutturalista alla base del pensiero di Baudrillard, tentando di offrire un tipo di spiegazione circolare fondata su una base ritualistica che interpreta i *media come mondo* e in base alla quale il ruolo del soggetto all'interno del sistema viene riabilitato. Infatti secondo Bolin, «la mediatizzazione non è il frutto dell'impatto della tecnologia in sé, e nemmeno è il prodotto del modo in cui i media sono organizzati in istituzioni sia di massa sia personalizzati. Essa è piuttosto un effetto del sistema di significazione»⁶⁰⁰.

Potremmo dire che mentre Baudrillard descrive in che modo il sistema si inserisce all'interno dell'esperienza pratica della vita quotidiana – dunque nello spazio sociale – e riconduce la *logica della significazione a una codificazione sistemica*, al contrario secondo Bolin, i soggetti non devono essere considerati come individui che inconsapevolmente interiorizzano la struttura all'interno della quale si muovono, ma come esseri che agiscono attivamente al suo interno, producendo a loro volta “significazione”. Potremmo dire che, sebbene in entrambe le posizioni il mondo coincida con il sistema, tuttavia mentre Baudrillard ricorre all'ordine paradossale della *simulazione* per assumere in maniera critica tale coincidenza, al contrario nella prospettiva di Bolin l'idea di *media come mondo* è riabilitata in una dialettica positiva.

Per questo motivo, Bolin sposta l'asse dell'interpretazione sui rapporti fra media, cultura e società da un'idea di struttura anonima, impersonale e oggettiva a una visione di struttura che si forma dall'agency e che dunque considera la società come il frutto di una rete di interazioni sociali. In questo senso, assumendo che il mondo è il frutto delle interazioni sociali degli attori inseriti al suo interno, Bolin enfatizza l'aspetto soggettivo ponendo l'accento sul fatto che il senso si forma a partire dalle azioni soggettive e dal fatto che esse trovano radicamento nell'idea che i soggetti stessi maturano della struttura sociale. A questo proposito, il

⁶⁰⁰ *Ibi*, pp. 187-185.

sociologo dei media afferma che «questo approccio pone al centro l'assioma per il quale le strutture sociali si danno come il risultato delle azioni sociali formate non solo da strutture oggettive che strutturano i comportamenti, ma anche dall'interpretazione degli agenti di questa struttura»⁶⁰¹.

In questo senso, possiamo distinguere il pensiero di Baudrillard da quello di Bolin, perché quest'ultimo propone un modello interpretativo basato su un'inversione dei flussi comunicativi. In altre parole, si tenta di abbandonare l'idea di un sistema che si incarna nelle pratiche sociali attraverso il network comunicativo per abbracciare l'idea che è l'insieme delle infinite correlazioni fra le pratiche sociali a formare il network e dunque l'intero sistema. Il principio causalistico non-lineare consiste nel ricondurre il dispiegamento delle strutture sociali attraverso il tempo a una dinamica ritualistico-esistenziale. Alla base di tale dinamica viene posta una teoria della formazione del senso fondata sul principio dell'azione incarnata soggettivamente motivata.

A partire da questo modo di intendere le cose, Bolin sottolinea che questo principio può essere esteso anche al darsi stesso della storia generale. Infatti, seguendo Marx, Bolin afferma che è possibile ammettere che gli uomini fanno la loro storia, anche se essi non la edificano a partire da ciò che a loro piace, ma considerando le circostanze che esistono già. Come nota Bolin «le circostanze menzionate da Marx sono state formate dalle generazioni precedenti»⁶⁰², le quali a loro volta si sono dibattute all'interno delle costrizioni e delle possibilità strutturali. In questo senso, Bolin porta alla luce che la cultura deriva dall'interpretazione storica di ordine generale che riceviamo da coloro che ci hanno preceduto e che la nostra evoluzione consiste proprio nell'inserirci all'interno di questa *spirale generazionale perpetua*. Infatti, come sostiene il teorico della comunicazione

la visione rituale non deve necessariamente comprendere una spiegazione storica lineare, ma è piuttosto aperta a una comprensione alternativa della concettualizzazione storica [...] ad esempio assumendo una dimensione del tempo circolare (sottolineando le sue qualità ripetitive e ritualistiche) o anche considerando il tempo puntuale (in cui il tempo

⁶⁰¹ *Ibi*, p. 188.

⁶⁰² *Ibidem*.

non è definito dai momenti di successione ma attraverso la sua qualità sociale o culturale)⁶⁰³.

In questo senso, il pensiero di Bolin si allontana da quello di Baudrillard. Infatti, quest'ultimo considera che nella sua generalità il tempo assecondi un principio lineare (la società dei consumi, infatti, è un'evoluzione del capitalismo basato sulla produzione), in base al quale esso si compone di momenti successivi necessari che si estende e si realizza proprio attraverso la ritualizzazione dell'azione quotidiana. Invece, in Bolin la ritualità intesa nel suo carattere particolare concorre a definire una dialettica positiva che riabilita il ruolo attivo dei soggetti dei soggetti nella costruzione della realtà socioculturale anche dal punto di vista della sua generalità.

In questa direzione, Bolin dichiara che la sua prospettiva trova alcune concordanze con l'impostazione teorica offerta dal sociologo francese Pierre Bourdieu e afferma che «tale approccio pone al centro della sua assiologia il fatto che la struttura sociale si formi dal risultato delle azioni sociali operate non solo dalle strutture oggettive che determinano i comportamenti, ma anche dalle interpretazioni degli agenti all'interno di queste strutture»⁶⁰⁴. In questa prospettiva si assume che le macrostrutture possono riprodursi soltanto attraverso i micro processi sociali. Inoltre, come lo stesso Bolin mette in evidenza «queste micro-macro relazioni possono essere studiate solo se si cerca di comprendere il punto di vista sul mondo dei soggetti individuali in correlazione ai vincoli strutturali delle azioni sociali precedenti. Questo modo di intendere le cose definisce, naturalmente, la classica tensione fra struttura e agency»⁶⁰⁵. In questo approccio, la mediatizzazione è concepita in base alla tensione che viene a crearsi tra i media intesi come oggetti del nostro mondo e le azioni che gli individui compiono attraverso di essi. Come dichiara Bolin, «ho mirato a definire una teoria che fa riferimento ai media come il mondo, radicata nella fenomenologia e nel

⁶⁰³ *Ibidem.*

⁶⁰⁴ *Ibidem.*

⁶⁰⁵ *Ibidem.*

costruzionismo sociale, con un approccio che integra chiaramente il rapporto tra cultura, media e società»⁶⁰⁶.

§ 4. *Mediatizzazione e agency in Krotz*

Nel chiarire quali sono gli assunti epistemologici alla base di una teoria della mediatizzazione, il sociologo della comunicazione Friederich Krotz introduce il concetto di “meta-processo”⁶⁰⁷ inteso come quella categoria che ci consente di pensare alla società in termini di cambiamento e di sviluppo storico ricorsivi. A questo proposito egli nota che

tradizionalmente, il pensiero sociologico e quello culturale partono dall’assunto che noi viviamo in una cultura e in una società determinate. Ma se ci guardiamo intorno, potremmo dubitare del fatto che questo tipo di supposizioni abbiano ancora un senso e siano ancora valide. Gli stati di stabilità esistono solo per un “momento” inserito all’interno di un flusso costante di storia e di sviluppo⁶⁰⁸.

In questo senso, secondo Krotz la società non si presenta come qualcosa di predefinito e concluso ma come qualcosa che, per sua natura, si costituisce attraverso un continuo processo di formazione in cui l’interazione fra gli individui assume un ruolo fondamentale. Da questo punto di vista, il sociologo osserva che la mediatizzazione della realtà opera su un livello stratificato. Infatti, essa è riscontrabile sia se analizziamo quali sono le trasformazioni dell’orizzonte culturale in cui l’azione umana si inserisce, sia in vista del contributo attivo che le persone apportano alla sua formazione attraverso il loro agire. Secondo Krotz, la mediatizzazione «funziona in entrambi i modi»⁶⁰⁹. In altre parole, egli vuole sostenere che se da un lato l’inserimento dei media all’interno del tessuto sociale

⁶⁰⁶ *Ibi*, p. 194.

⁶⁰⁷ F. Krotz, *The meta-process of “mediatization” as a conceptual frame*, in *Global Media and Communication* 3 (3), 2007, pp. 256–60, p. 256, <http://dx.doi.org/10.1177/17427665070030030103>

⁶⁰⁸ F. Krotz, *The meta-process of “mediatization” as a conceptual frame*, p. 256

⁶⁰⁹ S. Livingstone, *On the mediation of everything: ICA presidential address 2008*, *Journal of Communication*, 59 (1), 2009, pp. 1-18, p. 4.

diventa il motore di un cambiamento culturale, dunque si costituisce come uno dei propulsori fondamentali della stessa trasformazione, dall'altro lato tutto questo non potrebbe avere avvio se non vi fosse il coinvolgimento attivo delle persone. Pertanto, l'interesse per il cambiamento sociale attivato dall'interazione fra le persone estende il campo degli studi della mediatizzazione ai vari aspetti della cultura e della società e, per questo motivo, tale filone si differenzia dagli studi tradizionali sulla comunicazione i quali, secondo Krotz, «finora [...] non si sono molto interessati del cambiamento e, se lo hanno fatto, hanno descritto per lo più gli sviluppi di un singolo medium»⁶¹⁰.

Al contrario, secondo Krotz, intendere la mediatizzazione come un meta-processo ci consentirebbe di comprendere quali saranno «le forme e le possibilità della vita future, siccome esse sono importanti per le persone, per le loro azioni e i loro processi di *sense making* dal punto di vista di un livello micro, per le attività delle istituzioni a livello meso e per la natura della cultura e della società a livello macro»⁶¹¹. Inoltre, questo tipo di approccio, secondo Krotz, potrebbe essere utile «nell'integrare un approccio teoretico da comparare con i risultati della ricerca empirica», colmando in questo modo il gap fra la realtà esistente e quella possibile. A questo proposito, Krotz nota che la sempre maggiore consapevolezza dei mutamenti in corso ha posto la ricerca accademica di fronte alla necessità di ricercare modelli «teoreticamente ed empiricamente produttivi al fine di descrivere e comprendere i nuovi sviluppi»⁶¹² legati all'introduzione dei media digitali all'interno della vita dell'uomo. Infatti, secondo Krotz, «è nei momenti in cui i cambiamenti socio-culturali diventano evidenti, che le scienze sociali accademiche non sono solo scienze empiriche, ma necessitano anche di concetti e teorie adeguati per descrivere il mondo e i suoi sviluppi»⁶¹³.

Secondo Krotz, finora la ricerca accademica ha fornito analisi interessanti ma, di fronte ai cambiamenti di carattere globale, manca «un modello concettuale che metta ordine fra tutti i risultati parziali e le teorie» elaborate fino a questo momento che sia in grado «di trovare un linguaggio comune fra culture

⁶¹⁰ F. Krotz, *Mediatization as a movere in modernity*, p. 135.

⁶¹¹ F. Krotz, *The meta-process of "mediatization" as a conceptual frame*, p. 257.

⁶¹² F. Krotz, *Mediatization as a movere in modernity*, p. 132.

⁶¹³ *Ibidem*.

accademiche differenti nel mondo»⁶¹⁴. Per tale motivo, Krotz afferma che la *mediatizzazione* deve essere considerata innanzitutto come un “assunto concettuale” che ci lascia comprendere quali sono le caratteristiche assunte dai processi del cambiamento sociale in atto in relazione agli sviluppi tecnologici dei nostri media. In questo modo, nel definire la base per un’interpretazione teorica della società nascente, Krotz afferma che bisogna effettuare una scelta fra un modello di spiegazione «orientato al processo» e «[...] uno che fa riferimento a un risultato finale stabile dello sviluppo come nel caso della società in rete o dell’avvento della società dell’informazione e della conoscenza»⁶¹⁵. Secondo il sociologo tedesco, il termine processo è stato utilizzato in sociologia al fine di indicare lo sviluppo e il cambiamento sociale in cui quest’ultimo era inteso come «una sequenza temporale lineare di singoli stati, che sono considerati appartenersi l’un l’altro; un processo che ha luogo in un determinato luogo in una precisa dimensione»⁶¹⁶. Al contrario, la *mediatizzazione* intesa come meta-processo è concepita nei termini di uno sviluppo storico non lineare e non simultaneo e interviene a fornire un modello interpretativo generale capace di rendere conto dei singoli aspetti del reale.

In questo, senso, la *mediatizzazione* è un «costrutto che descrive e spiega teoricamente in maniera specifica le dimensioni economiche, sociali e culturali e i livelli di cambiamento attuale»⁶¹⁷ il cui processo di continuo sviluppo nel reale si manifesta «con differenti risultati, per esempio a scuola, sul lavoro, nella discussione politica o nel mondo del consumo»⁶¹⁸. La *mediatizzazione* non è riconducibile al processo di formazione del sociale in sé, inteso in termini empirici, cioè osservabili e misurabili sperimentalmente, ma eccede questa dimensione. Ad esempio, considerando alcune trasformazioni sociali di cui la sociologia si è sempre occupata come il processo di industrializzazione, la modernizzazione, o ancora l’illuminismo, l’individualizzazione o la civilizzazione, Krotz sottolinea che ciascuno di questi fenomeni sociali non è semplicemente riconducibile alla propria manifestazione empirica. Infatti, essi

⁶¹⁴ F. Krotz, *The meta-process of “mediatization” as a conceptual frame*, p. 256.

⁶¹⁵ F. Krotz, *Mediatization as a movere in modernity*, p. 133.

⁶¹⁶ F. Krotz, *The meta-process of “mediatization” as a conceptual frame*, p. 256.

⁶¹⁷ *Ibi*, p. 257.

⁶¹⁸ F. Krotz, *Mediatization as a movere in modernity*, p. 136.

non hanno luogo in aree ristrette, sono a lungo termine e durano oltre più generazioni o per diverse generazioni, essi possono non avere un chiaro inizio e possono non avere una chiara fine. Inoltre, essi hanno luogo nello stesso periodo con differenti intensità e direzioni in differenti società e culture, e nella loro forma concreta dipendono da molte condizioni date dalle rispettive culture e società di cui esse sono parte⁶¹⁹.

Per questo motivo, essendo inteso come uno sviluppo non lineare e a lungo termine, Krotz ci dice che un meta-processo deve essere compreso come se fosse «un processo che consiste di un processo»⁶²⁰ e, in questo modo, declina il senso da attribuire a tale concetto verso la direzione della ricorsività. In altre parole, potremmo dire che la *mediatizzazione* in quanto meta-processo è piuttosto l'idea o la forma che si realizza nel processo stesso attuato attraverso le azioni degli individui. Per tale motivo, il concetto di mediatizzazione non può essere relegato alla sfera dell'astrazione e ridotta a una mera forma interpretativa che ci permette di comprendere o di determinare il reale. Al contrario, essa vuole rappresentare piuttosto l'idea che guida la maniera stessa attraverso cui le persone comprendono il mondo agendo al suo interno. Inoltre,

le tecnologie della comunicazione sono diventate importanti in ogni area della comunicazione e, come conseguenza, la costruzione del sapere sul mondo e il suo significato sta cambiando. Lo stesso è vero anche per l'identità delle persone e le relazioni sociali, così come anche per la maniera in cui le istituzioni e le organizzazioni si auto-organizzano e per la cultura e per l'intera società⁶²¹.

Per questo motivo, le persone comprendono il mondo e le azioni degli altri perché i media sono diventati i nostri oggetti quotidiani, quelli attraverso cui tutti quanti agiscono. In questo senso, il riferimento alla nozione di mediatizzazione non deve essere utilizzato per indicare un risultato finale che determina la forma

⁶¹⁹ F. Krotz, *Mediatization as a movere in modernity*, p. 136.

⁶²⁰ F. Krotz, *Media as a societal structure and a situational frame for communicative action: A definition of concepts*, in *Critical Perspective on the European Mediasphere*, Published by: Faculty of Social Sciences: Založba FDV, 2011, <http://www.researchingcommunication.eu>, pp. 27-28

⁶²¹ F. Krotz, *The meta-process of "mediatization" as a conceptual frame*, p. 259.

di un sistema concluso, fondato sulle proprie strutture tecniche. Piuttosto, dal punto di vista di Krotz si tratta per lo più di comprendere che le trasformazioni in essere sono frutto di un processo di formazione che le persone stanno mettendo in atto agendo con i media digitali nei singoli contesti d'azione. In questo senso, la mediatizzazione si costituisce come «un processo a lungo termine che è rilevante per lo sviluppo attuale e futuro della vita quotidiana e l'identità delle persone e per la cultura e la società in genere»⁶²².

Questo modo di intendere le cose viene meglio esplicitato dal sociologo tedesco Friederich Krotz, il quale insiste sul fatto che le azioni degli individui con i media «non devono essere considerate come se fossero determinate tecnologicamente ma come processi costituiti dall'uomo, perché la mediazione cambia la maniera umana di comunicare offrendo nuove possibilità di comunicazione e, nell'attuarle, le persone cambiano il modo in cui esse costruiscono il mondo attraverso la comunicazione»⁶²³. In altre parole, secondo i teorici della mediatizzazione non è la “funzione” dell'oggetto, cioè ciò che la cosa serve a fare, a determinarne l'uso da parte delle persone. Il significato delle cose emerge dalla comunicazione fra le persone, dunque presuppone sin dall'origine la relazione intersoggettiva.

In questo senso, non si vuole negare il fatto che le cose siano eccedenti di significato, dunque che al carattere materiale di qualcosa corrisponda sempre una stratificazione simbolica. A partire da queste considerazioni, Krotz intende chiarire che se la mediatizzazione deve costituirsi sulla base di uno scambio attivo fra teoria della comunicazione e scienze sociali allora abbracciare «una prospettiva materialista sul sociale è sbagliato [...]. Essa resta meccanicista se non prendiamo in considerazione che l'essere umano vive in un mondo simbolico che gli è consegnato»⁶²⁴. E infatti, Krotz osserva che il nuovo tipo di interazione sociale che risulta dall'ibridazione delle due forme di comunicazione «naturalmente, non deve essere inteso come se fosse un processo tecnologicamente determinato ma come un processo costituito dall'uomo, poiché la mediatizzazione cambia la comunicazione umana offrendo nuove possibilità di

⁶²² F. Krotz, *Mediatization as a movere in modernity*, p. 137.

⁶²³ F. Krotz, *The meta-process of “mediatization” as a conceptual frame*, p. 259.

⁶²⁴ F. Krotz, *Bridging the gap between sociology and communication science*, p. 33.

comunicazione e, usando i media, le persone cambiano il loro modo di costruire il mondo comunicativamente»⁶²⁵.

In questa direzione, la discussione sulla mediatizzazione è volta a comprendere quali sono i legami che intercorrono fra tecnica, cultura e media a partire dallo studio dei processi relativi all'agency. Pertanto, l'argomentazione portata avanti dai teorici della mediatizzazione che propongono l'idea di media come mondo consiste nel mettere in luce il fatto che è soltanto dall'interazione fra i soggetti che è possibile far emergere un significato comune attribuibile alle cose che sono nel mondo. Infatti, gli oggetti che sono nel mondo sono significativi, cioè sono dotati di un'eccedenza simbolica che li contraddistingue solo in vista del fatto che essi assumono un qualche valore per i soggetti che li prendono in considerazione. Insistere nel volere affermare il contrario, significherebbe ricadere nel famoso rischio di determinismo tecnologico che in passato ha tanto caratterizzato la discussione sui media tradizionali.

A partire da questa premessa, potremmo dire che in questa apertura interpretativa il concetto di comunicazione viene assunto come se fosse il sinonimo stesso di agency. In questa direzione, il sociologo Friederich Krotz nota che ogniqualvolta ci avviciniamo allo studio delle relazioni che intercorrono fra media, società e cultura con l'intenzione di comprendere quali sono le caratteristiche del mutamento sociale, uno dei fattori di maggiore incidenza deve essere identificato nella trasformazione che i media attuano a livello dei processi di comunicazione. Infatti, come afferma il sociologo a questo proposito

la comunicazione è fondamentale per qualsiasi teoria sociale e i media devono essere compresi come gli strumenti che modificano la comunicazione. Essi trasformano la comunicazione nella produzione o nella ricezione mediatica, nella comunicazione interpersonale mediata o nella comunicazione interattiva. Questo tipo di comprensione ci dà le basi per un'ampia teoria della comunicazione e dell'uso dei media, specialmente in una società mediatizzata in cui ogni area della vita e dell'esperienza sono intrecciate⁶²⁶.

⁶²⁵ F. Krotz, *The meta-process of "mediatization" as a conceptual frame*, p. 259.

⁶²⁶ F. Krotz, *Bridging the gap between sociology and communication science*, p. 32.

In questo modo, Krotz vuole gettare le basi per sostenere che la nostra società non è aprioristicamente determinata dalle proprie strutture tecnico-informatiche, ma è il frutto di un lungo e continuo processo di interazione che avviene fra le persone che la abitano. Infatti, Krotz afferma che «la realtà socialmente e comunicativamente costruita quindi diventa una realtà mediatizzata»⁶²⁷ non solo perché la presenza dei media nella nostra vita quotidiana è aumentata ma anche perché la maniera in cui le persone utilizzano i media costituisce una diversa modalità di esprimersi e di agire all'interno della nostra esperienza della vita quotidiana. In questo senso, se da un lato l'utilizzo dei media da parte delle persone determina la formazione degli stili interattivi, dall'altro lato questi ultimi devono essere riconosciuti come il motore stesso del cambiamento sociale. Per questo motivo, potremmo dire che la mediatizzazione può essere considerata come il *processo stesso di formazione della cultura e della società, continuamente attivato dall'interazione che viene a instaurarsi dall'azione reciproca fra le persone che utilizzano i media*. Da questo punto di vista, Krotz non mette in dubbio il fatto che noi viviamo in un mondo connotato dalla presenza dilagante della tecnologia e, dunque, che vi sia aspetto strutturale, appunto la rete, all'interno della quale ci muoviamo e di cui facciamo esperienza nella nostra esistenza. Infatti, a suo parere, se i flussi di informazione sono diventati talmente importanti da arrivare a essere considerati come il fondamento per la definizione di un modello economico-sociale è perché le persone sono circondate da quelle “macchine universali”, cioè diffuse globalmente in maniera capillare, che sono appunto i computer.

Tuttavia, come osserva Krotz, «se accettiamo che lo sviluppo dei media oggi comprende cambiamenti basilari per la cultura e la società, allora non è la forma sotto cui si presenta l'informazione a contare ma il fatto che ci sono sempre più computer in tutto il mondo che lavorano con l'informazione digitale»⁶²⁸. Infatti, il sociologo osserva che sono queste macchine «a essere in grado di lavorare con le informazioni digitali»⁶²⁹ e se non tematizziamo criticamente questo aspetto potremmo correre il rischio di ricadere nell'accusa di determinismo

⁶²⁷ F. Krotz, *Mediatization as a movere in modernity*, p. 139.

⁶²⁸ *Ibi*, p. 134.

⁶²⁹ *Ibidem*.

tecnologico. In questo senso, il sociologo introduce una distinzione tra la nozione di *digitalizzazione* e quella di *mediatizzazione*. Infatti, dove la prima si sofferma su come cambia l'azione umana in relazione alle modificazioni delle strutture tecnico-funzionali dei media, la seconda si occupa di portare alla luce in che modo le forme di interazioni alla base della comunicazione umana cambino grazie alle nuove tecnologie. D'altro canto, una nozione di digitalizzazione non può bastare a comprendere la natura dei mutamenti sociali perché, secondo Krotz, le persone fanno maggiormente esperienza «del cambiamento delle abitudini comunicative [...] a lavoro, a casa e nel tempo libero. Essi fanno esperienza del fatto che nuove tipologie di media, di comunicazione e attività sociali diventano normali. [...]»⁶³⁰. In questo senso, la nozione di mediatizzazione si differenzia concettualmente da quella di digitalizzazione perché vuole comprendere maggiormente in che modo gli individui «costruiscono la realtà e i media stessi utilizzandoli e comunicando attraverso essi»⁶³¹. Come osserva il sociologo, «noi comunichiamo con l'aiuto e in presenza dei media e facciamo riferimento a norme, valori ed emozioni che impariamo e di cui facciamo esperienza con i media e quindi la comunicazione, la cultura e la società non possono essere comprese senza fare riferimento ai media»⁶³².

In questo senso, Krotz vuole portare alla luce il fatto che in una società caratterizzata da flussi di comunicazione molti a molti, i processi di generazione del senso comune hanno un'origine aperta e illimitata, poiché possono dipendere da un qualsiasi contesto di interazione che si dà nell'esperienza. Per questo motivo, Krotz definisce il medium come «una tecnologia e una forma sociale, correlata a regole, leggi, aspettative delle persone e dei produttori dei media»⁶³³. Da questo punto di vista, l'obiettivo del sociologo tedesco è quello di fare emergere che l'imporsi di una cultura dei media rimette in discussione il punto di vista tecno-strutturalista e ci deve indurre a prestare maggiormente attenzione ai contesti situazionali in cui vengono utilizzati i media. Infatti, nella visione di

⁶³⁰ *Ibidem.*

⁶³¹ *Ibidem.*

⁶³² *Ibi*, p. 139.

⁶³³ *Ibi* p. 144.

Krotz un medium è assieme «un'entità strutturale e situazionale»⁶³⁴ e quindi esso «non è un'entità stabile ma dipende dalla cultura e dalla società e dai loro sviluppi»⁶³⁵. Secondo Krotz è possibile affermare che un'interpretazione strutturale e situazionale dei media è possibile perché «se le persone usano una nuova tecnologia appena inventata per comunicare, tutto ciò comporta molte conseguenze. Essi comunicano diversamente, cambiano il sistema mass mediatico e valorizzano il loro ambiente mediatico»⁶³⁶. Pertanto, ad esempio, le persone possono interagire diversamente se la tecnologia permette loro di avere uno scambio comunicativo interpersonale mediato, oppure dal punto di vista dell'interazione uomo-macchina, possono avere la possibilità di accedere a nuove informazioni e creare nuove consapevolezza interiori del mondo esteriore che potrebbero diventare importanti per le proprie esperienze future.

Tutto ciò, naturalmente non implica necessariamente che una tecnologia appena inventata diventi un medium. Infatti, essa lo diventa solo se, entrando a far parte dell'esperienza comune, finisce per incontrare le aspettative degli attori, in qualsiasi posizione della struttura sociale siano essi collocati. Pertanto, una nuova tecnologia può essere considerata un medium solo se è perfettamente integrata all'interno della società «attraverso le istituzioni sociali, le norme, le regole, le aspettative individuali e collettive»⁶³⁷. Pertanto, anche il significato da attribuire ai media non è statico e predefinito, cioè non dipende dalle strutture del medium in sé, ma cambia in base all'interazione intersoggettiva che si sviluppa all'interno delle situazioni interattive. A partire da questo modo di intendere le cose, un modello interpretativo che interpreta i media come mondo si costituisce intorno all'obiettivo di superare una visione lineare di causalità, di abbracciarne una fondata sulla circolarità che tenga conto dell'evoluzione complessa dei sistemi sociali e del ruolo svolto dai soggetti nel processo stesso della sua formazione.

⁶³⁴ *Ibi*, p. 153.

⁶³⁵ *Ibidem*.

⁶³⁶ *Ibi*, p. 154.

⁶³⁷ *Ibidem*, p. 154.

§ 5. *Il superamento del funzionalismo oggettivista in Couldry*

Finora abbiamo detto che il progetto dei teorici della mediatizzazione che aderiscono a una posizione che contempla i media come mondo consiste nel proporre una teoria della comunicazione che affondi le sue radici all'interno di una teoria della società. In questa direzione, diverse sono le proposte di analisi sviluppate dai teorici della mediatizzazione. Tuttavia, nonostante la varietà e le differenze fra i diversi punti di vista offerti, possiamo riconoscere due tendenze interpretative fondamentali che guidano le fila delle molteplici ipotesi. In questa direzione, riconosciamo da un lato quelle posizioni molto consolidate e diffuse in letteratura che si muovono all'interno di una fenomenologia reinterpretata a partire da una declinazione dei problemi in chiave costruttivista. Dall'altro lato, invece, vi sono quelle interpretazioni meno diffuse che si muovono all'interno della sociologia fenomenologica – espressione tratta dalla definizione offerta dal teorico della comunicazione André Jansson – e che si ispirano al pensiero del sociologo francese Pierre Bourdieu.

Allo stesso tempo, abbiamo anche lasciato emergere che la teoria della mediatizzazione nasce con l'intenzione di superare l'antica tensione fra struttura e agency. Infatti, mentre Krotz introduce il concetto di meta-processo, Bolin dichiara che se con la prospettiva tecnologica di Baudrillard egli «condivide l'enfasi sulla produzione e sulla condivisione dei significati» allo stesso tempo la sua posizione si allontana «dal post strutturalismo e piuttosto si radica in un approccio costruttivista con l'intenzione di superare la divisione fra micro e macro dal punto di vista teorico»⁶³⁸. Infatti, notiamo con Ravaioli che la sociologia di Pierre Bourdieu si contraddistingue per l'intenzione di superare le antiche opposizioni fra le strutture dell'universo sociale e i processi in divenire della loro formazione e trasformazione⁶³⁹. In questa direzione, Bolin identifica nella visione sociologica di Pierre Bourdieu una valida proposta per assecondare il principio della riabilitazione del soggetto all'interno della formazione della stratificazione socio-culturale.

⁶³⁸ G. Bolin, *Istitution, technology, world*, p. 194.

⁶³⁹ P. Ravaioli, *Tra oggettivismo e soggettivismo. Problemi ed evoluzione della teoria sociale di Bourdieu*, in *Rassegna italiana di sociologia*, XLIII (3) 2002, pp. 459-485.

Allo stesso modo di Bolin, già in passato e indipendentemente dall'attuale progetto culturale sulla mediatizzazione, anche il sociologo dei media Nick Couldry aveva avviato un confronto con la sociologia di Pierre Bourdieu in riferimento alla comunicazione di massa. L'interesse di Couldry per la sociologia di Bourdieu nasce dal focus sulla teoria della pratica che connota la proposta del sociologo francese. Infatti, Couldry nota che siccome l'influenza dei media si è estesa «a tutte le sfere della società e della vita sociale»⁶⁴⁰, allora «nuovi tipi di complessità causale emergono»⁶⁴¹. Tutto ciò spinge l'attuale discussione sulla mediatizzazione verso la valutazione degli strumenti teorici più idonei che permetterebbero di comprendere la complessità di cui essa è chiamata a rendere conto. Infatti, oltre ad essere diventato necessario, il dialogo fra scienze della comunicazione e teoria sociale deve rinnovarsi attraverso una riflessione più attuale e contestualizzata ai problemi posti dall'inserimento dei media all'interno della nostra società.

Come nota Couldry, l'adozione di uno *stile di spiegazione non lineare* può risultare produttivo per rendere conto della complessità che connota le trasformazioni dello spazio sociale associate ai flussi cumulativi e continui dei media. Per questo motivo, Couldry afferma che bisogna innanzitutto specificare «come deve essere inteso il concetto di complessità non lineare»⁶⁴² e che, a tal fine, c'è «bisogno di svolgere un lavoro sulla teoria sociale che sia maggiormente fondato su una base teoretica»⁶⁴³.

Sviluppando l'idea del teorico della comunicazione Roger Silverstone, in base alla quale uno *stile di spiegazione non lineare* può essere «compreso come una dialettica infinitamente aperta che resiste a qualsiasi sistematizzazione»⁶⁴⁴, Nick Couldry si propone di avviare un dialogo fra la teoria della comunicazione e la teoria del campo elaborata da Pierre Bourdieu. A partire da alcuni concetti chiave della teoria di Bourdieu – come ad esempio campo, habitus e capitale sociale — egli sviluppa la propria idea di *meta-capitale mediatico* al fine di rendere conto degli effetti dei media all'interno della nostra società, dal punto di

⁶⁴⁰ N. Couldry, *Mediatization and the future of field theory*, p. 4.

⁶⁴¹ *Ibidem*.

⁶⁴² *Ibidem*.

⁶⁴³ *Ibi*, p. 6.

⁶⁴⁴ *Ibi*, p. 4.

vista della pratica sociale. Secondo Couldry, il contributo offerto dalla riflessione di Bourdieu consiste nel mettere in evidenza che il campo non è qualcosa di preconstituito, ma è il frutto della continua interazione fra attori dei vari campi che sono l'espressione di diversi capitali. Il campo del potere si forma man mano attraverso le battaglie fra specifici campi portatori di differenti capitali. In questo senso, il campo del potere è frutto del posizionamento, della sedimentazione e della conservazione di un campo del potere. Come nota Couldry, «il concetto di “capitale simbolico” in Bourdieu, generalmente indica ogni tipo di capitale (economico, culturale e così via) che sembra essere legittimato o prestigioso in un campo particolare, ma il concetto di meta capitale introduce la possibilità che le definizioni di prestigio in settori specifici possono essere determinate da influenze al di fuori di tali campi, in particolare dal meta capitale dello Stato»⁶⁴⁵.

In questa direzione, Couldry riflette sul concetto di *meta capitale* elaborato da Bourdieu, secondo il quale il capitale deve essere considerato come il frutto delle azioni degli agenti all'interno di settori specifici. A partire da questo modo di intendere le cose, l'autore riprende l'idea sviluppata da Bourdieu applicandola alla teoria sociologica dei media ed, elaborando il *concetto di meta-capitale mediatico*⁶⁴⁶, si accinge ad offrire la propria interpretazione del rapporto che intercorre fra la formazione dello spazio sociale e gli effetti simbolici dei media. L'assunto fondamentale che sta alla base delle osservazioni di Couldry consiste nell'assumere il sistema mediatico come un sistema simbolico che opera attraverso la trasmissione e la reiterazione di categorie simboliche all'interno dello spazio sociale. Infatti, così «come attraverso il sistema scolastico l'influenza dello Stato sul capitale culturale e sul prestigio (parte di ciò che Bourdieu intende come meta-capitale dello Stato) non si limita a specifici campi ma si irradia verso l'esterno nello spazio sociale in generale, allo stesso modo il meta-capitale dei media può avere un impatto sullo spazio sociale attraverso la circolazione generale delle rappresentazioni mediatiche»⁶⁴⁷. In questa direzione, Couldry afferma che non si deve escludere «la possibilità che il capitale simbolico basato

⁶⁴⁵ N. Couldry, *Media meta-capital: extending the range of Bourdieu's field theory*, 2013 LSE Research on line, <http://eprints.lse.ac.uk/17655/>, p. 24, Original citation in *Theory and society*, 32 (5-6), 2003, pp. 653-677.

⁶⁴⁶ *Ibidem*.

⁶⁴⁷ *Ibi*, p. 25.

sui media sviluppato in un campo possa essere in alcune circostanze direttamente scambiato con il capitale simbolico prodotto in un altro campo»⁶⁴⁸.

A partire da ciò, Couldry nota che gli effetti dei media sulla società possono essere interpretati in un doppio senso. Da un lato, così come Bourdieu considera qual è l'influenza del capitale legittimato ufficialmente all'interno dei campi, allo stesso modo la ricerca sui media deve considerare attraverso quali meccanismi le rappresentazioni dei media si inseriscono all'interno dello spazio sociale. Dall'altro lato, bisogna considerare «qual è il ruolo svolto dall'agenda setting nell'influenzare le diverse aree della vita quotidiana [...]»⁶⁴⁹. A questo proposito, possiamo considerare come esempio, lo sviluppo di quei programmi televisivi come i reality sulla cucina o sul business la cui realizzazione può richiedere che «le aziende PR, i politici e gli uomini d'affari possano lavorare insieme per far collimare vantaggi promozionali»⁶⁵⁰.

Tuttavia, superando questa interpretazione in un articolo più recente, Couldry afferma che questo modo di declinare il problema della comunicazione presenta alcuni limiti e può rendere conto soltanto degli effetti macro sociali dei media. Infatti, Couldry riflette sul fatto che il pensiero di Bourdieu consiste nel mettere in evidenza «la preminenza dello Stato sulla sfera sociale, ad esempio, dello status legale ed educativo [...]», la cui «influenza opera non in un solo campo, ma attraverso tutti i campi per mezzo di ciò che Bourdieu nomina come campo del potere»⁶⁵¹. Pertanto, il meta capitale in Bourdieu rappresenta proprio il sistema di interazione simbolica operata dallo Stato e dalle sue istituzioni all'interno dello spazio sociale. Sulla stessa linea, Couldry nota che molto probabilmente dovremmo affermare che l'idea di meta-capitale mediatico è tesa a studiare come la mera interazione fra i diversi sistemi simbolici produca effetti di significazione, ma non riesca a rendere conto di come essi si radichino attraverso i media all'interno della sfera della vita quotidiana. In questa direzione, Couldry si chiede: è possibile considerare «i media come strumenti che incidono sull'habitus

⁶⁴⁸ N. Couldry, *Mediatization and the future of field theory*, p. 10.

⁶⁴⁹ N. Couldry, *Media meta-capital: extending the range of Bourdieu's field theory*, p. 25.

⁶⁵⁰ N. Couldry, *Mediatization and the future of field theory*, p. 10.

⁶⁵¹ *Ibi*, p. 9.

degli agenti sociali in tutti i campi?»⁶⁵². Secondo Couldry, lo stesso concetto di meta-capitale mediatico lascia scoperte alcune importanti questioni che investono il coinvolgimento di ciò che accade nei non-campi, come ad esempio nella vita quotidiana. Infatti, lo stesso sociologo afferma che

sebbene la nozione di meta-capitale mediatico è stata originariamente sviluppata per affrontare le sfide della teoria del campo (e inizialmente si colloca al di fuori del contesto della ricerca sulla mediazione), essa mira a esplicitare uno dei modi fondamentali in cui i flussi dei media trasformano l'azione sociale quotidiana [...]. Si tratta di una visione che può essere estesa ad aspetti della vita sociale che non sono inquadrabili in un determinato campo, come ad esempio il dominio generale del consumo culturale e dei media⁶⁵³.

A questo proposito, egli propone un'integrazione della sua interpretazione di Bourdieu attraverso il concetto di configurazioni sviluppato da Norbert Elias. Secondo Couldry, «Norbert Elias ha introdotto la nozione di "configurazioni" al fine di intercettare quali sono i modelli di spiegazione emergenti sulle pratiche che sorgono nel corso del tempo come soluzioni atte a contrastare i numerosi conflitti di carattere personale, normativo o legato alle risorse che derivano dalle mutevoli tensioni fra le mutue interdipendenze»⁶⁵⁴. Secondo Couldry, nella visione di Elias le configurazioni si diffondono nel corso del tempo all'interno dello spazio sociale «non perché sono portatrici di specifiche logiche o forze generative, ma perché si manifestano come soluzioni che funzionano (sebbene esse siano composte da vari elementi) e riducono la pressione dovute a rischi, regolano la soddisfazione di alcuni bisogni necessari e incanalano il perseguimento di alcuni piaceri fondamentali»⁶⁵⁵. Nel fare questo, esse generano altre forme, e anche intere culture. Infatti, a questo proposito Couldry si domanda se «la nozione di configurazione può aiutarci a capire quali sono i modelli a lavoro nella strutturazione delle nostre pratiche contemporanee basate sull'utilizzo dei media

⁶⁵² N. Couldry, *Media meta-capital: extending the range of Bourdieu's field theory*, p. 25.

⁶⁵³ N. Couldry, *Mediatization and the future of field theory*, p. 10.

⁶⁵⁴ *Ibi*, p. 12.

⁶⁵⁵ *Ibidem*.

in una condizione di sovrasaturazione mediatica e di relazioni di interdipendenza altamente complesse con molte altre istituzioni»⁶⁵⁶.

§ 6. *Il modello del gioco e la “fenomenologia” di Bourdieu*

Tuttavia, la nozione di configurazione così come si presenta in Elias non risulta essere compatibile con il pensiero di Bourdieu, perché sembra non collimare con uno degli assunti teorici fondamentali della visione offerta dal sociologo francese. Infatti, Bourdieu definisce il concetto di campo «come una rete o una configurazione di relazioni oggettive tra posizioni»⁶⁵⁷ e, in questo modo, contestualizza la dinamica della costruzione interazionista all'interno di un contesto dato oggettivamente e dotato di senso. Infatti, Bourdieu afferma che le posizioni di ciascun agente all'interno del campo hanno una natura oggettiva che incide necessariamente sulle azioni degli individui che ne prendono parte, perché non tutti all'interno di un “gioco” che avviene in un determinato campo sono dotati della stessa posizione e dello stesso capitale. Infatti, il sociologo francese sostiene che

queste posizioni sono definite oggettivamente nella loro esistenza e nei condizionamenti che impongono a chi le occupa, agenti o istituzioni, dalla loro situazione (*situs*) attuale e potenziale all'interno della struttura distributiva delle diverse specie di potere (o di capitale) il cui possesso governa l'accesso a profitti specifici in gioco nel campo, e contemporaneamente dalle relazioni oggettive che hanno con le altre posizioni⁶⁵⁸.

Secondo Bourdieu, all'interno di ogni campo, gli attori si muovono e agiscono fra loro innanzitutto in base alla posizione che essi occupano nell'interazione e attuano strategie di azione che collimano con le proprie *pile di gettoni*. In altre

⁶⁵⁶ *Ibidem*.

⁶⁵⁷ P. Bourdieu, Louic J.D. Wacquant, *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, édition du Seuil, Paris 1992, [tr. it. di D. Orati, *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 67].

⁶⁵⁸ P. Bourdieu, *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 67].

parole, in base al proprio capitale, cioè alle loro risorse sia materiali sia conoscitive, gli attori agiscono all'interno del "gioco" sociale. In questo modo, ridefinisce la dinamica del gioco strategico arricchendola delle riflessioni sull'influenza esercitata dal contesto dato oggettivamente. Come afferma Bourdieu

in termini precisi, le strategie di un "giocatore" e tutto quello che si definisce il suo "gioco" dipendono non solo dal volume e dalla struttura del suo capitale *nel momento considerato* e dalle *chances* nel gioco [...] che quelle risorse gli consentono, ma anche dall'*evoluzione nel tempo*, del volume del suo capitale, cioè dalla traiettoria sociale e dalle disposizioni (*habitus*) che si sono venute a costituire nel rapporto prolungato con una certa struttura oggettiva di chances⁶⁵⁹.

Questa continua tensione fra campo oggettivo e azioni soggettive, in Bourdieu viene a costituire la dinamica alla base del processo di formazione del reale. Infatti, il sociologo francese sottolinea che la nascita stessa di un campo ha un'origine aperta perché viene a definirsi attraverso la continua tensione fra struttura oggettiva esistente e le azioni in gioco tra gli attori. In questo modo, «un campo può essere concepito come uno spazio nel quale si esercita un effetto di campo, sicché non è possibile spiegare completamente che cosa succeda a un oggetto che attraversa quel campo in base alle sole proprietà intrinseche dell'oggetto. I limiti del campo si situano nel punto in cui cessano gli effetti di campo»⁶⁶⁰. In altre parole, quando cessano le tensioni determinate dagli effetti di campo, in quel momento vuol dire che siamo di fronte a una sedimentazione di un sistema culturale all'interno di una struttura sociale. Nonostante questo, l'impostazione del sociologo si differenzia dalla visione di apparato in Althusser e anche dall'idea di sistema in Luhmann, perché si basa su un'interpretazione storica, che tollera la dialettica aperta del mutamento sociale. Come afferma Bourdieu

⁶⁵⁹ *Ibi*, p. 69.

⁶⁶⁰ *Ibi*, p. 71.

in un campo ci sono delle lotte, quindi c'è storia [...]. In un campo, gli agenti e le istituzioni lottano, seguendo costanti e regole che costituiscono quello spazio di gioco [...]. Coloro che dominano in un determinato campo si trovano in condizione di farlo funzionare a proprio vantaggio, ma devono sempre fare i conti con la resistenza [...] dei dominati⁶⁶¹.

Nella visione di Bourdieu, dunque, solo l'annullamento della resistenza da parte degli agenti conduce all'idea di apparato in Althusser. In questa direzione si formano dunque le istituzioni totali come i manicomi, le prigioni, i campi di concentramento, i quali devono essere considerati come casi limite. Rispetto alla teoria dei sistemi di Luhmann, invece, lo stesso Bourdieu afferma che è possibile individuare un punto di contatto fra le due visioni comparando l'idea di autoreferenzialità (o di autoorganizzazione) dei sistemi e quella di autonomia dei campi. Tuttavia, secondo Bourdieu «la nozione di campo esclude il funzionalismo e l'organicismo: i prodotti di un determinato campo possono essere sistematici senza essere i prodotti di un sistema e in particolare di un sistema caratterizzato da funzioni comuni, da una coesione interna e da una autoregolazione: tutti postulati della teoria dei sistemi, questi, che vanno respinti»⁶⁶². Distinguendo fra interazione e relazione, Bourdieu porta alla luce che fra la propria visione della teoria dei giochi e quella che si sviluppa su base interazionista intercorre una lieve ma sostanziale differenza. Infatti, riprendendo, ma anche modificando il discorso hegeliano, secondo Bourdieu «il reale è relazionale: ciò che esiste nel mondo sociale è fatto di relazioni; ma non interazioni o legami intersoggettivi tra agenti, ma relazioni oggettive che esistono “indipendentemente dalle coscienze e dalle volontà individuali”»⁶⁶³.

In questa direzione, a nostro parere il pensiero di Bourdieu non può essere considerato propriamente costruzionista, o quanto meno, certamente non nel senso canonico del termine. Infatti, pur muovendosi all'interno di un sistema di spiegazione di tipo fenomenologico, allo stesso tempo, la teoria sociale di Bourdieu si sviluppa a partire da una diversa interpretazione dei testi. In questo

⁶⁶¹ *Ibi*, p. 72.

⁶⁶² *Ibi* p. 73.

⁶⁶³ *Ibi* p. 67.

modo, in *Per una teoria della pratica*, il sociologo opera una distinzione fra una teoria sociale fondata su base fenomenologica – che egli definisce interazionista – e la propria visione *prassiologica*. A questo proposito, egli indica che «il mondo sociale può essere oggetto di tre modi della conoscenza teorica»⁶⁶⁴: *la conoscenza fenomenologica* «o se si preferisce parlare attraverso i termini e le scuole attualmente esistenti, “interazionista” o “etno-metodologica”», *la conoscenza oggettivista* «di cui l’ermeneutica strutturalista è un caso particolare» e, infine, quella che corrisponde alla teoria offerta dallo stesso Bourdieu e definita come la *conoscenza prassiologica*. In particolare, Bourdieu afferma che la conoscenza sociologica derivante dalla fenomenologia “costruttivista” «esplicita la verità dell’esperienza primaria del mondo sociale, vale a dire la relazione di familiarità con il mondo familiare, apprensione del mondo sociale come mondo naturalizzato che si presenta come ovvio»⁶⁶⁵. Al contrario la conoscenza oggettivista si occupa di fare emergere quali sono le «relazioni oggettive [...] che strutturano le pratiche e le rappresentazioni delle pratiche [...] a prezzo di una rottura con questa conoscenza primaria»⁶⁶⁶. A partire da queste premesse, mentre la teoria oggettivista «coglie le pratiche dall’esterno, come un fatto compiuto»⁶⁶⁷, senza dunque coglierne il movimento interno che lo costituisce, allo stesso tempo, anche una teoria sociologica fenomenologicamente orientata in senso interazionista agli occhi di Bourdieu presenta alcuni limiti. Infatti, egli afferma che «l’approccio interazionista riduce le relazioni tra diverse posizioni all’interno delle strutture oggettive a relazioni intersoggettive tra gli agenti che occupano tali posizioni [...] escludendo tacitamente ciò che le rappresentazioni che gli agenti possono avere devono a tali strutture»⁶⁶⁸. In vista di un superamento e anche di una proposta teorica che nasce dalla lettura dell’insegnamento fenomenologico e che permetta di effettuare una sintesi fra oggettivismo funzionalista e soggettivismo

⁶⁶⁴ P. Bourdieu, *Esquisse d’une théorie de la Pratique précédé de Trois étude d’ethnologie kabyle*, Edition du Seuil, Paris 1972, [tr. it. di I. Maffi, *Per una teoria della pratica con tre studi di etnologia cabila*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2003, p.185].

⁶⁶⁵ P. Bourdieu, *Per una teoria della pratica con tre studi di etnologia cabila*, p.185.

⁶⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁶⁷ *Ibi*, p. 186.

⁶⁶⁸ *Ibi*, p. 188.

costruzionista, Bourdieu sostiene che la conoscenza sociologica che deriva dalla teoria prassiologica, o come vorremmo definirla qui, sociologia fenomenologica

ha come oggetto non solo il sistema delle relazioni oggettive che costruisce il mondo della conoscenza oggettivista, ma anche le relazioni *dialettiche* tra tali strutture oggettive e le *disposizioni* strutturate all'interno delle quali esse si attualizzano e che tendono a riprodurle, cioè il duplice processo di interiorizzazione dell'esteriorità e dell'esteriorizzazione dell'interiorità⁶⁶⁹.

In realtà, riscontrare quali sono le differenze che intercorrono fra la posizione di Bourdieu – che pur si muove esplicitamente all'interno di una interpretazione della sociologia basata sulla fenomenologia di stampo husserliano – e un'acquisizione della fenomenologia da parte della teoria sociale che passa attraverso declinazioni interazioniste non risulta affatto intuitivo per il fatto che entrambe le proposte si muovono all'interno di una struttura di esposizione teorica e nascono con l'intenzione di superare l'oggettivismo funzionalista che ha connotato i primi sviluppi della scienza sociologica.

Potremmo dire che Bourdieu si muove all'interno di un'impostazione fenomenologica che con il costruzionismo condivide l'idea di superare l'oggettivismo funzionalista. Lo stesso Couldry nota che attraverso la *teoria del campo* di Bourdieu è emerso che il processo di formazione dello «spazio sociale non è unitario ma si differenzia in diversi campi che entrano in competizione fra loro»⁶⁷⁰. In questo modo, Bourdieu ha portato alla luce il fatto che le strutture si danno attraverso una doppia articolazione. Da un lato, esse esistono nella loro oggettività, cioè si danno a partire dalla distribuzione delle risorse materiali e dei mezzi di approvvigionamento dei beni sociali, che il sociologo individua delineando le differenti tipologie di capitale. Dall'altro lato, le strutture si costituiscono nella dimensione simbolica correlata alle attività pratiche e mentali degli agenti sociali che contribuiscono a connotare lo stesso sostrato materiale individuato nelle diverse forme di capitale. Secondo Bourdieu, dunque, la scienza sociale deve necessariamente considerare questo doppio livello di strutturazione e,

⁶⁶⁹ *Ibi*, p.186.

⁶⁷⁰ N. Couldry, *Mediatization and the future of field theory*, p. 6.

a tal fine, ricorrere a un sistema di ragionamento aperto. Pertanto, se da un lato la sociologia deve tenere conto della fisica sociale e delle sue strutture, dall'altro deve considerare che la realtà contingente si realizza continuamente attraverso le azioni degli attori sociali e i significati che essi attribuiscono a queste azioni.

Per questo motivo, fra una fenomenologia costruzionista e una "sociologia fenomenologica" come quella di Bourdieu intercorrono profonde differenze basate sulla filologia adottata nella lettura dei testi fenomenologici, riscontrabili soprattutto se fin dall'origine delle premesse conduciamo un'attenta analisi sulla teoria del linguaggio posta alla loro base.

In questa stessa direzione, i teorici della comunicazione Andreas Hepp and Uwe Hasebrink sviluppano l'idea proposta da Nick Coludry in base alla quale lo studio delle dinamiche interattive con i media che si manifestano all'interno della vita quotidiana potrebbe essere affrontato dalle scienze della comunicazione applicando il concetto di *configurazione* proposto da Elias nell'ambito della teoria sociale. Una diversa proposta, invece, proviene dal teorico della mediatizzazione André Jansson, la offre un'interpretazione del rapporto fra media cultura e società a partire da un dialogo produttivo fra Bourdieu, Lefebvre e il pensiero fenomenologico sui rapporti fra uomo e tecnologia così com'è stato proposto dal fenomenologo Don Ihde. Per questo motivo, nei prossimi paragrafi ci proponiamo di ripercorrere innanzitutto come queste due interpretazioni vivano all'interno del dibattito della mediatizzazione e contribuiscano a chiarire come è possibile pensare il rapporto che intercorre fra uomo, media, cultura e società.

§ 7. *La dinamica interazionista e i media in Hepp*

Finora abbiamo visto che, nell'offrire un'interpretazione dei rapporti che intercorrono fra media, cultura e società, i teorici della mediatizzazione descrivono il processo di trans-mediazione per indicare il passaggio da una cultura caratterizzata dalle dinamiche della comunicazione di massa a una visione che interpreta i media come mondo. A questo proposito, l'interpretazione che definisce i media come mondo sposta l'asse della formazione su una teoria

fondata sull'agency e, in linea con l'obiettivo di sviluppare una teoria della comunicazione che affondi le sue radici in una visione sociologica, si sviluppa assecondando due connotazioni principali. Lo spostamento sull'asse delle teorie dell'agency rappresenta un tentativo di inquadrare la riflessione sull'influenza che le pratiche quotidiane assumono nei processi di formazione del senso. A partire da tali premesse, la prima interpretazione del problema della comunicazione asseconda una visione sociologica di base interazionista/costruttivista, la seconda invece affonda le proprie radici nella sociologia fenomenologica il cui principale autore di riferimento è stato individuato in Bourdieu. Entrambe le posizioni hanno l'obiettivo di radicare i processi di formazione della cultura e della società all'interno dell'esperienza pratica della vita quotidiana.

In questa direzione, i contributi delle teorie sociologiche sull'agency sono state assorbite all'interno del filone sulla mediatizzazione al fine di spiegare in che modo i media si radicano all'interno della vita quotidiana costituendo in questo modo uno dei principali motori del cambiamento socio-culturale. In questo paragrafo, ci proponiamo di mettere in luce le differenze che intercorrono fra le due posizioni teoriche finora emerse. Infatti, possiamo riscontrare che, nonostante l'ordine dei problemi si costituisca intorno al ruolo giocato dall'*esperienza della vita quotidiana e dai processi di formazione del senso comune* nei processi di formazione del nostro ambiente socio-culturale, bisogna sottolineare che tali espressioni assumono accezioni semantiche differenti in un caso e in un altro. In altre parole, vorremmo sostenere che a questo punto diventa fondamentale riflettere sul senso di espressioni quali *esperienza della vita quotidiana e senso comune*. Infatti, a nostro parere, le differenze interpretative alla base delle proposte sulla mediatizzazione devono essere chiarite proprio a partire dal significato attribuibile a tali concetti. Di conseguenza vorremmo portare alla luce quali sono le proposte di Berger e Luckmann e di Bourdieu quando rimandano alla descrizione dei processi di formazione del reale. In linea con questo obiettivo, dunque, ci proponiamo di fare emergere innanzitutto quali sono le differenze che intercorrono fra il concetto di senso comune, così com'è stato definito da alcuni autori come Berger e Luckmann e, in seguito, di avviare una comparazione con l'idea di *habitus* sviluppato da Pierre Bourdieu.

L'impostazione teorica alla base della prospettiva sulla mediatizzazione che definisce i media come mondo proposta da Andreas Hepp e Uwe Hasebrink si sviluppa dall'interpretazione sociologica costruttivista dell'insegnamento fenomenologico. A partire da ciò, l'obiettivo dei due sociologici della comunicazione consiste nel gettare le basi per sviluppare un approccio empirico allo studio dell'interazione umana con i media. Infatti, Hepp e Hasebrink specificano che un approccio fenomenologico che si sviluppa su base costruttivista è meno interessato alla logica dei media, cioè agli effetti imposti dall'estetica del format mediatico sulle azioni dell'uomo, ma è teso a definire in che modo «il mondo sociale degli esseri umani non è dato ma è costruito attraverso l'interazione sociale»⁶⁷¹. Secondo i due autori, infatti, l'influenza dei media agisce nel momento in cui «essi alterano i processi dell'interazione simbolica o, per essere precisi, della comunicazione»⁶⁷². In particolare, la lettura dei processi di formazione della realtà socio-culturale proposta da Andreas Hepp e Uwe Hasebrink si muove all'interno della sociologia della conoscenza proposta da Berger e Luckmann e si radica nella visione della teoria sull'origine del linguaggio offerta dalla scuola interazionista di John Herbart Mead ed Herbert Blumer. Infatti, attraverso il concetto di *gesto simbolico*, Mead e Blumer hanno posto il fondamento antropologico della nascita del linguaggio umano nell'idea che l'uomo, come essere pensante, sviluppa la propria capacità di comunicare attraverso il linguaggio. La capacità di comunicare attraverso il linguaggio costituisce la condizione di possibilità dell'interazione attraverso cui i soggetti arrivano ad attribuire un significato condiviso a parole e gesti. Come mettono in luce i due autori,

quando costruiamo qualcosa insieme – come ad esempio un giardino – noi interagiamo socialmente in questo processo di costruzione, e ci coordiniamo attraverso la comunicazione. La caratteristica della comunicazione come forma di interazione sociale consiste nella sua fondazione nei simboli [...]. In altre parole, per comunicazione dobbiamo intendere qualsiasi forma di interazione sociale condotta sia attraverso una

⁶⁷¹ A. Hepp, U. Hasebrink, *Human interaction and communicative figurations. The transformation of mediatized cultures and societies*, in *Mediatization of communication*, Edit by K. Lundby, De Gruyter Mouton, Berlin/Boston 2014, p. 251.

⁶⁷² A. Hepp, U. Hasebrink, *Human interaction and communicative figurations*, p. 249.

maniera pianificata e cosciente sia in un modo altamente routinizzato e socialmente situato⁶⁷³.

Da questo punto di vista, secondo Hepp e Hasebrick la dinamica interazionista – che si sviluppa attraverso la comunicazione umana all'interno della vita quotidiana – permette di definire il processo di costruzione sociale del senso anche nel caso in cui si voglia rendere conto delle «relazioni con i media digitali e la comunicazione personale»⁶⁷⁴.

Pertanto, i due teorici della mediatizzazione intendono portare alla luce in che modo la microstruttura dell'interazione simbolica che si sviluppa all'interno della vita quotidiana si inserisca all'interno di una dialettica più ampia tesa a intendere in che modo il processo di oggettivazione o reificazione sociale delle pratiche con il medium derivi in realtà dalla sedimentazione delle interazioni simboliche quotidiane da parte degli individui con i media.

§ 8. *La nozione di senso comune in Berger e Luckmann*

A questo proposito, il riferimento alla sociologia fenomenologica costruttivista che si sviluppa a partire dalla riflessione di Berger e Luckmann offre un sistema di spiegazione teorico sulla cui base fondare una proposta relativa alla mediatizzazione che interpreti i media come mondo. Infatti, Hepp e Hasebrick, affermano che

se consideriamo la tradizione della mediatizzazione orientata in base al costruttivismo sociale, allora l'interazione sociale diventa ovviamente cruciale. La ragione di ciò consiste nel fatto che qualsiasi approccio costruzionista si basa sull'argomento che il mondo sociale degli esseri umani non è dato ma è costruito attraverso l'interazione sociale. [...]. Facendo riferimento a Berger e Luckmann [...] l'idea di costruttivismo

⁶⁷³ *Ibi*, p. 252.

⁶⁷⁴ *Ibi*, p. 250.

comunicativo vuole enfatizzare il ruolo centrale della comunicazione per la costituzione della cultura e della società⁶⁷⁵.

In particolare, nel saggio *La realtà come costruzione sociale*, Berger e Luckmann introducono l'idea di *sensu comune* per specificare qual è il fondamento che rende possibile la comprensione fra i soggetti all'interno di un mondo condiviso. In particolare, i due sociologi ci mostrano che la fondazione del senso comune si costituisce attraverso la costruzione di una struttura di pregiudizi culturali comunemente accettati da una comunità umana. Come affermano i due sociologi costruttivisti, infatti, «il senso comune comprende innumerevoli interpretazioni pre- e semi-scientifiche della realtà quotidiana, che accetta come ovvio»⁶⁷⁶. Il «carattere pre- e semi-scientifico delle interpretazioni del reale» definisce appunto quella struttura di pregiudizi culturali attraverso i quali si attribuisce una precisa connotazione alle cose che sono nel mondo all'interno del quale nasciamo. Secondo Berger e Luckmann, «la vita quotidiana si presenta come una realtà interpretata dagli uomini e soggettivamente significativa per loro come un mondo coerente»⁶⁷⁷.

Il *sensu comune* conferisce il carattere della certezza e il senso del “dato per scontato” alla realtà della vita quotidiana. Pertanto, quando gli individui si muovono all'interno del loro mondo, quest'ultimo viene esperito come qualcosa di naturale che non è necessario problematizzare o mettere in discussione. Così ad esempio, entrando a scuola troverò una cattedra e i banchi, i miei compagni di scuola, l'insegnante e i libri e tutto ciò non assumerà un carattere problematico, qualcosa su cui io mi devo interrogare o su cui devo riflettere. Pertanto, sin dall'inizio della nostra vita siamo inseriti in un mondo dotato di senso, cioè che “si è già strutturato in base a una precisa interpretazione”. In altre parole, la realtà “si presenta”, cioè ci appare come qualcosa di ovvio, di naturale e dato per

⁶⁷⁵ *Ibi*, p. 251.

⁶⁷⁶ P. L. Berger, T. Luckmann, *The social construction of reality*, Garden City, New York, Doubleday and Co., 1966, [tr.it. di M. Soffri Innocenti, *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino, Bologna 1969, p. 41].

⁶⁷⁷ *Ibi*, p. 39]

scontato. La realtà «è data»⁶⁷⁸, costituisce qualcosa di già conformato, appunto “interpretato” fin da prima della nostra nascita.

I due sociologi attribuiscono un'enorme importanza alla percezione del senso comune. Infatti, essi affermano che «fra le molteplici realtà ve n'è una che si presenta come la realtà per eccellenza: la realtà della vita quotidiana. La sua posizione privilegiata le dà diritto alla designazione di realtà dominante»⁶⁷⁹. Affermare che il senso comune intercetta quelle interpretazioni del reale che hanno un carattere “pre e semi-scientifico”, vuol dire innanzitutto identificare quella parte intuitiva della nostra esperienza che sfugge alla meta-riflessione sul reale e alla sfera del giudizio razionale. Infatti, in un ambito esperienziale di carattere intuitivo, come appunto quello che contraddistingue il senso comune, i soggetti si muovono e agiscono al suo interno senza interrogarsi sul perché le cose si presentano in un modo piuttosto che in un altro. In questo senso, dire che la realtà è accettata come ovvia, significa che le persone non hanno bisogno di verificarla ulteriormente perché «essa c'è semplicemente come fattualità indiscutibile e auto evidente»⁶⁸⁰. Il carattere della sensatezza della realtà della vita quotidiana è conferito dal suo presentarsi in maniera “coerente”, senza contraddizioni, come se fosse qualcosa di preordinato e quindi, per questo motivo, dotato di certezza. Per questo motivo, la realtà della vita quotidiana si presenta nell'esperienza in maniera coerente e ordinata, cioè priva di contraddizioni e dotata del carattere della certezza. In questo modo, il senso comune sfugge dalla dimensione riflessiva. Il senso comune è significativo ma anche dato per scontato, e rientra nell'ordine di ciò che è comunemente accettato senza che si pervenga a interrogarsi sul suo senso effettivo. Infatti, «io faccio esperienza della vita quotidiana mentre sono completamente sveglio. Il fatto di esistere in questa realtà della vita quotidiana e di percepirla nello stato di più intensa vigilanza è assunto da me come normale e autoevidente, costituisce cioè il mio atteggiamento normale»⁶⁸¹.

⁶⁷⁸ *Ibidem.*

⁶⁷⁹ *Ibi*, p. 42.

⁶⁸⁰ *Ibi*, p. 44.

⁶⁸¹ *Ibi*, p. 42.

La realtà del senso comune «è organizzata intorno al ‘qui’ del mio corpo e all’‘adesso’ del mio presente. Questo *hic et nunc* è il fuoco della mia attenzione alla realtà della vita di ogni giorno»⁶⁸². A questo proposito, Berger e Luckmann sottolineano che sebbene il senso comune sia effettivamente qualcosa di condiviso da tutti, ciascun soggetto vi accede a partire dal proprio *hic et nunc*, cioè in base alla propria posizione nel mondo. Infatti, essi osservano che, nel mondo, ciascuno è consapevole sia del proprio atteggiamento normale sia di quello di altri, poiché tutti «organizzano questo mondo intorno all’*hic et nunc* della loro presenza in esso e fanno progetto sul modo di lavorarvi»⁶⁸³. Il qui e ora è dunque intersoggettivo. Infatti, come osservano i due sociologi «io so anche, naturalmente, che gli altri hanno nei confronti di questo mondo una prospettiva che non è identica alla mia. Il mio “qui” è il loro “là”. Il mio “adesso” non coincide pienamente con il loro. [...]»⁶⁸⁴. Nonostante questa differenza, io so che vivo con loro in un mondo comune [...]. So che vi è una continua corrispondenza tra i *miei* significati e i *loro* significati in questo mondo, che noi condividiamo un senso comune rispetto a questa realtà»⁶⁸⁵. In questo senso, anche se partecipo al reale a partire dalla mia prospettiva, allo stesso tempo la mia corrispondenza con altri deriva dalla condivisione dei significati che sono nel mondo ai quali tutti abbiamo accesso per via esperienziale.

A partire da queste premesse, la descrizione dei processi di formazione della realtà come costruzione sociale in Berger e Luckmann si sviluppa già all’interno della struttura intersoggettiva. Pertanto, il problema dell’ordine socio culturale in Berger e Luckmann viene trattato enfatizzando la capacità di esteriorizzazione del linguaggio inteso come mezzo privilegiato per esprimere le intenzioni comunicative fra gli attori sociali. Come affermano i due autori, «l’espressività umana è in grado di oggettivarsi [...]. Queste oggettivazioni servono come indici più o meno durevoli dei processi soggettivi dei loro produttori, permettendo alla loro utilizzabilità di estendersi al di là dell’incontro diretto in cui possono essere percepiti direttamente [...]. La realtà della vita

⁶⁸² *Ibi*, p. 43.

⁶⁸³ E. Goffman, *La vita quotidiana come rappresentazione*, p. 44.

⁶⁸⁴ P. Berger, T. Luckmann, *La realtà come costruzione sociale*, p. 44.

⁶⁸⁵ *Ibidem*.

quotidiana non è soltanto piena di oggettivazioni: è possibile esclusivamente grazie a loro»⁶⁸⁶.

È possibile incontrare l'altro perché quest'ultimo mi appare dotato di determinate caratteristiche che si impara a interpretare attraverso la stessa interazione sociale. Infatti, «la più importante esperienza degli altri ha luogo nella situazione in cui ci si trova faccia a faccia, che costituisce il prototipo dell'interazione sociale»⁶⁸⁷. In particolare, attraverso l'interazione sociale l'espressività dell'altro si manifesta in maniera immediatamente diretta e significativa. Vedo l'altro «sorridere, poi reagire al mio viso accigliato smettendo di sorridere, poi sorridere ancora quando io sorrido, e così via»⁶⁸⁸. Essendo atta a rivelare le intenzioni del parlante, l'espressività mimica rientra già all'interno della sfera del linguaggio. Tuttavia, i due autori lasciano emergere che «

possiamo cominciare a parlare di linguaggio solo quando l'espressione vocale è divenuta capace di distacco dall'immediato *hic et nunc* degli stati soggettivi [...]. La vita quotidiana è soprattutto vita con e per mezzo del linguaggio che condivido con il prossimo. Una comprensione del linguaggio è quindi essenziale per ogni comprensione del realtà della vita quotidiana»⁶⁸⁹.

In questo modo, emerge l'idea che il linguaggio costituisce l'unica possibilità di interazione con l'altro e dunque l'unica possibilità di costituire l'ordine socio culturale stesso. Infatti, nella visione di Berger e Luckmann, il linguaggio diventa la condizione di possibilità del darsi stesso delle *routines* alla base dei processi di istituzionalizzazione. Le *routines* sono sistemi di abitudini socioculturali che nascono attraverso l'interazione sociale. Come specificano Berger e Luckmann, le *routines* rappresentano quell'aspetto dell'attività umana connotata dalla consuetudinarietà. Esse sono schemi fissi, cioè azioni ripetute frequentemente e cristallizzate in un sistema di pratiche significative che specializzano e rendono meno problematica l'andamento della vita sociale. Nei processi di formazione della realtà sociale

⁶⁸⁶ *Ibi*, pp. 57-58.

⁶⁸⁷ *Ibi*, pp. 50.

⁶⁸⁸ *Ibi*, pp. 50-51.

⁶⁸⁹ *Ibi*, p. 60.

l'abituazione elimina la necessità di ridefinire da zero ogni situazione, volta per volta. Una ampia varietà di situazioni può essere inclusa sotto le sue precedenti definizioni [...]. Questi processi di consuetudinarietà precedono ogni istituzionalizzazione [...]. L'istituzionalizzazione ha luogo dovunque vi sia una tipizzazione reciproca di azioni consuetudinarie da parte di gruppi esecutori⁶⁹⁰.

La reciprocità delle tipizzazioni consiste nel riconoscere che l'altro conosce, comprende e condivide uno stesso sistema di schemi di abitudini o *routines* e costituisce il fondamento per la costituzione del processo di istituzionalizzazione, cioè di accettazione sociale di una particolare pratica. A questo proposito, Berger e Luckmann sostengono che nel corso della storia la simbolizzazione dell'esperienza umana attraverso il linguaggio permette che i significati emersi attraverso la costruzione intersoggettiva appaiano reificati, cioè dati come naturali. La reificazione «è la percezione dei prodotti dell'attività umana *come se* fossero qualcosa di diverso dei prodotti umani, per esempio, fatti di natura, risultati di leggi cosmiche o manifestazioni della volontà divina»⁶⁹¹. A loro parere, il processo di istituzionalizzazione non è immediato ma si forma nel corso del tempo, e «le istituzioni devono sottostare a due condizioni: avere uno sviluppo storico e fornire uno schema di condotta a coloro che ne fanno parte»⁶⁹². Pertanto, il processo di sedimentazione dell'istituzionalizzazione può ritenersi concluso quando confluisce in una legittimazione sociale, cioè quando la società produce un sistema di simboli riconoscibili e trasparenti per tutta la società.

A questo proposito, Hepp e Hasebrück affermano che una delle idee fondamentali proposte da Berger e Luckmann consiste nel mostrare che le pratiche o gli schemi di abitudine o di comunicazione si costituiscono come il mezzo fondamentale per costruire la nostra realtà sociale e che essa è appresa dai soggetti attraverso il processo stesso di socializzazione attraverso il quale si apprendono le regole comportamentali atte a dirigere l'incontro con l'altro. La *tipizzazione* è il concetto che descrive la natura conversazionale di tali processi.

⁶⁹⁰ *Ibi*, p. 83.

⁶⁹¹ *Ibi*, p. 128.

⁶⁹² *Ibi*, p. 84.

L'emergere e il consolidarsi di nuove tipizzazioni che emergono attraverso l'atteggiamento conversazionale conduce verso la reificazione, cioè verso l'espressione delle pratiche oggettivate per mezzo del linguaggio. Quest'ultima deve essere considerata come la condizione di possibilità della condivisione e dello stesso radicamento sociale delle pratiche comunicative comunemente accettate. Reificare non vuol dire rendere manifesta una pratica ma soprattutto esprimere attraverso di essa un'intenzione comunicativa soggettiva.

§ 9. *Il costruttivismo comunicativo di Hepp e Hasebrick*

L'idea di *costruttivismo comunicativo* proposto da Hepp e Hasebrick assume tali presupposti come base teorica. Infatti, l'origine del processo di oggettivazione o reificazione sociale delle pratiche con il medium è fissato a partire dagli sviluppi dei processi simbolici innescati dalla comunicazione mediata stessa. Pertanto, quando una maniera di comunicare attraverso un medium entra a far parte delle interazioni sociali condivise, allora quella maniera si reifica, cioè rende oggettivo (o exteriorizzato) quello stesso modo di fare. In questo modo, il processo di reificazione o exteriorizzazione della pratica va a costituire le fondamenta per la stessa istituzionalizzazione, cioè per il riconoscimento sociale di quella pratica. Infatti, come affermano i due studiosi della comunicazione, «i media sono istituzionalizzazioni e reificazioni delle azioni comunicative. Con i media noi istituzionalizziamo le forme attraverso cui comunichiamo e reifichiamo le possibilità della comunicazione nelle tecnologie, nelle infrastrutture e nelle interfacce»⁶⁹³. Per questo motivo, Hepp e Hasebrink introducono il concetto di *configurazioni comunicative*, al fine di definire uno strumento di analisi empirico per studiare la mediatizzazione dal punto di vista dell'interazione umana. Su queste basi, i due autori mettono in evidenza che nella prospettiva della formazione di una teoria della mediatizzazione il punto cruciale consiste nel definire in che modo l'«interazione cambia quando la comunicazione tecnica con i

⁶⁹³ A. Hepp, U. Hasebrink, *Human interaction and communicative figurations*, p. 257.

media diventa parte di esso»⁶⁹⁴. Come affermano i due autori, «il concetto di configurazione comunicativa è utilizzato per sviluppare un'analisi trans-mediale dei cambiamenti della costruzione comunicativa della cultura e della società mediatizzata»⁶⁹⁵.

In questo modo, attraverso il termine trans-mediale si vuole abbandonare l'idea che gli effetti mediatici producano una realtà virtuale e parallela per affermare che essi si radicano nella realtà della vita quotidiana attraverso le azioni con i media compiute dai soggetti volta dopo volta. Pertanto, mentre il costruttivismo sociale e l'interazionismo simbolico costituiscono la base teorica della ricerca sulla mediatizzazione, il concetto di *configurazione comunicativa* viene proposto come l'assunto fondamentale sul quale basare la ricerca empirica. Come osservano i due autori a questo proposito, «c'è bisogno di un concetto che vada oltre l'approccio generale della mediatizzazione al fine di analizzare i cambiamenti dell'interazione simbolica e attraverso essi i cambiamenti della costruzione comunicativa della cultura e della società»⁶⁹⁶.

A questo proposito, i due autori si riferiscono al concetto di *configurazioni comunicative* per indicare pattern che descrivono i vari processi di intrecci comunicativi che esistono attraverso diversi media ed hanno una cornice tematica che orienta l'azione comunicativa. In particolare, esse possono essere definite come

network di individui i quali costituiscono una più larga entità sociale attraverso l'interazione reciproca – ad esempio, unendosi in un gioco o in una danza. Questo modo di intendere le cose può essere valido nel caso di una famiglia, di un gruppo, dello Stato o della società [...]. Il concetto di configurazione attraversa il livello di analisi micro, meso e macro⁶⁹⁷.

Pertanto, una *configurazione comunicativa*, intesa come strumento per la ricerca empirica, sviluppa un'idea di agency che non tiene conto del “contesto d'azione” in cui le pratiche si inseriscono, ma è maggiormente teso a enfatizzare l'azione

⁶⁹⁴ *Ibi*, p. 251.

⁶⁹⁵ *Ibi*, p. 249.

⁶⁹⁶ *Ibi*, p. 258.

⁶⁹⁷ *Ibi*, p. 259.

comunicativa pura cui gli individui prendono parte. In questo senso, il costruzionismo comunicativo tende a rimarcare in che modo l'intreccio delle azioni socialmente costruite attraverso l'interazione formino una configurazione all'interno di una situazione determinata. Infatti, a loro parere è lo stesso fatto di essere coinvolti in un gioco o in una danza che può essere considerato un esempio di configurazione comunicativa. In questa direzione, una configurazione è ciò che viene a formarsi quando gli individui sono tutti orientati praticamente verso una determinata attività in una specifica situazione. Infatti, la loro analisi non è diretta ad analizzare qual è «l'influenza di un singolo medium» ma come «l'istituzionalizzazione e la reificazione» di media differenti, insieme plasmano una configurazione comunicativa»⁶⁹⁸.

Di conseguenza, Hepp e Hasebrick enfatizzano una differenza fondamentale fra il concetto di *tipizzazione* e quello di *configurazione* consiste nel fatto che mentre il primo si costituisce come un assunto teorico, il secondo è uno strumento empirico che permette di comprendere le interazioni con i media nella vita quotidiana non come se fossero un fenomeno statico ma come qualcosa che si forma attraverso un flusso costante di azioni. Infatti, «nel senso del costruzionismo sociale, possiamo considerare le configurazioni comunicative come la base della costruzione comunicativa della realtà socio-culturale: la realtà della cultura o della società è costruita in e attraverso le differenti configurazioni comunicative»⁶⁹⁹.

§ 10. *Considerazioni critiche sul costruttivismo comunicativo*

Una *configurazione comunicativa* intesa come strumento di ricerca mira a rendere conto di come il processo di istituzionalizzazione si sviluppi nell'attuale apertura storica. Infatti, in questo contesto, potremmo dire di essere situati ancor a un grado zero della costruzione della realtà sociale, in cui i processi di istituzionalizzazione non sono totalmente consolidati ma ancora sul punto di

⁶⁹⁸ *Ibi*, p. 260.

⁶⁹⁹ *Ibidem*.

nascere. Potremmo affermare che se è vero che un sistema di pratiche culturali con i media si è già radicato all'interno dei nostri contesti d'azione della vita quotidiana, contemporaneamente non è possibile affermare la stessa cosa per quel che Berger e Luckmann definiscono come *legittimazione istituzionale*.

Inoltre, a nostro parere la teoria della tipizzazione offerta da Berger e Luckmann non differisce molto dal modello delle configurazioni offerto da Hepp e Hasebrick. Infatti, è vero che questi ultimi propongono un modello basato sull'agency che meglio si offre a comprendere come le nostre strutture socio-culturali si stanno sviluppando nel nostro "*hic et nunc*", mentre le tipizzazioni di Berger e Luckmann sono definite dagli stessi sociologi come una categoria "idealtipica". Tuttavia, il fatto che le due prospettive si muovono all'interno di una stessa concezione di linguaggio è a nostro parere sufficiente per accomunarle sin dalle loro radici. Per questo motivo, riflettere sugli assunti epistemologici che stanno alla base dei modelli di ricerca empirica ci permette di chiarire meglio non solo quali sono gli obiettivi che ci prefiguriamo di raggiungere attraverso la ricerca, ma anche se gli strumenti che stiamo utilizzando sono in sintonia con il perseguimento stesso dei nostri fini.

A nostro parere il limite più grande delle teorie di Berger e Luckmann consiste nell'appaiare il concetto di tipizzazione con quello di legittimazione. Come abbiamo visto, il concetto di tipizzazione può essere ricondotto a uno schema di categorizzazione dell'altro che mi permette di incontrare l'altro. Appunto, l'altro è un americano oppure è un americano presuntuoso. Gli individui imparano ad apprendere tali schemi concettuali nell'interazione. Allo stesso modo, ciò che Berger e Luckmann definiscono come *legittimazione dell'istituzionalizzazione* passa attraverso una «oggettivazione dell'esperienza nel linguaggio»⁷⁰⁰. Per questo motivo, poiché quest'ultimo si è oggettivato, formato e sedimentato, allora le nuove generazioni sono già immerse all'interno delle interpretazioni di un mondo già preconstituito. Il senso comune ricevuto dai nuovi nati consiste nell'interpretazione della realtà o nell'apertura di senso che gli individui interiorizzano quando vi entrano a far parte. Berger e Luckmann mostrano che la realtà della vita quotidiana si dà in maniera oggettivata perché

⁷⁰⁰ P. L. Berger, T. Luckmann, *realtà come costruzione sociale*, p. 102.

essa è «costituita da un ordine di oggetti che sono stati designati *come* oggetti prima della mia comparsa sulla scena»⁷⁰¹. La realtà della vita quotidiana è consegnata ai soggetti da altri che vivono già prima di loro. Infatti, proprio perché le cose esistono prima di noi, esse sono già dotate di senso e noi impariamo ad apprenderle perché la socializzazione (primaria e secondaria) assume un carattere pedagogico che consiste nel trasmettere il senso delle cose così come si è già stratificato all'interno di una determinata apertura culturale. In questo senso, i due sociologi sottolineano che

io percepisco la realtà della vita quotidiana come una realtà ordinata. I suoi fenomeni sono predisposti in modelli che sembrano indipendenti dalla mia percezione di essi e che si impongono su quest'ultima. Le realtà della vita quotidiana appare già oggettivata, cioè costituita da un ordine di oggetti che sono stati designati come oggetti prima della mia comparsa sulla scena⁷⁰².

Andando in questa direzione, potremmo dire che la ordinarietà e la quotidianità si pongono in un continuum che va definendosi man mano in una storia, appunto in una tradizione. Pertanto, un doppio livello contraddistingue il nostro *sensu comune*, ovvero: 1. il fatto che esso si inserisca sulla linea di uno sviluppo storico e, 2. il fatto che questo livello vada a intersecarsi con il tempo presente della vita quotidiana. In particolare, nella visione di Berger e Luckmann, ciò che unisce il piano diacronico con il piano sincronico è appunto la comunicazione interpersonale, o come l'abbiamo definita finora, l'interazione sociale. Infatti, possiamo leggere che «il linguaggio usato nella vita quotidiana mi fornisce continuamente le necessarie oggettivazioni e postula l'ordine all'interno del quale queste hanno un senso e un cui la vita quotidiana ha un significato per me»⁷⁰³. Più in particolare, nel definire specificamente il darsi del senso comune nell'esperienza della vita quotidiana all'interno di una società, Berger e Luckmann giungono ad affermare che «l'edificio di legittimazioni è costruito sul linguaggio e usa il linguaggio come suo principale strumento. La "logica" così

⁷⁰¹ *Ibi*, p. 42.

⁷⁰² *Ibidem*.

⁷⁰³ *Ibidem*.

attribuita all'ordine istituzionale è parte del bagaglio di conoscenza socialmente disponibile e dato per scontato»⁷⁰⁴.

Tuttavia, ci sembra di notare che se la tipizzazione nasce attraverso l'interazione sociale e allo stesso modo anche la legittimazione si conserva attraverso l'interazione sociale. Dunque sia la nascita dell'esperienza del senso comune sia la sua conservazione risiede nel fatto che gli individui si muovono in un mondo che è preesistente alla loro venuta, che è già dato. A quel punto, come già abbiamo mostrato ampiamente nel primo capitolo, saremmo chiamati a specificare che cosa ci permette di intenderci attraverso l'interazione sociale, e dunque dovremmo rendere conto di come almeno nella struttura nucleare intersoggettiva due individui arrivino a intendere qualcosa in maniera univoca, così come dovremmo rendere conto di che cosa ne permette la reiterazione nel corso della storia umana.

§ 11. *Significato e interazione in Blumer*

Una trattazione specifica del problema è stata proposta dagli interazionisti simbolici attraverso la loro indagine sullo «studio della vita e della condotta dei gruppi umani»⁷⁰⁵. Nello stabilire quali sono le premesse teoriche dell'interazionismo simbolico, Blumer sottolinea tre punti fondamentali: il primo, secondo il quale l'agire delle persone è sempre fondato su ciò che esse ritengono significativo; il secondo da cui deriva che la formazione dei significati dipende dall'interazione stessa fra gli individui; il terzo dal quale si evince che la determinazione di tali significati dipende dai processi di interpretazione che si sviluppano di volta in volta tra l'individuo e la situazione in cui egli è chiamato ad agire. Infatti, come sostiene lo stesso Blumer

⁷⁰⁴ *Ibi*, p. 97.

⁷⁰⁵ H. Blumer, *Symbolic Interactionism. Perspective and Method*, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice Hall, Inc. 1969, [tr. it. di R. Rauty, *Interazionismo simbolico. Prospettiva e metodo*, Il Mulino, Bologna 2008, p. 33].

l'interazionismo simbolico poggia in sostanza su tre semplici premesse. La prima è che gli individui agiscono verso le cose in base al significato che esse hanno per loro. Tra queste si può includere tutto quello che gli individui notano tra gli oggetti del loro mondo fisico, come alberi o sedie, altri individui, [...] categorie di individui, come amici o nemici, istituzioni, una scuola e un governo, ideali di guida, come l'indipendenza individuale o l'onesta, l'attività degli altri, come i loro ordini o le loro richieste, e *situazioni* come quelle che un individuo incontra nella propria vita quotidiana [...]. La seconda è che il loro significato è derivato da, o sorge dall'interazione sociale di ciascuno con i suoi simili [...]. La terza è che questi significati sono trattati e modificati lungo un processo interpretativo usato dalla persona nel rapporto con le cose che incontra⁷⁰⁶.

In questo senso, secondo Blumer l'azione intersoggettiva nasce quando gli individui, muovendosi all'interno dell'esistenza, attribuiscono un significato alle cose provenienti dal mondo. Inoltre, il significato definitivo delle cose dipende dal suo riconoscimento sociale e dunque dall'accordo comune degli attori che, attraverso l'interazione, arrivano a concordare sul valore assunto dal significato condiviso. Per questo motivo, il fatto che i significati emergano all'interno dell'interazione assume una posizione centrale dal punto di vista di una visione interazionista. Come osserva lo stesso Blumer, «l'interazionismo simbolico vede i significati come prodotti sociali, creazioni formate e determinate dalle attività di definizione svolte dalle persone nel loro interagire»⁷⁰⁷. In questo senso, possiamo affermare che l'interazione fra due o più attori è *un'azione sociale significativa* perché si dà lo scambio simbolico. Quindi, l'interazione permette che i significati prodotti vengano di volta in volta scambiati. Infatti, interagendo, le persone producono ma anche intervengono a cambiare i significati delle cose sia materiali sia immateriali che sono nel mondo. Da questo punto di vista, emerge che l'interazione sociale stessa è significativa in sé perché è resa possibile dal fatto che ciascuno, agendo, regola il suo agire in base alla comprensione che ha dell'azione dell'altro con il quale entra in relazione. Infatti, il continuo impegno delle persone nella produzione di atti significativi determina anche la maniera in cui esse reagiscono reciprocamente di fronte alla manifestazione di un determinato atto

⁷⁰⁶ *Ibi*, p. 34.

⁷⁰⁷ *Ibi*, p. 36.

soggettivo altrui. In questo modo, è dato per scontato che l'agire in sé sia dotato di senso e tale assunto diventa la condizione di possibilità alla base della stessa relazione intersoggettiva e della comprensione del mondo.

A partire da ciò, in Blumer la stessa descrizione della natura degli oggetti sociali è ricondotta al problema della formazione del senso all'interno della relazione intersoggettiva. A questo proposito, lo psicologo sociale nota che ci sono tre categorie fondamentali attraverso cui riconoscere gli oggetti sociali. La prima categoria rappresenta gli "oggetti fisici", «come le sedie, gli alberi o le biciclette»; la seconda racchiude gli "oggetti sociali", «come gli studenti, i preti, un presidente, una madre, e un amico»; la terza indica gli "oggetti astratti", «come i principi morali, dottrine filosofiche, idee come giustizia, sfruttamento, compassione»⁷⁰⁸. Questi oggetti costituiscono un ordine di cose «che può essere indicato, definito o a cui ci si può riferire [...]»⁷⁰⁹, ma tutti i tipi individuati, secondo Blumer, sono connotati dal fatto di essere di per sé «prodotti dall'interazione simbolica»⁷¹⁰. Da questo punto di vista, le indicazioni di Blumer appaiono molto chiare. Infatti, egli afferma che «gli oggetti devono essere visti (rispetto al loro significato) come creazioni sociali, formati e determinati dal processo di definizione e interpretazione interno all'interazione delle persone. Il significato di una e di ogni cosa deve essere costituito, appreso e trasmesso attraverso un processo di indicazione – un processo necessariamente sociale»⁷¹¹.

In questo senso, se i significati delle cose emergono dall'interazione fra due o più soggetti questo significa anche ammettere che in una impostazione teorica di tipo interazionista non esiste un livello simbolico al di fuori della relazione sociale. Pertanto, se l'interazione è originaria e precede la formazione stessa del livello simbolico, allora il significato comune attribuito ai media sarà il risultato dell'interazione creativa fra i soggetti in situazione. Inoltre, la dinamica interattiva dalla quale dipende la costruzione del significato contribuisce di volta in volta a creare anche il significato attribuito al nostro contesto situazionale con i media, che di conseguenza non è statico o determinato, ma costruito attraverso

⁷⁰⁸ *Ibi*, p. 43.

⁷⁰⁹ *Ibidem*.

⁷¹⁰ *Ibidem*.

⁷¹¹ *Ibi*, p. 44.

l'agire comunicativo stesso. Infatti, secondo un'impostazione interazionista, l'azione comunicativa è sempre socialmente situata e, in quanto tale, non può essere pensata al di fuori di ciò che accade in una determinata interazione sociale. Pertanto, l'azione sociale è sempre legata a ciò che le persone fanno insieme in una determinata situazione, cioè in un momento, in un luogo particolari e con oggetti particolari. A questo proposito, già lo stesso Blumer osservava che

l'attore seleziona, controlla, sospende, raggruppa e trasforma i significati in base alla situazione di cui è parte e della direzione della sua azione. Così l'interpretazione non dovrebbe essere considerata una semplice applicazione automatica di significati determinati, ma piuttosto un processo formativo nel quale i significati sono usati e modificati come strumenti per la guida e la formazione dell'azione⁷¹².

In questo modo, Blumer pone l'accento sul fatto che l'individuo è già da sempre un essere sociale e dunque il senso della propria azione deriva fin da principio dalla socialità e dalla cultura che viene a formarsi attraverso l'intersoggettività. Pertanto, qualcosa assume un valore significativo solo in vista del sistema di attese comune che nascono dall'interazione stessa. Dunque, un significato può essere considerato come tale solo se anche altri vi accordano quel determinato valore. L'interazione, dunque, diventa il principio attraverso cui vengono a formarsi aspettative sociali e deve essere considerata come il motore della costruzione di un sistema di attese condivise. Infatti, come nota lo stesso Blumer «gli oggetti comuni derivano da un processo di indicazione reciproca, hanno per un determinato gruppo di persone lo stesso significato e sono visti allo stesso modo»⁷¹³.

Come in Berger e Luckmann, tutto ciò è dotato di validità sia sul piano sincronico, dunque nel tempo presente, sia su quello diacronico, quando cioè si vuole comprendere come funziona la stratificazione di una cultura. Infatti, possiamo leggere che «il significato degli oggetti nasce per una persona dal modo in cui li vede definiti dagli altri con cui interagisce. Si apprende dunque dalle sue

⁷¹² *Ibi*, p. 37.

⁷¹³ *Ibi*, p. 43.

indicazioni che la sedia è una sedia, che i dottori rappresentano una professione [...]»⁷¹⁴.

E tuttavia, è chiaro che alcuni limiti di tale approccio emergono proprio se portiamo alle estreme conseguenze il discorso e ci chiediamo com'è possibile il darsi della differenza sotto due punti di vista. In primo luogo, se tutto è intersoggettivo sin dall'origine, allora com'è possibile il darsi della trasformazione del senso e dunque giustificare l'innovazione stessa. Un altro modo del domandare pone sotto una diversa luce la stessa questione. Se tutto è intersoggettivo, che cosa garantisce l'ordine della differenza che bisogna ipotizzare necessariamente per giustificare anche solo ipoteticamente la teoria del gioco? In altre parole, prima ancora di entrare nel gioco della contrattazione del senso, come è possibile il darsi della differenza stessa e dunque pensare alla persona in sé? Premesso che in questa sede l'intenzione non consiste nel negare l'assunto indecostruibile che l'essenza dell'uomo si costituisca nell'essere insieme, vorremmo piuttosto chiarire che la nostra intenzione è quella di fare emergere quali differenze intercorrono tra il concetto di relazione e quello di interazione.

Una delle disparità fondamentali consiste nel rimarcare che il concetto di relazione mantiene la differenza nella sua alterità esistenziale, mentre nell'interazionismo simbolico quest'ultima sembra essere assorbita nello stesso psicologismo. Tutto ciò appare chiaro nella stessa spiegazioni di Blumer, quando è chiamato a dover rendere conto della stessa differenza, cioè della formazione di diverse visioni del mondo soggettive che entrano nel gioco dell'accordo sociale. Blumer rimanda il processo di formazione soggettiva del significato, ad una dinamica interpretativa del singolo individuo colto nell'atto di attribuire senso alle cose stesse. Come osserva Blumer

mentre il significato delle cose si forma nell'interazione sociale, ed è ricavato dalle persone tramite quell'interazione, è sbagliato pensare che il suo uso da parte di una persona costituisca solo un'applicazione di questo processo [...]. L'uso dei significati

⁷¹⁴ *Ibidem.*

compiuto da una persona coinvolge un processo interpretativo [...]. L'uso dei significati da parte di un attore si determina attraverso un processo di interpretazione⁷¹⁵.

In particolare, il concetto di interpretazione in Blumer si fonda sulla struttura della tripartizione del sé, così come è stata intesa nell'insegnamento della psicologia sociale di John Herbart Mead. Mead descrive la struttura dell'identità soggettiva differenziando fra l'io, il me e il sé, la cui fondazione epistemologica trova ancora una volta il suo riferimento originario nell'interazione sociale. In altre parole, in Mead la mente ha un'origine sociale e si forma nell'interazione. Allo stesso modo possiamo riscontrare che anche Blumer mantiene questo assunto di base e indica che il processo di interpretazione

ha due fasi distinte. Nella prima l'attore indica a se stesso le cose verso cui sta agendo, precisa che secondo lui hanno significato. La struttura di quelle indicazioni costituisce un processo sociale interiorizzato nel quale interagisce con se stesso. Questa interazione con se stesso è diversa da una composta da elementi psicologici; è un'istanza della persona che si impegna in un processo di comunicazione con se stessi, l'interpretazione diviene un modo per gestire dei significati⁷¹⁶.

A questo punto, appare chiaro che la produzione soggettiva del senso è il frutto di un processo di interpretazione intrapsichica che non è dato dal rapporto con l'alterità delle cose. In una posizione interazionista, quest'ultimo aspetto non emerge effettivamente mai. Come ci mostra Blumer

l'attore seleziona, controlla, sospende, raggruppa e trasforma i significati in base alla situazione di cui è parte e della direzione della sua azione. Così l'interpretazione non dovrebbe essere considerata una semplice applicazione automatica di significati determinati, ma piuttosto un processo formativo nel quale i significati sono usati e modificati come strumenti per la guida e la formazione dell'azione⁷¹⁷.

⁷¹⁵ *Ibi*, p. 37.

⁷¹⁶ *Ibidem*.

⁷¹⁷ *Ibidem*.

Per questo motivo, il modello di agency alla base dei processi di formazione della società umana o della vita del gruppo umano proposto dall'interazionismo simbolico si muove sin dall'origine all'interno di una visione del linguaggio inteso come un rapporto intrapsichico con le cose. Infatti, lo stesso Blumer ammette che «si deve capire che i significati svolgono la loro parte nell'azione attraverso il processo di autointerazione»⁷¹⁸.

In questo modo – diversamente da quanto abbiamo tentato di argomentare in questo lavoro – una posizione interazionista definisce l'interpretazione non come un rapporto creativo con il mondo ma, al contrario, come una relazione creativa con la struttura triadica del Sé.

§ 12. *Per una teoria della mediatizzazione fenomenologicamente fondata*

Una diversa posizione sull'ordine dei problemi che intercorrono fra media, cultura e società si sviluppa a partire dall'interpretazione della sociologia fenomenologica offerta da Pierre Bourdieu. Secondo Bourdieu, l'origine dei processi sociologici deve essere studiata a partire dall'interesse su ciò che accade in un determinato “campo”, in cui si manifestano una serie di pratiche che permettono l'esplicitazione di un certo tipo di capitale umano. In questa direzione, possiamo osservare che la visione di agency proposta da Bourdieu è legata al concetto di campo. Un “campo” differisce da una situazione per il suo aspetto di datità oggettiva. Come afferma Bourdieu,

la nozione di campo ci deve ricordare che il vero oggetto di una scienza sociale non è l'individuo, [...] anche se non è possibile costruire un campo se non a partire dagli individui [...] ma è il campo che deve essere al centro delle operazioni di ricerca. Il che non vuol dire che gli individui siano delle pure “illusioni” [...]. La scienza però li costruisce come *agenti*, e non come individui biologici, come attori o soggetti⁷¹⁹.

⁷¹⁸ *Ibidem*.

⁷¹⁹ P. Bourdieu, *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, p. 76.

A partire da tali premesse, Bourdieu estende la propria teoria su base generale e afferma che l'analisi di un campo deve partire considerando tre momenti fondamentali. Nel saggio, *Campo del potere, campo intellettuale e habitus di classe*⁷²⁰, il sociologo afferma che il primo momento dell'analisi consiste nell'inquadrare che tipo di posizione un qualsiasi campo assume rispetto al campo del potere. In seguito, dovranno essere considerati quali sono le strutture oggettive delle relazioni che intercorrono fra gli agenti o le istituzioni che sono in concorrenza in quel campo. Infine, si devono analizzare quali sono gli habitus degli agenti, cioè come essi hanno interiorizzato le relazioni economico-sociali all'interno delle quali si muovono. Le prese di posizione degli agenti, infatti, sono imprescindibili dal campo delle posizioni all'interno delle quali esse prendono le mosse. Infatti, come nota lo stesso Bourdieu, il campo delle posizioni oggettive può essere «inteso come sistema strutturato delle pratiche e delle espressioni degli agenti»⁷²¹. In questo senso, «i due spazi, quello delle posizioni oggettive e quello delle prese di posizione, devono essere analizzati insieme e considerati come due “traduzioni della stessa frase” [...]. In condizioni di equilibrio, lo spazio delle posizioni tende a prevalere sullo spazio delle prese di posizione»⁷²². Pertanto, i condizionamenti che gravano sugli agenti dipendono dal campo all'interno del quale essi si muovono e saranno tanto più pregnanti quanto più il campo è in una posizione di equilibrio. In altre parole, quanto più un campo si sarà reso autonomo, tanto «più esso sarà in grado di imporre la sua logica specifica»⁷²³. Ad esempio, si può osservare come il campo della filosofia, della politica o anche quello letterario siano connotati da una serie di omologie con le strutture dello spazio sociale. «Ognuno di essi ha i propri dominanti e dominati, le sue lotte per la conservazione o sovversione [...]. Ma ognuna di queste caratteristiche riveste in ogni campo una forma specifica, irriducibile»⁷²⁴. In questo senso, ad esempio, le lotte all'interno del campo filosofico assumono una doppia articolazione a causa

⁷²⁰ P. Bourdieu, *Champs du pouvoir, champ intellectuel et habitus de classe*, in «Scolies. Cahiers de recherche de l'École Normale Supérieure», n.1, pp. 7-26, [*Campo del potere, campo intellettuale e habitus di classe*, in P. Bourdieu, *Campo del potere e campo intellettuale*, Lerici, Cosenza 1978, pp. 59-93].

⁷²¹ P. Bourdieu, *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, p. 74.

⁷²² *Ibi*, pp. 74-75.

⁷²³ *Ibi*, p. 75.

⁷²⁴ *Ibidem*.

delle implicazioni politiche che stanno alla base delle posizioni assunte dalle diverse scuole di pensiero o posizioni sociali che però si muovono causa «all'interno dello spazio sociale considerato nel suo insieme»⁷²⁵.

Secondo Bourdieu, proprio perché appartengono a un campo, cioè occupano una posizione al suo interno, i soggetti sono portatori di un capitale che dirige la stessa scelta d'azione. Pertanto, «a seconda della posizione che occupano nel campo in virtù della dotazione in capitale [...] di cui dispongono, possono avere una comprensione a orientarsi attivamente, o verso la conservazione della distribuzione del capitale, o verso la sovversione di quella distribuzione»⁷²⁶. In questa direzione, possiamo assumere che l'origine della motivazione soggettiva alla base dei comportamenti umani, a cui Bourdieu si riferisce con il termine *interesse*, affonda le sue radici nell'appartenenza stessa a un determinato campo. A suo parere, «ogni campo richiama e mette in atto una forma specifica d'interesse, una *illusio* specifica come tacito riconoscimento del valore delle poste in gioco implicate nel gioco e come controllo pratico delle regole che lo governano»⁷²⁷.

In questa direzione, potremmo dire che l'idea di *habitus* elaborata da Bourdieu viene a completare il concetto di *sensu comune* e di *definizione della situazione* offerta dall'interazionismo, perché reinserisce la struttura dell'interazione intersoggettiva all'interno di un contesto di esperienza dotato di caratteristiche che gli sono proprie. In questo modo, il sociologo si distacca da una visione che accorda a «un libero arbitrio creatore il potere libero e arbitrario di costituire in un istante il senso della situazione proiettando i fini che mirano a trasformarlo né che si riducano le intenzioni soggettive e i significati costituiti delle azioni e delle opere umane alle intenzioni coscienti e deliberate dei loro autori»⁷²⁸.

In Bourdieu, il concetto di *habitus* diventa fondamentale per comprendere i meccanismi che stanno alla base della formazione dell'interesse soggettivo

⁷²⁵ *Ibi*, p. 76.

⁷²⁶ *Ibi*, pp. 76-77.

⁷²⁷ *Ibi*, pp. 87-88.

⁷²⁸ P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la Pratique précédé de Trois études d'éthnologie kabyle*, Edition du Seuil, Paris 1972, [tr. it. di I. Maffi, *Per una teoria della pratica con tre studi di etnologia cabila*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2003, p. 211].

all'interno del campo⁷²⁹. Su questo punto, egli esplicita chiaramente che la nozione di habitus «ha come funzione principale quella di segnare una rottura con la filosofia intellettualistica (o intellettualocentrica) dell'azione, rappresentata in particolare dall'*homo oeconomicus* come agente razionale [...]». Infatti, al fine di poter rendere conto della logica della pratica, il sociologo ha proposto «una teoria della pratica come prodotto di un senso pratico, di un senso del gioco socialmente costituito»⁷³⁰. Allo stesso tempo, Bourdieu specifica che la sua teoria dell'habitus prende le distanze anche dall'empirismo. Infatti, egli sottolinea che

contro l'empirismo, la teoria della pratica come pratica afferma che gli oggetti della conoscenza sono costruiti e non passivamente registrati; contro l'idealismo intellettualistico, esso ricorda che il principio di questa costruzione non è il sistema delle forme a priori delle categorie universali proprie di un soggetto trascendentale, ma quella sorta di trascendente storico che è l'habitus, sistema socialmente costituito di disposizioni strutturate e strutturanti, acquisito con la pratica e costantemente orientato verso funzioni pratiche⁷³¹.

In questa direzione, Bourdieu vuole sottolineare che il lavoro di costruzione della conoscenza non è idealmente fondato ma affonda le sue radici nell'azione pratica. A loro volta, le azioni umane, seppur materialmente e praticamente fondate, non sono la risultante di risposte passive a stimoli, ma si costituiscono all'interno di un'apertura di carattere storico. Secondo Bourdieu,

la pratica è necessaria e relativamente autonoma rispetto alla situazione considerata nella sua immediatezza puntuale perché è il prodotto della relazione dialettica tra una situazione e un *habitus*, inteso come un sistema di disposizioni durature e trasferibili che, integrando tutte le esperienze passate, funziona in ogni momento come matrice delle percezioni, delle valutazioni e delle azioni⁷³².

⁷²⁹ G. Sapiro, *Une liberté contrainte. La formation de la théorie dell'habitus*, in L. Pinto et al., a cura di Pierre Bourdieu, *sociologue*, Paris: Fayard 2004, pp. 49-78.

⁷³⁰ P. Bourdieu, Louic J.D. Wacquant, *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, pp. 88-89.

⁷³¹ P. Bourdieu, Louic J.D. Wacquant, *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, p. 89.

⁷³² P. Bourdieu, *Per una teoria della pratica con tre studi di etnologia cabila*, p. 211.

L'habitus non è l'entrata nel mondo della reiterazione dell'abitudine passiva e nemmeno il terreno di acquisizione di costumi sociali. In Bourdieu l'habitus è «un rapporto creativo e attivo col mondo»⁷³³ e in quanto tale rifiuta «tutti i dualismi concettuali sui quali sono stati costruite quasi tutte le filosofie post-cartesiane: soggetto e oggetto, interiore ed esteriore [...]»⁷³⁴. Il concetto di habitus prende le mosse dalla constatazione che «il soggettivo è sociale, collettivo»⁷³⁵ e non si forma da una prefigurazione mentale o riflessiva dell'azione perché essa si costituisce attraverso l'urgenza imposta dalla situazionalità in cui si manifesta. In altre parole, l'habitus si costituisce come una dimensione dell'esistenza e in quanto tale individua una condizione sociale incarnata. Pertanto, «il mondo mi comprende, io però lo comprendo [...]. La realtà sociale esiste per così dire due volte, nelle cose e nei cervelli, nei campi e negli habitus, all'esterno e all'interno degli agenti»⁷³⁶. Il rapporto pratico all'azione è dato dall'immanenza delle possibilità oggettive a disposizione di ciascuno all'interno del proprio campo nel tempo presente. Per questo motivo, la percezione e la valutazione della situazione in cui i soggetti sono posizionati dipende proprio dall'habitus, cioè dalla posizione esistenziale ed emotivamente collocata che essi assumono nel campo. Come nota Bourdieu,

questo significa che gli agenti possono avere qualche possibilità di diventar qualcosa di simile a dei “soggetti” solo a condizione che siano capaci di controllare coscientemente il rapporto che hanno con le loro disposizioni, scegliendo di lasciarle agire o al contrario di inibirle, o meglio di sottometerle a volontà oblique, opponendo a una disposizione che Leibniz aveva immaginato per governare le passioni⁷³⁷.

Pertanto, potremmo dire che la continua tensione che viene a costituirsi fra campo e habitus può essere tradotta nell'idea che quest'ultimo è il significato esistenziale – e dunque soggettivo e incarnato – che il campo assume per qualcuno. L'habitus è la maniera in cui la storia è incarnata nella vita del soggetto «come suggerivano Heidegger e Merleau-Ponty, unisce l'agente (che non è né un soggetto o una

⁷³³ P. Bourdieu, Louic J.D. Wacquant, *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, p. 90.

⁷³⁴ *Ibidem*.

⁷³⁵ *Ibi*, p. 93.

⁷³⁶ *Ibi*, p. 95.

⁷³⁷ *Ibi* p. 102.

coscienza, né il semplice esecutore di un ruolo o l'attualizzazione di una struttura o di una funzione) e il mondo sociale»⁷³⁸. Se partiamo dal punto di vista sviluppato dalla sociologia fenomenologica, allora emerge che la concezione sull'origine dei significati – e di conseguenza su come devono essere intesi i concetti stessi di “interpretazione” e attualmente di “azione” – non può assolutamente essere inquadrata in una semantica di tipo costruttivista o interazionista. In una sociologia fenomenologica l'interpretazione, o il momento temporale della comprensione, o potremmo dire anche *ciò che una cosa del mondo è per me*, non nasce dall'idea che ciascuno ha della cosa ma dalla sua esperienza diretta, cioè da ciò che una cosa è per me all'interno della mia esistenza. Come ci mostra Bourdieu,

l'habitus è la mediazione universalizzante che fa sì che le pratiche senza ragione esplicita e senza intenzione significativa di un singolo agente siano comunque “sensate” e “ragionevoli”, e oggettivamente orchestrate [...]. È perché sono il prodotto delle disposizioni che, costituendo l'interiorizzazione delle stesse strutture oggettive, sono oggettivamente concertate, che le pratiche dei membri di un gruppo o, in una società stratificata, di una stessa classe, sono dotate di un senso oggettivo al contempo unitario e sistematico, trascendente le intenzioni soggettive e i progetti consci, individuali e collettivi⁷³⁹.

Avere esperienza della cosa non vuol dire averne un'idea razionale (intesa come da interiorizzare attraverso l'autocoscienza). In una sociologia fenomenologica il concetto di razionalità si manifesta attraverso una comprensione di tipo esistenziale. In questa direzione, che cosa quella cosa significa non dipende dalle mie interpretazioni riflessive ma dal valore che essa assume nel contesto in cui mi è data e nella storia in cui sono inserito. Tutto questo vuol dire che il contesto continua ad esercitare un'influenza fondamentale dal punto di vista della formazione del senso e per comprendere che cosa qualcosa significa in un contesto bisogna comprendere come si dà il contesto stesso in cui

⁷³⁸ *Ibi*, p. 95.

⁷³⁹ P. Bourdieu, *Per una teoria della pratica con tre studi di etnologia cabila*, pp. 222-223.

si muove la mia esistenza. La comprensione del contesto in un'ottica fenomenologica pura non passa attraverso ciò che si pensa del contesto, ma attraverso l'esperienza che si dispiega attraverso una comprensione di ordine non razionale ma emozionale. Come nota Bourdieu

parlare di habitus di classe (o di "cultura" nel senso di competenza culturale acquisita in un gruppo omogeneo), significa allora ricordare [...] che le "relazioni" interpersonali non sono mai se non in apparenza relazioni *da individuo a individuo* e che la verità dell'interazione non risiede mai interamente nell'interazione. [...]. È la loro posizione presente e passata all'interno della struttura sociale che gli individui, intesi come persone fisiche, portano con sé in ogni tempo e in ogni luogo sotto forma degli habitus che essi portano come abiti e che, come gli abiti fanno il monaco, cioè la persona sociale con tutte le sue disposizioni che sono altrettanti segni della posizione sociale quindi della distanza sociale delle posizioni oggettive, vale a dire tra le persone sociali messe insieme dalla congiuntura (nello spazio fisico che non è lo spazio sociale)⁷⁴⁰.

In questa direzione, gli assunti interazionisti, in base ai quali l'agire delle persone è sempre dotato di senso, perché emerge dall'attività dei soggetti stessi, cioè in vista di ciò che essi fanno concretamente insieme nella realtà della vita quotidiana e il fatto che l'azione delle persone è significativa in sé e, dunque, è guidata da "ragioni" o potremmo dire da motivazioni che rendono sensato il nostro agire all'interno della realtà della vita quotidiana sono reinterpretati da Bourdieu attraverso un'altra chiave di lettura. Come afferma il sociologo francese

se il modo della conoscenza prassiologica può apparire come un ritorno puro e semplice al modo della conoscenza fenomenologica e se la critica dell'oggettivismo che essa implica si presta a essere confusa con la critica che l'umanesimo ingenuo rivolge all'oggettivazione scientifica in nome dell'esperienza vissuta e dei diritti della soggettività, è perché esso è il prodotto di una *doppia traslazione teorica*⁷⁴¹.

Secondo Bourdieu, dunque, la conoscenza prassiologica si distingue da una fenomenologia interpretata a partire da una base interazionista perché, a livello

⁷⁴⁰ *Ibi*, pp. 224-225.

⁷⁴¹ *Ibi*, p.186.

logico, quest'ultima opera una doppia traslazione teorica, finendo per fondare una epistemologia che si basa su una *teoria della teoria*. Secondo Bourdieu, essa riduce la comprensione dell'esperienza comune a una doppia concettualizzazione dell'esperienza comune, dunque opera «un'epochè dell'epochè»⁷⁴². All'interno della filosofia husserliana il concetto di epochè viene introdotto al fine di fondare una scienza che sia in grado di pensare l'esperienza a partire da una sospensione del giudizio di senso comune che si ha dell'esperienza. Tuttavia, in Husserl il senso comune di qualcosa è legato all'eidos, cioè alla forma della cosa in sé, conoscibile solo a partire dal vissuto della cosa (ricordiamo l'esempio di Luria per il quale nei popoli non alfabetizzati la comprensione della forma “cerchio” rimanda all'esperienza pratica del cerchio, cioè alla ruota o al setaccio). Al contrario in una teoria interazionista l'essenza della cosa non deriva dal vissuto della cosa ma parte già da un livello di interpretazione soggettiva della cosa, mentre in Husserl un vissuto è originariamente intenzionale, quindi è un pensiero riferito alla cosa. Potremmo dire che si pensa direttamente al cerchio “mettendo fra parentesi” il livello di conoscenza derivante dal setaccio, e allo stesso tempo si afferma che il setaccio è frutto di un'interpretazione soggettiva e non di una possibilità di azione.

Le conseguenze dell'assunzione di un'impostazione o di un'altra diventano enormi non solo dal punto di vista della fondazione epistemologica, cioè della formazione di un sistema di “pre-giudizi” che fondano le visioni sulle quali viene a svilupparsi la conoscenza, ma diventa pregnante anche per gli effetti che la diffusione di questi paradigmi operano all'interno della cultura nella determinazione delle scelte politiche concrete sui problemi reali. Come nota Bourdieu, per i problemi sociologici, operare *un'epoché dell'epoché* vuole dire «ritenere che la scienza possa essere solo una concettualizzazione dell'esperienza comune [...] con una registrazione di quanto è dato così come si dà, cioè dell'ordine prestabilito»⁷⁴³, e dunque “mettendo tra parentesi” che l'ordine prestabilito sia frutto esso stesso di un processo storico che deriva da un'esperienza pratica del mondo che è prelinguistica (non nel senso di non

⁷⁴² *Ibi*, p.189.

⁷⁴³ *Ibidem*.

comprensione ma nel senso di non determinata riflessivamente). Mettere da parte quest'ultima consapevolezza vuol dire, a) pensare che l'assorbimento del mondo passi attraverso l'idea e non l'esperienza che ciascuno ha delle cose; b) pensare che il senso comune si formi da un accordo fra parlanti basato sull'opinione astratta che si ha della cosa; c) ricondurre l'arbitrarietà dei punti di vista al pensiero non basato sull'esperienza pratica o esistenziale del mondo, d) fondare scientificamente l'essenza storica del dato per scontato o del senso comune sull'idea che l'origine dei significati dipende da ciò che viene definito da un linguaggio ufficiale e riconosciuto.

§ 13. *Ripensare lo spazio con i media: per una teoria della mediatizzazione delle pratiche*

L'apertura interpretativa della fenomenologia offerta dalla sociologia fenomenologica conduce a una riformulazione del problema della mediatizzazione a partire da un'esplicitazione della configurazione spaziale dell'*every day life* con i media. Infatti, una posizione molto differente sul processo di formazione di una realtà culturale connotata da un'alta pervasività dei media viene offerta dal teorico della comunicazione André Jansson. In particolare, Jansson si focalizza sull'analisi del passaggio da una cultura di massa a una visione di cultura transmediale intesa come «l'avvento di un sotto stadio della mediatizzazione»⁷⁴⁴. Secondo Jansson, «questo cambiamento attualizza in che modo le forme mediatiche intese sia come tecnica sia come beni, si amalgamano con i modelli socio materiali preesistenti attraverso modalità sempre più flessibili e senza limiti precisi»⁷⁴⁵. In questa direzione, Jansson propone una visione di mediatizzazione «intesa come il movimento attraverso cui le nuove tecnologie della comunicazione e gli artefatti ad esse relativi diventano indispensabili al fine della realizzazione delle pratiche essenziali per il mantenimento della società nelle sue

⁷⁴⁴ A. Jansson, *Indispensable things: on mediatization, materiality and space*, in *Mediatization of communication*, Edit by K. Lundby, De Gruyter Mouton, Berlin/Boston 2014, p. 273.

⁷⁴⁵ A. Jansson, *Indispensable things: on mediatization, materiality and space*, p. 273.

varie parti, su come i luoghi e le pratiche comincino ad adattarsi materialmente all'esistenza dei media»⁷⁴⁶.

L'obiettivo di Jansson consiste nel sottolineare che non è possibile pensare a "come le persone interagiscono attraverso i media" senza riflettere sul fatto che quest'ultimi sono costituiti da aspetti materiali con i quali gli stessi soggetti si relazionano. Allo stesso modo, non è possibile addurre ragioni sul processo di radicamento dei media all'interno della società senza tenere conto della loro diffusione per mezzo delle pratiche soggettive. Infatti, «i media diventano indispensabili quando essi entrano a far parte delle pratiche»⁷⁴⁷ e, in questa direzione, assecondando una prospettiva di ordine socio-fenomenologica, egli intende «introdurre un approccio sistematico per lo studio della costruzione sociale della *indispensabilità materiale*»⁷⁴⁸ dei media.

A partire da ciò, il sociologo afferma che bisogna riconoscere il fatto che i media sono diventati materialmente indispensabili per le nostre azioni quotidiane. Infatti, secondo Jansson, il concetto di *indispensabilità* può essere compreso come quella «forza che lega i soggetti sociali, le tecnologie e il mondo»⁷⁴⁹. Attraverso questa definizione di base, il teorico dei media specifica che il concetto di indispensabilità dei media non deve essere interpretato in base a una logica funzionalista in cui si manifesta un mondo tecnologicamente orientato, e in cui le relazioni sono tenute insieme attraverso i media. Piuttosto, secondo l'autore bisogna considerare che «la formazione di relazioni di indispensabilità e adattamento può assumere diverse forme a partire dal tipo di tecnologia e di contesto socio-culturale»⁷⁵⁰ di riferimento.

In questa direzione, egli individua tre livelli fondamentali di analisi che possono aiutarci a comprendere in che modo i media si radicano nella nostra esperienza. Il primo livello si basa sul modello fenomenologico di Don Ihde in base al quale i media devono essere considerati a partire dalla loro essenza tecnica. Il secondo livello di analisi consiste nel considerare i media come beni – così come viene suggerito attraverso una lettura del modello di Bourdieu. Il terzo

⁷⁴⁶ *Ibi*, p. 275.

⁷⁴⁷ *Ibi* p. 276.

⁷⁴⁸ *Ibidem*.

⁷⁴⁹ *Ibidem*.

⁷⁵⁰ *Ibidem*.

livello, che si sviluppa attraverso una reinterpretazione del concetto di *texture* offerto da Lefebvre, considera in che modo i media intesi «sia come tecnica sia come beni diventino parte del tessuto culturale e materiale esperito nella vita quotidiana»⁷⁵¹.

In questo contesto, il concetto di comunicazione transmediata offerto da Jansson si riferisce all'idea che i media digitali si inseriscono all'interno di un campo di esperienza. Pertanto, se ci accingiamo a voler studiare come si forma il simbolico nell'esperienza della vita quotidiana, non possiamo fare riferimento a modelli di analisi che si rifanno alla tradizione sulla formazione della sfera pubblica, della politica o delle logiche commerciali imposte dai media. Infatti, questi ambiti «assecondano un tipo di razionalità orientata all'obiettivo con regole e risorse omogenee»⁷⁵². Piuttosto, secondo Jansson, molte persone semplicemente vivono il fatto che la penetrazione dei media arriva a estendersi a tutte le aree sociali, e dunque l'obiettivo della teoria sociale deve mirare a comprendere in che modo il vissuto della vita quotidiana con i media si sviluppi a partire dall'esperienza che le persone hanno del loro spazio esperienziale.

A partire da ciò, sviluppando l'idea di *spazio triadico* offerta da Lefebvre, Jansson indica che è possibile abbandonare una concezione di spazio sociale inteso come qualcosa di statico e mostrare che la sua formazione si fonda su processi dinamici in continua trasformazione. In particolare, Lefebvre mostra che possiamo comprendere analiticamente come lo spazio sociale viene a formarsi se consideriamo il darsi di tre livelli fondamentali, dipendenti e inseparabili fra loro. Il primo livello individua la *realtà percepita*, il secondo la *realtà concepita*, il terzo si riferisce alla *realtà vissuta*. A questo proposito, Jansson afferma che anche il processo di mediatizzazione può essere compreso a partire da questi tre livelli di analisi. Infatti, l'autore sostiene che

la mediatizzazione è un movimento che opera non solo attraverso il regno della rappresentazione che forma l'ordine simbolico delle persone, essa contiene anche una presenza materiale, mentale ideologica che influenza la maniera in cui la vita quotidiana è

⁷⁵¹ *Ibidem*.

⁷⁵² *Ibi*, p. 277.

organizzata spazialmente e come le persone vanno avanti e costruiscono significato per le loro routine⁷⁵³.

Pertanto, sviluppando una teoria della mediatizzazione che affonda le sue radici nell'idea di spazio geometrico così come è stato inteso da Lefebvre, Jansson propone una tripartizione analitica che mira a offrire un sistema di spiegazione capace di rendere conto di come avviene il processo di radicamento dei media all'interno della vita quotidiana. In primo luogo, dunque, il teorico dei media fa riferimento alla dimensione della *indispensabilità materiale e dell'adattamento* «che corrisponde all'idea di spazio percepito»⁷⁵⁴. Infatti, una delle caratteristiche di una società mediatizzata consiste nel fatto che gli strumenti della comunicazione sono diventati oggetti «necessari o indispensabili, che indirizzano una vita confortevole e socialmente integrata»⁷⁵⁵. A questo proposito, gli studi di Shaun Moores sulla radio hanno indicato che l'introduzione della radio all'interno dello spazio familiare non ha comportato esclusivamente la presenza di un nuovo complemento d'arredo, ma ha dato avvio anche a una serie di adattamenti all'oggetto di ordine percettivo. Infatti, Moores sottolinea che le persone si abituarono alla presenza visiva e uditiva dell'oggetto stesso all'interno dell'ambiente familiare e questo, in linea con quanto abbiamo tentato di argomentare nei capitoli precedenti, ha dato avvio alla formazione di nuove possibilità di azione condivise all'interno della propria esperienza quotidiana, e allo stesso tempo ha offerto anche la possibilità di eluderla. In questa direzione, Jansson prosegue affermando che la seconda categoria di cui tenere conto è la *premediazione dello spazio sociale* che corrisponde all'idea di Lefebvre di *spazio concepito*. In base a questa categoria «i media non solo formano le nostre aspettative e anticipazioni degli eventi futuri»⁷⁵⁶ ma mostrano anche «particolari forme di azione e di interazione che sono «eseguite o messe in scena la fine di diventare mediate attraverso un certo registro rappresentazionale»⁷⁵⁷. Infine, il teorico dei media si riferisce al livello della *normalizzazione della pratica sociale*

⁷⁵³ *Ibi*, p. 278.

⁷⁵⁴ *Ibidem*.

⁷⁵⁵ *Ibidem*.

⁷⁵⁶ *Ibidem*.

⁷⁵⁷ *Ibidem*.

che corrisponde all'idea di *spazio vissuto* offerto da Lefebvre, in base al quale «i media cambiano le nostre norme sociali, convenzioni e aspettative a livello delle pratiche sociali»⁷⁵⁸.

Tali convenzioni operano «attraverso il senso comune e questo contribuisce al mantenimento di sistemi di valori condivisi e mitologie che riguardano sia la strutturazione del tempo sia dello spazio delle attività della vita degli individui»⁷⁵⁹. Ad esempio, nell'epoca della comunicazione di massa la televisione ha contribuito alla normalizzazione di ritmi e rituali che erano strettamente legati alle pratiche casalinghe e, come nota Jansson, «questo fenomeno si sviluppa in relazione a strutture dello spazio vissuto prestabilite, così come in relazione a valori familiari politicamente e religiosamente fondati, e non fu quindi un mero prodotto della televisione»⁷⁶⁰. Attualmente, invece, possiamo riscontrare che lo stesso fenomeno sta prendendo piede attraverso la diffusione della *cultura dello smartphone*. In questa direzione, Jansson afferma che attualmente l'esperienza comune di ciascuno è connotata dal fatto di non potere gestire la propria vita senza uno smartphone. In questo senso, l'oggetto può essere ritenuto certamente indispensabile e allo stesso tempo tale dimensione assume un aspetto positivo perché diventa possibile «gestire e pianificare qualsiasi tipo di evento in arrivo (premediazione) e sviluppa un senso di appartenenza a una moderna società mediata e ben funzionante e in cui tali pratiche sono sanzionate positivamente (normalizzazione delle pratiche)»⁷⁶¹. Parallelamente, il possesso di uno smartphone può anche provocare sentimenti negativi e coinvolgere tensioni e stress, come «il sentirsi forzato in certe routines sociali, o di essere esposti in luoghi, eventi e pubblicità (commerciali) che vanno al di là del proprio desiderio»⁷⁶².

Una volta riportata l'attenzione sui processi di formazione dello spazio d'azione sociale, al fine di comprendere come il radicamento della dimensione dell'indispensabilità e dell'adattamento materiale ai media investono il livello dello spazio percepito, Jansson individua tre sottocategorie di analisi. In questa

⁷⁵⁸ *Ibi*, p. 279.

⁷⁵⁹ *Ibidem*.

⁷⁶⁰ *Ibidem*.

⁷⁶¹ *Ibidem*.

⁷⁶² *Ibidem*.

direzione, seguendo l'insegnamento fenomenologico di Ihde che si è interessato più direttamente delle relazioni che intercorrono fra uomo e tecnica, Jansson afferma che i media possono essere considerati rispettivamente come "tecnica", come "beni" e come "textures". Infatti, secondo Ihde fra uomo e tecnica intercorrono diversi tipi di relazioni che possiamo contraddistinguere in termini qualitativi. Il primo livello consiste nelle relazioni incarnate, rappresentate da quegli oggetti che ci permettono di percepire il mondo attraverso uno strumento tecnico, come ad esempio gli occhiali, e «la cui presenza è appena notata o considerata dal soggetto»⁷⁶³ che le utilizza. Le relazioni incarnate con i media rappresentano una stratificazione dell'esperienza pratica, in base alla quale l'oggetto e l'uomo sono considerati come uno solo. Come nota Ihde a questo proposito, la relazione incarnata è «una simbiosi fra l'artefatto e chi lo sta usando attraverso l'azione umana»⁷⁶⁴, come ad esempio accade nel caso di una prolungata attività manuale. Come nota Jansson, nel caso dei media «molto probabilmente il telefono è il migliore esempio di medium [...] la cui presenza materiale si eclissa nell'uso»⁷⁶⁵. Il secondo tipo di relazione uomo-artefatto è denominato da Ihde con l'espressione tecnica ermeneutica. La definizione di Ihde si avvicina molto a ciò che in precedenza abbiamo denominato come "tecnologia della parola". Infatti, Jansson afferma che in quest'ambito rientrano propriamente «i tipi di relazioni che abbiamo generalmente contrassegnato con comunicazione di massa»⁷⁶⁶. Queste sono quelle relazioni in cui i soggetti sono coinvolti in attività di ordine riflessivo, come ad esempio leggere e attraverso cui la tecnologia «si posiziona come se fosse un'interfaccia attraverso cui poter leggere il mondo»⁷⁶⁷. Mappe, grafici, testi scritti possono essere considerati come media ermeneutici nel senso pieno, e quando essi «operano in maniera automatica (smoothly) l'utente non riflette sull'interfaccia in sé sebbene l'oggetto percepito sia proprio una tecnologia piuttosto che il mondo»⁷⁶⁸. A questo proposito, mentre Ihde sostiene che su questo

⁷⁶³ *Ibi*, p. 280.

⁷⁶⁴ D. Ihde, *Technology and Lifeworld: from Garden to Earth*, Bloomington, Minneapolis: Indiana University Press 1990, p. 73.

⁷⁶⁵ A. Jansson, *Indispensable things: on mediatization, materiality and space*, p. 280.

⁷⁶⁶ *Ibidem*.

⁷⁶⁷ *Ibidem*.

⁷⁶⁸ *Ibidem*.

livello interviene un tipo differente di simbiosi, appunto basato sull'ermeneutica e non sulla percezione – infatti il fenomenologo stesso afferma che «la trasparenza testuale è ermeneutica e non percettiva»⁷⁶⁹ – al contrario noi abbiamo mostrato che essa si basa in ogni caso su una base percettiva dalla quale deriva un tipo di comprensione pratica di ordine differente. Infine, Ihde distingue un livello di relazione fra uomo e tecnica *basato sull'alterità e uno basato sullo sfondo*. Nel primo caso, la tecnologia diventa l'oggetto di attenzione del soggetto che lo utilizza e determina un effetto di fascinazione e sacralizzazione attraverso cui «all'utente non è dato accesso ad alcun altro tipo di mondo se non a quello che passa attraverso lo spazio immaginativo offerto dalla tecnologia stessa»⁷⁷⁰. La personalizzazione dell'oggetto tecnologico rappresenta un esempio che può condurre allo stadio dell'alterità relazionale. Potremmo dire che questo stadio opera un effetto di saturazione dell'attenzione dell'utente attraverso l'uso stesso della tecnologia. Il tipo di *relazione uomo-tecnica che opera da sfondo*, invece, opera in maniera differente «nel senso che la tecnologia non occupa il centro dell'attenzione, ma agisce sullo sfondo di altre pratiche [...] per creare determinate esperienze ambientali (visive, uditive e materiali)»⁷⁷¹. È il caso in cui la pervasività delle tecnologie della comunicazione raggiunge il livello del dato per scontato all'interno della vita quotidiana.

Come afferma Jansson, la sistematizzazione offerta da Ihde permette di chiarire «come l'esperienza dell'indispensabilità e la necessità dell'adattamento agiscono parallelamente alla naturalizzazione degli artefatti all'interno del mondo della vita»⁷⁷². Infatti, «più una nuova tecnologia è data per scontata e più diventa trasparente, maggiore è la difficoltà di escluderla dalle pratiche quotidiane»⁷⁷³. In questa direzione, la portabilità, il fatto che le nuove tecnologie della comunicazione presentino strutture ermeneutiche (o di leggibilità) intuitive e semplificate, la loro stessa natura interattiva sono tutti elementi che, secondo Jansson, hanno permesso il radicamento capillare dei media digitali all'interno

⁷⁶⁹ *Ibidem.*

⁷⁷⁰ A. Jansson, *Indispensable things: on mediatization, materiality and space*, p. 281.

⁷⁷¹ *Ibidem.*

⁷⁷² *Ibidem.*

⁷⁷³ *Ibidem.*

delle pratiche della vita quotidiana e quindi il darsi di quella dimensione che Ihde ha denominato come *relazione uomo-tecnica di sfondo*.

A partire da ciò, Jansson mette in evidenza che tali osservazioni non devono essere intese alla stregua del determinismo tecnologico. Infatti, il teorico dei media afferma che

sebbene sia chiaro che le tecnologie sono significative [...], l'attuale importanza del processo di transmediazione non può essere stimato o compreso senza tenere conto del contesto, del mondo della vita sociale [...]. In altre parole, i media sono molto più che una tecnica. [...]. Essi sono anche proprietà culturali di cui ci si può appropriare o che si possono rifiutare sulla base dei valori culturali così come degli assetti funzionali⁷⁷⁴.

Pertanto, non bisogna intendere l'idea di indispensabilità come se fosse un concetto assoluto. Piuttosto, esso deve essere interpretato come se fosse in parte «un costrutto culturale, il cui stato fenomenologico fluttua in relazione alle condizioni strutturali. In questa direzione, il pensiero di Jansson si allinea con quello di Bourdieu sulle relazioni che intercorrono fra la formazione del gusto condiviso e l'incontro con la conoscenza pratica pre-stratificata nell'esperienza.

⁷⁷⁴ *Ibi*, p. 284.

Conclusioni

§ 1. *Esperienza, media e formazione*

Lungo il discorso sin qui condotto abbiamo cercato di sviluppare un percorso multidisciplinare nell'ambito della vasta letteratura sui media. In particolare, abbiamo tentato di riflettere sull'impatto delle tecnologie della comunicazione nella vita quotidiana delle persone, avviando una riflessione sui processi di formazione e di trasmissione della cultura. A questo scopo è stato necessario avviare un confronto con varie tradizioni di pensiero, mantenendo tuttavia una prospettiva di ricerca assai definita, che ha permesso di interrogare l'ampia letteratura e la molteplicità dei punti di vista in maniera critica e sulla base di un punto di vista unitario: il richiamo all'analisi fenomenologica, soprattutto nella sua versione husserliana e heideggeriana piuttosto che nella sua declinazione schutziana.

In questa direzione, al centro del progetto è stata posta una riflessione sulle trasformazioni che la nozione di mondo, inteso come orizzonte di possibilità di azione, subisce attraverso i media, giungendo così a un confronto con l'idea di una completa mediatizzazione del reale, sicché il mondo stesso sarebbe costituito dai media e i media sarebbero lo stesso mondo della vita piuttosto che uno strumento di mediazione comunicativa all'interno del mondo della vita. Coerentemente con questa linea di ricerca, il lavoro di tesi si è concentrato sul rapporto tra esperienza e comunicazione mediatica, in modo da fare emergere in che modo i media modifichino il mondo della vita quotidiano e tutte le attività che si svolgono in esso, strutturando nuove forme di interazione che richiedono nuovi

modi di pensare la formazione, il lavoro, la costruzione dell'identità e la circolazione del senso.

§ 2. *La comunicazione come interazione sociale*

In questo modo, attraverso un confronto con Thompson e Goffman, il primo capitolo tratta del rapporto che intercorre fra l'uso dei media e lo strutturarsi di un ordine di significati condivisi in relazione agli stili dell'interazione sociale. In particolare, Thompson definisce la comunicazione come una forma di azione sociale che, attraverso l'interazione, permette di agire sul reale, definendolo e modificandolo. Agire, dunque, vuol dire inter-agire. A partire da ciò, la comunicazione, intesa come la capacità di agire sulla realtà, permette lo strutturarsi di un determinato *ordine del discorso che prende vita attraverso l'interazione sociale*.

Di qui l'emergere di due idee fondamentali. Da un lato, la comunicazione è l'origine stessa dei processi di formazione, istituzionalizzazione e legittimazione di una cultura (o di ordine sociale). Infatti, come nota Thompson, la sedimentazione storica di un certo ordine del discorso all'interno di un determinato gruppo umano, porta alla formazione di un gruppo sociale che rappresenta, diffonde e difende un certo tipo di ordine del discorso. Dall'altro lato, la comunicazione si costituisce anche come il mezzo fondamentale del disciplinamento, della diffusione e della conservazione della cultura. In questo senso, ciascun gruppo sociale si serve di precisi *strumenti per la comunicazione e per l'informazione*.

Da questo punto di vista, la natura della comunicazione intesa come strumento o mezzo definisce quali sono gli stili interattivi, ovvero la maniera attraverso cui la relazione sociale stessa si dà all'interno di una società. Secondo Thompson, «lo sviluppo dei media nel mondo moderno ha trasformato la natura [...] dello scambio simbolico in modo profondo e irreversibile»⁷⁷⁵, in quanto attraverso la tecnica si è ricorsi a un altro tipo di risorse per l'attuazione dello

⁷⁷⁵ J.B. Thompson, *Mezzi di comunicazione e modernità*, p. 21.

scambio simbolico all'interno del tessuto sociale. Il punto su cui insiste Thompson è dunque il seguente: se si assume che la natura della relazione sociale è l'interazione, come cambia quest'ultima quando inseriamo uno strumento tecnico di comunicazione all'interno della relazione?

In questa direzione, a suo parere, «l'uso dei mezzi di comunicazione implica la creazione di nuove forme di azione e interazione nel mondo sociale, di nuovi tipi di relazioni, e di nuovi modi di rapportarsi agli altri e a se stessi»⁷⁷⁶, per cui egli distingue la *comunicazione quasi mediata* tipica della Modernità dalla comunicazione faccia a faccia e da quella mediata, tipiche di altre epoche storiche. A partire da ciò, il sociologo dei media vuole dimostrare che, attraverso il sistema di comunicazione di massa, il primato della trasmissione dell'ordine del discorso non passa più attraverso l'interazione in presenza, ma si avvale dell'utilizzo dei media all'interno delle situazioni sociali della vita quotidiana.

Pertanto, Thompson specifica che una delle caratteristiche principali dell'interazione quasi mediata consiste nel mettere in connessione situazioni fra loro lontane. In questo modo, «grazie ai mezzi di comunicazione, gli individui sono in grado di sperimentare, nella forma della quasi-interazione mediata, fenomeni in cui, nei luoghi della loro vita quotidiana, probabilmente non si imbatterebbero»⁷⁷⁷. Ad esempio, è possibile seguire in diretta gli avvenimenti che avvengono dall'altra parte del mondo, partecipandovi, pur restandone esperienzialmente esclusi, oppure, si può sviluppare un senso di familiarità nei confronti dei personaggi dello *star system*, perché essi entrano all'interno della nostra vita quotidiana attraverso i mass media, o anche, si è in grado di prendere parte ai cerimoniali mondiali come ad esempio le Olimpiadi e sentirsi parte di quella grande comunità che è il mondo intero. Infatti, attraverso la quasi interazione mediata «è possibile rendere pubblica un'azione semplicemente registrandola e trasmettendola ad altri non fisicamente presenti nel momento e nel luogo in cui essa è stata intrapresa»⁷⁷⁸.

In questo senso, l'interazione quasi mediata costituisce la maniera che rende possibili forme dialogiche basate sulla distanza fra diversi gruppi sociali,

⁷⁷⁶ J.B. Thompson, *Mezzi di comunicazione e modernità*, p. 13.

⁷⁷⁷ J.B. Thompson, *Mezzi di comunicazione e modernità*, p. 291.

⁷⁷⁸ J.B. Thompson, *Mezzi di comunicazione e modernità*, p. 177.

perché fondata *sul meccanismo della visibilità*. La ripresa da parte di Thompson della distinzione fra *ribalta e retroscena* operata dal modello drammaturgico offerto da Goffman diventa focale al fine di mostrare quali sono i meccanismi di gestione della visibilità pubblica. Pertanto, se in Goffman interagire in presenza significa prendere parte alla situazione e gestire la faccia, cioè controllare ciò che ciascuno rende osservabile di sé nell'incontro con altri, in Thompson,

lo sviluppo dei mezzi di comunicazione fornisce uno strumento attraverso il quale i molti possono raccogliere informazioni sui pochi, e questi pochi apparire agli occhi dei molti; grazie ai media, sono in primo luogo coloro che esercitano il potere ad essere assoggettati a un certo tipo di visibilità, non gli individui su cui esso viene esercitato⁷⁷⁹.

A partire da quanto affermato da Thompson, abbiamo lasciato emergere che sebbene il sistema di comunicazione di massa permetta il fluire della comunicazione fra contesti situazionali lontani, allo stesso tempo esso tollera che vi sia una completa separazione fra le parti sociali. L'interazione consiste nello scambio fra attori che non condividono più alcuna situazione e, dunque, nella segregazione dei pubblici su determinate ribalte e quinte messe in comunicazione fra loro attraverso i media. In questa direzione, abbiamo operato una distinzione tra il concetto di interazione e quello di relazione sociale. Pertanto, se per interazione intendiamo la possibilità di partecipare al gioco delle parti, allora l'interazione quasi mediata rende impossibile questa condizione, operando una rottura. Allo stesso tempo, rendendo possibile l'interazione fra situazioni interattive distanti, l'interazione quasi-mediata consente esclusivamente di prendere parte al gioco della visibilità pubblica. Portando alle estreme conseguenze il discorso di Thompson, abbiamo mostrato che, a partire dalla modernità, la natura della "relazione" sociale si articola attraverso le forme della visibilità pubblica, il cui manifestarsi con l'intervento dei media digitali e del social networking si radicalizza all'esperienza della vita quotidiana degli individui che costituiscono non più la massa, ma la *moltitudine*.

⁷⁷⁹ J.B. Thompson, *Mezzi di comunicazione e modernità*, p. 189.

§ 3. *La preconcezione del modello interazionista e il primato dell'esperienza nel modello fenomenologico*

Su queste basi, nel secondo capitolo abbiamo tracciato la differenza tra un'impostazione costruttivista e una fenomenologica. A partire da una concezione di intenzionalità che si muove all'interno dell'idea fenomenologica di *manifestatività*, abbiamo esteso il modello che assimila i processi di comprensione del senso alla mera interazione sociale, riconducendo quest'ultima al contesto di senso all'interno del quale essa stessa si inserisce. In questo modo, abbiamo integrato il modello di spiegazione sui processi di radicamento del simbolico all'interno della vita quotidiana offerto da Thompson, con un sistema di analisi che interpreta lo stesso problema sulla base di una concezione fondata sull'*agency*.

Come afferma lo stesso Thompson, «la prospettiva che proporrò è debitrice principalmente della tradizione ermeneutica, ma ha alcuni punti comuni anche con il lavoro degli interazionisti simbolici e di altri»⁷⁸⁰. In questo senso, in linea con la prospettiva ermeneutica, Thompson ritiene che la comprensione dei contenuti messi in circolazione dai media si inserisca all'interno di un processo di interpretazione psicologico-individuale basato sullo sviluppo di una narrazione personale dei testi. I processi di formazione del senso sono strettamente legati alla capacità soggettiva di sviluppare una narrazione, e dunque una storia che abbia un carattere significativo per il sé. Come afferma il sociologo della comunicazione,

secondo questo approccio, il sé non è considerato né il prodotto di un sistema simbolico esterno, né un'entità fissa che l'individuo può afferrare in modo immediato e diretto; il sé è piuttosto un progetto simbolico che l'individuo costruisce attivamente sulla base dei materiali simbolici a sua disposizione, materiali che l'individuo ordina in un racconto coerente a proposito di chi egli sia⁷⁸¹.

In questo modo, gli individui selezionano i contenuti messi in circolazione dai media a partire da una narrazione attraverso cui essi andranno a ordinare i

⁷⁸⁰ *Ibi*, p. 293.

⁷⁸¹ *Ibidem*.

significati simbolici provenienti dai media nella maniera che sarà per loro sensata. Pertanto, da un lato lo stesso Thompson rileva che nella modernità il processo di autoformazione si fa più riflessivo, nel senso che l'acquisizione del simbolico si lega sempre più a una selezione personale dei materiali simbolici e sempre meno all'apprendimento che avviene nei contesti di interazione in situazione come la scuola, la famiglia, la chiesa, il gruppo dei pari, i luoghi di lavoro. Dall'altro lato, in linea con un'impostazione di tipo interazionista, il sociologo inglese nota che «sottolineare il carattere attivo, creativo, del sé non significa suggerire che esso sia socialmente incondizionato»⁷⁸². Infatti, «intervengono ad alimentare tale processo quantità crescenti di materiali simbolici mediati, un fatto che estende straordinariamente il ventaglio a disposizione degli individui»⁷⁸³. In questo senso, il sociologo vuole fare emergere che durante la modernità il processo di formazione del sé, o dell'identità, viene sempre più a dipendere dall'organizzazione dei materiali simbolici mediati che determinano un tipo di conoscenza non locale, cioè non legata alle situazioni d'interazione in presenza ma su quelle forme dell'interazione basate sulla distanza.

Riportando l'attenzione sulle strutture dell'esperienza, abbiamo riflettuto sul fatto che con il termine "cultura", non possiamo intendere semplicemente «la sovrastruttura ideologica della società o un sottosistema sociale, bensì un mondo ambiente nella sua totalità, cioè un *sistema articolato di senso*»⁷⁸⁴. In questo senso, «della cultura non fanno parte soltanto le idee, i valori, il diritto, ecc., ma anche gli oggetti, gli strumenti»⁷⁸⁵ che caratterizzano il contesto della nostra vita quotidiana. In questa direzione, da un lato il concetto di *intenzionalità* che traiamo dalla tradizione fenomenologica ci permette di pensare la coscienza come una correlazione necessaria fra soggetto e mondo. Dall'altro lato la nozione di *manifestatività* ci suggerisce di intendere tale rapporto in termini di apertura a un orizzonte di senso, cioè a qualcosa dotato di un significato, dove il significato delle cose non è costituito da un concetto che si dà in un giudizio o in un'interpretazione cognitiva concettuale delle cose. Il mondo della vita è dotato di

⁷⁸² *Ibi*, p. 293.

⁷⁸³ *Ibi*, p. 289.

⁷⁸⁴ V. Costa, *Fenomenologia dell'intersoggettività. Empatia, socialità, Cultura*, Carocci Editore, Roma 2010, p. 135.

⁷⁸⁵ *Ibidem*.

significati che sono possibilità di azione, possibilità che interpellano l'esistenza e che indicano ciò che i soggetti possono fare di quel tempo che essi sono. È a questo livello che interviene la trasformazione introdotta dai mass media.

In questo modo, abbiamo indicato che il linguaggio non struttura il reale e i rimandi di senso, ma semplicemente li esplicita e abbiamo delineato una differenza fra il concetto di *situazione* e quello di *contesto d'azione*. Una posizione fenomenologica specifica che il mondo è costituito da una propria struttura differenziale e questo vuol dire rimarcare *una certa alterità rispetto alle strutture interpretative della cognizione e dell'interazione*. In un'impostazione fenomenologica una cultura, un mondo, non è l'insieme delle cose che accadono in essa – appunto, l'insieme di una serie di situazioni – e nemmeno ciò che uno o più individui pensano di una determinata cosa. Il mondo è, innanzitutto, ciò che consente l'accadere stesso delle cose. In altre parole, la cultura o un mondo devono essere considerati come la condizione di *manifestatività* dell'apparire delle cose stesse.

In questo senso vi è una differenza fra l'essere in relazione e l'essere in interazione. Rispettivamente essere in relazione vuol dire essere situati, essere in interazione vuol dire essere in situazione. In una prospettiva fenomenologica si può essere situati ed essere in situazione, così come si può essere situati senza essere in situazione. Vogliamo dire: possiamo condividere una stessa cultura (o apertura di senso) anche senza partecipare al gioco delle parti. Pertanto, in una prospettiva fenomenologica, la rottura dell'interazione non coincide con la rottura della relazione. In questo senso, proprio se teniamo conto del caso dei media, è possibile rimanere in relazione perché tutti ci muoviamo all'interno della cultura mass mediatica ovvero di un'apertura di senso in cui i media sono presenti all'interno dell'orizzonte delle nostre possibilità di azione. In questa direzione, abbiamo avviato un confronto con l'opposizione codifica/decodifica che sta alla base del modello di comunicazione di Stuart Hall e dei cultural studies, definendo come fondamentale la differenza fra interpretazione concettuale del significato ed esperienza dei media.

§ 4. *L'esperienza dei media all'interno della vita quotidiana*

A partire da queste considerazioni, nel terzo capitolo abbiamo tentato di esplicitare qual è il rapporto che intercorre fra esperienza e utilizzo dei media nella vita quotidiana. Per questo motivo, abbiamo ritenuto necessario avviare un confronto con i teorici del determinismo tecnologico e, in particolare, con la tradizione che fa capo a McLuhan, cercando di sfruttarla in maniera positiva ma anche trattandola con il necessario distacco critico. In particolare, abbiamo portato alla luce il fatto che esiste un'altra condizione di possibilità che rende possibile il darsi della nostra esperienza. Come afferma il fondatore della fenomenologia, «il mondo è l'insieme degli oggetti dell'esperienza possibile e della conoscenza empirica possibile di oggetti che poi, sulla base di esperienze attuali, diventano conoscibili dal pensiero teoretico esatto»⁷⁸⁶. In questo modo, l'esplicitazione esperienziale del rapporto intenzionale coscienza-mondo incontra il suo primo punto di tangenza con il mondo nel rapporto percettivo che i soggetti intrattengono originariamente con gli oggetti che lo circondano. In particolare, secondo Husserl,

l'intuizione offerente relativa alla prima sfera conoscitiva, a quella “naturale” [...] è l'esperienza naturale, e l'esperienza originariamente offerente è la *percezione* nel senso usuale della parola. Possedere qualcosa di reale, dato nell'originale, “scorgerlo”, e “percepirlo” in una intuizione semplice sono la medesima cosa⁷⁸⁷.

In questo modo, abbiamo rimarcato che sin dalla percezione delle cose si dà un primo livello di comprensione e questo costituisce il punto di vista naturale del «mondo come ci sta dinanzi»⁷⁸⁸. In questo modo, l'idea che comprendere vuol dire esperire originariamente il senso delle cose, sposta l'asse della discussione da una concezione che riconduce la formazione del significato a una struttura riflessiva ad una visione per la quale la genesi dei significati deve essere ravvisata nell'essere già inseriti nel mondo. Husserl inquadra questo modo di intendere le

⁷⁸⁶ E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura. Libro primo*, p. 14.

⁷⁸⁷ E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura. Libro primo*, p. 13.

⁷⁸⁸ E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura. Libro primo*, p. 5.

cose attraverso il concetto di *esperienza naturale*, che è appunto la maniera in cui siamo originariamente immersi nel mondo.

Quest'ultima affonda le proprie radici in una base ante-predicativa che deve essere considerata necessariamente originaria, concreta e significativa. Infatti, Husserl chiarisce che avere coscienza del mondo non vuol dire ricorrere a categorie concettuali astratte che ci permettono di comprendere le cose, ma viverle coscientemente attraverso la loro esperienza diretta. Pertanto, avere esperienza del mondo vuol dire, prima di tutto, averlo dinanzi percettivamente e riconoscere il primato dell'esperienza ante-predicativa del soggetto, poiché il mondo è «costantemente alla mano, e io stesso ne sono un membro»⁷⁸⁹. In questo senso, il padre della fenomenologia mette anche in evidenza che l'alterità del mondo e delle cose può manifestarsi solo a un soggetto che lo esperisce in maniera desta. Esperire vuol dire già pensare, cioè essere coscienti di qualcosa che mi è davanti e che esperisco in senso reale.

Inoltre, Husserl sottolinea che le cose del mondo hanno una ripartizione spaziale fisica altra da quella del corpo vivo del soggetto, che percepire non vuol dire essere soggetti a una serie disordinata di stimoli sensoriali, ma essere coscienti del significato di quanto viene percepito e che la percezione delle cose è la maniera attraverso cui la spazialità delle cose è già in contatto e prende forma attraverso il vissuto di coscienza che, come afferma lo stesso Husserl, è per sua essenza un flusso temporale. Pertanto, il senso di ogni cosa del mondo è per sua essenza non ciò che un soggetto pensa che essa sia in astratto ma ciò che essa serve a fare nell'ambito delle esperienze attuali vissute dal soggetto stesso. Un significato soggettivo, cioè il senso che una determinata cosa assume per una persona, intrattiene un rapporto di alterità rispetto al proprio senso originario ma si costituisce nel vissuto soggettivo. In questo contesto, dunque, l'idea di *sintesi passiva elaborata da Husserl diventa focale per comprendere l'origine del rapporto che la comprensione delle cose intrattiene con il mondo inteso come possibilità di azione*.

A partire da ciò, attraverso un'analisi puntuale e critica dei testi di McLuhan, Ong, Havelock e De Kerckhove abbiamo portato alla luce come i

⁷⁸⁹ E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura. Libro primo*, p. 63.

media modificano il rapporto che i nostri sensi intrattengono con il mondo, e dunque come, prima ancora di strutturare l'ordine dei significati, i media ridefiniscono il nostro sentire e il nostro sentirci nel mondo. Infatti, mentre McLuhan affronta il problema della formazione della cultura riferendola alle relazioni che l'uomo intrattiene con i mass-media e individua la sua origine nella capacità dei soggetti di attribuire un significato a ciò che essi percepiscono attraverso i sensi quando sono impegnati in un'azione pratica, sulla stessa scia, sviluppando alcuni spunti di Havelock, abbiamo portato alla luce da un lato quali sono gli effetti sistemici di tale presupposto, e dall'altro in che modo una tale dinamica si sia presentata come problematica lungo il corso di diverse epoche storiche.

Per questo motivo, con Ong abbiamo portato alla luce quali sono le differenze fra la psico-dinamica dell'oralità e quella della scrittura e con De Kerckhove abbiamo mostrato quali sono i limiti del rapporto fra percezione-formazione della mente e comprensione. Infatti, il rapporto tra percezione e cognizione non è totalmente plasmabile dai media e dalla tecnica perché vi è uno strato che, fenomenologicamente, resta invariabile, appunto il rapporto con il mondo che si stabilisce al di là dell'apprendimento di una grammatica operativa che plasma la mente. A partire da questa dialettica tra mondo della percezione e modificazioni sensoriali introdotte dai media, abbiamo offerto un'analisi della pragmatica della comunicazione visiva attraverso molteplici esempi tratti dalla genesi delle forme artistiche e la formazione estetica dei soggetti, il ruolo del teatro e come l'organizzazione culturale si muova entro questa dialettica.

In questa direzione, una volta superati i limiti posti da un'interpretazione determinista del rapporto fra sistema di azioni e comprensione, abbiamo riportato l'attenzione da un lato, sul fatto che la maniera in cui una cultura si radica all'interno di una società è legata alla maniera in cui utilizziamo le cose. La cultura seleziona le cose che utilizziamo e queste diventano i nostri media. La funzione educativa di una cultura consiste nel trasmettere alle nuove generazioni i modi di fare acquisiti. L'istituzione di un sistema di comunicazione sociale basato su un medium assume in particolare non la funzione solo di reiterare la cultura

riconosciuta ma anche di permettere la diffusione di un'estetica, cioè di un modo comune di fare e dunque del sentire.

§ 5. *Il mondo della vita e i media*

In questa direzione, abbiamo cercato di indicare che non ha senso distinguere fra oralità e scrittura, in quanto la prima può essere definita di per sé come un sistema di comunicazione che ha la funzione di diffondere un sistema di pratiche condivise. A partire da ciò, ci siamo soffermati sul ruolo che il sistema dei media gioca dal punto di vista del disciplinamento dell'esistenza e abbiamo fatto riferimento ai contributi dei fenomenologi dei media Paddy Scannell, Roger Silverstone e Shaun Moores. Attraverso il confronto con questi autori, abbiamo portato alla luce che la semantica della percezione disposta dai media ha il compito di indirizzare lo sguardo verso determinate visioni del mondo e che questo modo del significare consiste innanzi tutto nel sottoporre tutti alla fruizione esperienziale degli stessi segni, appunto quelli audio-visivi. Inoltre, abbiamo visto che il modo del mostrare caratteristico dei media non passa attraverso un mero riempimento cognitivo, ma si dà per mezzo di una comunicazione che, intercettando il nostro tempo della vita, genera un riverbero esistenziale che si articola e tocca aspetti emozionali. In particolare, con Scannell abbiamo visto in che modo il movimento generale del tempo si inserisce nei contesti situazionali della vita quotidiana attraverso i media. Inoltre, con Moores abbiamo specificato che la dinamica mediatica della regolazione del vissuto esperienziale del tempo deve essere contestualizzata al ruolo che essa svolge all'interno di un modello sociale. La comunicazione dei media elettronici ha dunque anche il compito di creare un'atmosfera emotiva intorno agli spettatori, di gettarli all'interno di un'emozione fondamentale. Infatti, come nota Guido Gili, «i media concorrono in modo significativo a “costruire” culturalmente i problemi sociali»⁷⁹⁰. In questo modo, la problematizzazione di certi temi che contribuiscono a strutturare le

⁷⁹⁰ G. Gili, *La violenza televisiva. Logiche, forme, effetti*, Carocci Editore, Roma 2006, p. 154.

agende setting «vengono portati al centro dell'attenzione dell'opinione pubblica e sovraccaricati emotivamente»⁷⁹¹. Dall'altro lato, con Silverstone, abbiamo visto che uno dei compiti della comunicazione di massa consiste nel mantenere vivo proprio quel senso di sicurezza ontologica che deriva dall'adesione a un sistema di valori il cui riverbero è legato a un rapporto con uno spazio vuoto, cioè distante dai luoghi delle pratiche all'interno dei quali essi si inseriscono.

Allo stesso tempo, abbiamo tentato di delineare in maniera più specifica che il movimento di ordine generale si radica all'interno dell'esperienza della vita quotidiana con i media attraverso un ordine mimico-cinesico che affonda le proprie radici nella nostra comprensione delle possibilità di azione. Infatti, sebbene sia evidente che il rapporto con la fruizione del segno mediatico non si costituisce a partire da una relazione diretta con il grado zero, cioè con l'esperienza del mondo, tuttavia essa passa in ogni caso attraverso quegli stessi canali e dinamiche mimico-cinesiche che caratterizzano l'esperienza. In questo senso, il livello di realtà linguistica che caratterizza la natura del segno si manifesta attraverso il grado zero del fruitore posto davanti al segno. A partire da ciò, sulla base di questa concettualizzazione della struttura del segno, abbiamo sottolineato che l'univocità del significare metaforico del segno si manifesta in maniera obbiettiva solo a livello della forma, ma non del contenuto. In altre parole, non è detto che il significato metaforico che sta alla base dell'intenzione comunicativa del segno che esprime quell'azione arrivi in maniera univoca e obbiettiva a tutti gli spettatori. Infatti, se accettiamo come vero il fatto che la natura del comprendere mimico-cinesico sorge all'interno del rapporto che il soggetto intrattiene con un contesto d'azione, allora questo vuol dire anche che il senso stesso espresso dalla drammatizzazione sarà in ogni caso colto a partire da come il vissuto dell'esperienza si sarà stratificato nella vita del soggetto che prende parte allo spettacolo come spettatore. Per questo motivo, il significato o il contenuto del segno sarà compreso dal fruitore a partire dal tipo di stratificazione dell'esperienza di colui che lo sta cogliendo.

In questo modo, l'idea di passività posta alla base del concetto di intenzionalità permette di delineare l'idea di ascolto attivo del mondo intesa come

⁷⁹¹ *Ibidem.*

un rapporto creativo con ciò che è di fronte a noi nell'esperienza continua del mondo. In questo modo, abbiamo visto che il processo di comprensione nasce dall'essere inseriti in un mondo ma si sviluppa come rapporto al vuoto, o potremmo dire anche al nulla. Infatti, non è possibile prevedere come le cose del mondo vengono percepite dal singolo soggetto nella sua esperienza del vissuto intenzionale. Pertanto, se da un lato un sistema di comunicazione ha certamente una funzione *orale* e dunque di trasmissione di contenuti e di sistemi di pratiche, tuttavia, proprio il concetto di intenzionalità – se ricondotto a una condizione di ascolto attivo e non a un'attività strategica – ci permette di delineare l'idea più specifica di *disseminazione* del senso. In questo senso, l'opera di Derrida ci viene incontro per specificare che la disseminazione dei significati consiste proprio nello spazio che il radicamento di un significato specifico trova ogni volta che esso s'innesta in un nuovo contesto d'azione.

§ 6. *La Mediatizzazione del reale*

Infine, nell'ultimo capitolo abbiamo preso in considerazione la teoria della *mediatizzazione*, delineandone le articolazioni e le principali prospettive di ricerca internazionali, sviluppando una lettura critica di questa impostazione che, pure, si richiama alla tradizione fenomenologica all'interno delle scienze sociali. In particolare, i teorici della *mediatizzazione* si interessano dello studio sugli effetti socio-antropologici dei media digitali all'interno della società e dello sviluppo di un metodo di ricerca che possa indirizzare la ricerca verso risultati capaci di lasciarci comprendere il fenomeno. A partire da ciò, Knut Lundby nota che l'interpretazione relativa alla formazione del processo di mediatizzazione del reale deve fronteggiare un grado di complessità molto elevato. Infatti, il processo di mediatizzazione investe diversi livelli della struttura sociale (macro, meso o micro) e, per questo motivo, di per sé richiama l'intrecciarsi di differenti approcci di analisi possibili. Come nota Lundby,

gli studi sul micro possono guardare alle pratiche specifiche di mediatizzazione attuate ed esperite da attori individuali o piccoli gruppi e a come questi possono trasformare la vita e il lavoro. Il livello meso di analisi si focalizza sulle istituzioni e studia in che modo esse sono coinvolte e trasformate dalla mediatizzazione. Il livello macro di analisi punta a comprendere in maniera più ampia o generale quali sono le trasformazioni della cultura e della società⁷⁹².

In questa direzione, all'interno della discussione accademica diverse prospettive si contrappongono nel definire che cosa dobbiamo intendere con "mediatizzazione", e Lundby attira l'attenzione sul fatto che i punti di contesa ruotano intorno alla prospettiva che si assume rispettivamente sul tempo, sulla tecnologia, e sulla teoria. A partire da queste tre variabili fondamentali, è possibile distinguere i vari sistemi di spiegazione che si muovono attraverso la prospettiva culturale, materiale e istituzionale.

Più specificamente, possiamo dire che lo snodo della discussione ruota intorno a due grandi filoni. Il primo, che approccia un sistema di spiegazione di tipo lineare e che presuppone l'idea di una logica dei media che struttura il reale in base ai format e agli stili della comunicazione imposti dai media. La seconda, che introduce una posizione che contempla i media come mondo e consiste nel proporre una teoria della comunicazione che affonda le sue radici all'interno di una teoria della società.

In questa direzione, diverse sono le proposte di analisi sviluppate dai teorici della mediatizzazione. Infatti, dobbiamo distinguere da un lato quelle posizioni molto consolidate e diffuse in letteratura che si muovono all'interno di una fenomenologia reinterpretata a partire da una declinazione dei problemi in chiave costruttivista. Dall'altro lato, invece, vi sono quelle interpretazioni meno diffuse che si muovono all'interno della sociologia fenomenologica – espressione tratta dalla definizione offerta dal teorico della comunicazione André Jansson – e che si ispirano al pensiero del sociologo francese Pierre Bourdieu. A partire da ciò, la ripresa di alcuni temi che abbiamo già avuto modo di esplicitare lungo il corso di questo lavoro di tesi si radicalizza in un pensiero che sposta l'asse della discussione intorno a ciò che deve essere inteso con il concetto stesso di agency.

⁷⁹² *Ibi*, p. 22.

In questa direzione, i contributi delle teorie sociologiche sull'agency sono state assorbite all'interno del filone sulla mediatizzazione al fine di spiegare in che modo i media si radicano all'interno della vita quotidiana, costituendo in questo modo uno dei principali motori del cambiamento socio-culturale. Da questo punto di vista, mentre la fenomenologia costruttivista reinterpreta il concetto di senso comune così com'è stato inteso dai sociologi fenomenologici Berger e Luckmann attraverso la nozione di *configurazione comunicativa*, dall'altro lato, la sociologia fenomenologica riprende il tema dell'agency a partire dai concetti di *campo* inteso come «come una rete o una configurazione di relazioni oggettive tra posizioni»⁷⁹³, e di *habitus* offerti da Pierre Bourdieu.

A questo proposito, nel primo caso, una delle idee fondamentali proposte consiste nel mostrare che le pratiche o gli schemi di abitudine o di comunicazione si costituiscono come il mezzo fondamentale per costruire la nostra realtà sociale e che essa è appresa dai soggetti attraverso il processo stesso di socializzazione attraverso il quale si apprendono le regole comportamentali atte a dirigere l'incontro con l'altro. In base al secondo approccio, invece, possiamo osservare che la visione di agency è legata al concetto di campo. Un "campo" differisce da una situazione per il suo aspetto di dati oggettiva. In questa direzione, possiamo assumere che l'origine della motivazione soggettiva alla base dei comportamenti umani, a cui Bourdieu si riferisce con il termine *interesse*, affonda le sue radici nell'appartenenza stessa a un determinato campo.

Seguendo questo modo di intendere le cose, il teorico dei media André Jansson si focalizza sull'analisi del passaggio da una cultura di massa a una visione di cultura transmediale intesa come «l'avvento di un sotto stadio della mediatizzazione»⁷⁹⁴. Secondo Jansson, «questo cambiamento attualizza in che modo le forme mediatiche, intese sia come tecnica sia come beni, si amalgamano con i modelli socio materiali preesistenti attraverso modalità sempre più flessibili

⁷⁹³ P. Bourdieu, Louic J.D. Wacquant, *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, édition du Seuil, Paris 1992, [tr. it. di D. Orati, *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 67].

⁷⁹⁴ A. Jansson, *Indispensable things: on mediatization, materiality and space*, in *Mediatization of communication*, Edit by K. Lundby, De Gruyter Mouton, Berlin/Boston 2014, p. 273.

e senza limiti precisi»⁷⁹⁵. In questa direzione, Jansson propone una concezione della mediatizzazione «intesa come il movimento attraverso cui le nuove tecnologie della comunicazione e gli artefatti ad esse relativi diventano indispensabili al fine della realizzazione delle pratiche essenziali per il mantenimento della società nelle sue varie parti, su come i luoghi e le pratiche comincino ad adattarsi materialmente all'esistenza dei media»⁷⁹⁶.

L'obiettivo di Jansson consiste nel sottolineare che non è possibile pensare a “come le persone interagiscono attraverso i media” senza riflettere sul fatto che questi ultimi sono costituiti da aspetti materiali con i quali gli stessi soggetti si relazionano. Allo stesso modo, non è possibile addurre ragioni sul processo di radicamento dei media all'interno della società senza tenere conto della loro diffusione per mezzo delle pratiche soggettive. Infatti, «i media diventano indispensabili quando essi entrano a far parte delle pratiche»⁷⁹⁷ e, in questa direzione, assecondando una prospettiva di ordine socio-fenomenologica, egli intende «introdurre un approccio sistematico per lo studio della costruzione sociale della *indispensabilità materiale*»⁷⁹⁸ dei media.

In questa direzione, egli individua tre livelli fondamentali di analisi che possono aiutarci a comprendere in che modo i media si radicano nella nostra esperienza. Il primo livello indica che i media devono essere considerati a partire dalla loro essenza tecnica, e dunque nell'ordine delle possibilità di azione che essi interpellano. Il secondo livello di analisi consiste nel contestualizzare le possibilità d'azione in relazione alla natura dello spazio materiale in cui esse si inseriscono. Il terzo livello, si sviluppa attraverso una reinterpretazione del concetto di *texture* offerto da Lefebvre, e considera in che modo i media intesi «sia come tecnica sia come beni diventino parte del tessuto culturale e materiale esperito nella vita quotidiana»⁷⁹⁹.

⁷⁹⁵ A. Jansson, *Indispensable things: on mediatization, materiality and space*, p. 273.

⁷⁹⁶ *Ibi*, p. 275.

⁷⁹⁷ *Ibi* p. 276.

⁷⁹⁸ *Ibidem*.

⁷⁹⁹ *Ibidem*.

§ 7. *Il primato dell'esperienza sulla comunicazione mediatica intersoggettiva*

Abbiamo in questo modo indicato i problemi generali che stanno alla base della nostra riflessione su comunicazione, media e formazione. Abbiamo delineato le caratteristiche fondamentali delle principali scuole di pensiero su questo tema, provando nello stesso tempo a discuterle criticamente e rilevare quali sono i loro contributi fondamentali ma anche i loro limiti in relazione a una teoria fenomenologica dell'esperienza. In questa direzione abbiamo ritenuto di dover riflettere su come il concetto di comunicazione sia stato teorizzato nei suoi più intimi aspetti in relazione al tema della formazione della persona, della cultura e della società. In particolare, abbiamo visto che lo sviluppo della discussione si dipana fino ai nostri giorni assecondando l'articolazione di due grandi binomi: il primo che pensa la comunicazione come un rapporto fra ordine proposizionale intersoggettivo/sistema di azioni condiviso; il secondo che la riconduce a una relazione fra sistema di azioni diffuse/ordine cognitivo condiviso.

Attraverso una riflessione fenomenologica sulle strutture dell'esperienza, abbiamo ripensato questi binomi a partire dalla loro relazione con il contesto d'azione esperienziale, riportando l'attenzione su una teoria della pratica. Infatti, nel modello proposto dal binomio ordine preposizionale intersoggettivo/sistema di azioni condiviso, la formazione si basa sulla trasmissione intersoggettiva di contenuti o informazioni. A questo proposito, possiamo infatti notare che «comunicare significa innanzitutto trasmettere un messaggio (un'informazione). Qui è presente l'idea che la comunicazione apporti un elemento di conoscenza che prima il destinatario non possedeva e quindi l'idea della comunicazione come notizia, annuncio, informazione»⁸⁰⁰. In questo modo, l'insieme delle informazioni recepite costituiscono un tipo di sapere formale o proposizionale il quale, formando la mente attraverso la trasmissione di “discorsi strutturati”, finisce per indirizzare anche le motivazioni alla base delle azioni delle persone. Infatti, l'azione dei media consiste nell'agire sulle premesse del comportamento. Tale azione si riferisce alla possibilità di controllare le informazioni e le conoscenze sull'ambiente percepito come rilevante per

⁸⁰⁰ F. Colombo, G. Gili, *Comunicazione, cultura e società. L'approccio sociologico alla relazione comunicativa*, editrice La scuola, Brescia 2012, p. 5.

l'individuo⁸⁰¹. In questo contesto, la formazione non ha contatto con i contesti d'azione e suppone che il cambiamento della persona coincida con il cambiamento dei suoi schemi concettuali e, di conseguenza, anche di quelli comportamentali. Allo stesso tempo, muoversi all'interno di quest'ambito interpretativo non permette l'emergere dell'idea di persona umana. Infatti, richiamandoci al modello della microrelazione sociale teorizzato da Goffman, finiamo per pensare che la formazione dell'identità del soggetto coincida con la formazione del *self*. Appare chiaro, di conseguenza, che al fine di approntare lo sviluppo del processo di formazione secondo Goffman «sia meglio cominciare dall'esterno dell'individuo a lavorare verso l'interno che non viceversa»⁸⁰².

Dall'altro lato, la logica che fa a capo allo schema sistema di azioni diffuse/ordine cognitivo condiviso si è sviluppato a partire dall'enfatizzazione delle possibilità d'azione messe a disposizione dalle strutture tecnologiche digitali. Da questo punto di vista, si è sviluppata l'idea secondo cui l'imposizione di un saper-fare inteso come l'insieme delle conoscenze procedurali derivanti implicitamente dall'uso delle nuove tecnologie digitali contribuisca a plasmare le nostre strutture cognitive, e dunque a indirizzare i nostri comportamenti. A partire da ciò, abbiamo cercato di indicare che imparare come si utilizza praticamente uno strumento implichi il coinvolgimento da parte delle persone in una serie di operazioni concrete, e che, purtroppo, non è abbastanza per giungere a parlare di comprensione, ma solo di acquisizione di un sapere tecnico-operativo-procedurale.

A questo punto, appare chiaro che se da un lato emerge che formare significa *inserire contenuti all'interno di una mente che non è in relazione con una precomprensione del mondo e con un sistema di attese*, dall'altro vuol dire *giustificare lo sviluppo cognitivo attraverso l'apprendimento operativo che dipende dagli aspetti strutturali un medium*. A partire dal concetto di esperienza così com'è stato inteso nella tradizione fenomenologica, abbiamo riflettuto criticamente sulle impostazioni precedenti. In particolare, abbiamo visto che i

⁸⁰¹ G. Gili, *Il problema della persuasione. Peccato originale dei media?*, F. Angeli, Milano 2001, p. 35.

⁸⁰² G. Gili, *Persona e personaggio*, in *Persona in sociologia*, a cura di L. Allodi, M. Gattamorta, Meltemi Editore, Roma 2008, pp. 150- 187, p. 151.

significati nascono all'interno di un sistema di attese o potremmo dire anche di una "precomprensione" del mondo che affonda già le sue radici in un sapere tacito e antepredicativo, cioè non proposizionale, ma costituito sulla base della comprensione di possibilità di azione.

Di conseguenza, in relazione alla discussione sulla comunicazione di massa, e rispetto al confronto con il primo modello di spiegazione, abbiamo visto che innestare un significato all'interno di un contesto esperienziale differente da quello che lo ha generato vuol dire originare un altro significato, in quanto lo stesso sistema di possibilità d'azione che rende sensato quel determinato contesto fissa il limite alla trasmissione intersoggettiva univoca del senso. In questo senso, la stessa intersoggettività considerata nella sua declinazione educativa non può essere pensata al di fuori di un contesto esperienziale inteso a partire dalle possibilità d'azione che esso stesso interpella.

Dall'altro lato, abbiamo anche visto quali sono i limiti che il rapporto a un contesto esperienziale dominato dalla presenza dei media fissa rispetto all'apprendimento di un sistema di azione o di una grammatica. Infatti, abbiamo visto che, sebbene il radicamento di un sapere tecnico-procedurale contribuisca a fissare un sistema di pratiche condivise su larga scala, allo stesso tempo questa condizione non basta a determinare un ordine della comprensione. Si può, infatti, fare senza riattivare fino in fondo il senso di ciò che si sta facendo, restando nell'ambito di un sapere tacito, cioè legato al grado zero della comprensione (che come abbiamo visto non è privo di senso), e tuttavia mancare di riportarlo a consapevolezza riflessiva. Come quando, di fronte a un'opera d'arte, sappiamo di certo apprezzarne la bellezza senza essere in grado di spiegarne perché.

Il contributo del pensiero fenomenologico consiste, dunque, nell'offrire una struttura dell'esperienza incentrata sulla relazione triadica io-mondo-tu. Da questo punto di vista, il richiamo all'influenza culturale che le due scuole di pensiero sottoposte a critica hanno operato nel corso del tempo sul sapere pedagogico – e di cui abbiamo solo accennato nell'introduzione – ci permette di chiarire il senso del nostro argomento. Infatti, richiamando il problema posto dall'inserimento delle nuove tecnologie della comunicazione all'interno delle istituzioni scolastiche, la stessa idea contemporanea di competenza digitale resta

strettamente legata a un'idea di *literacy* ancora dipendente dalle influenze culturali della *media education* e dell'*information technology*. Per questo motivo, dal punto di vista della trasmissione del sapere, possiamo osservare che, mentre le finalità della *media literacy* inducono a porre l'accento sulle derive culturali legate alla comprensione, produzione e condivisione collaborativa dei "contenuti mediali", nel caso della *information literacy*, l'interesse della ricerca è volto a far emergere in che modo i singoli si accostano alle conoscenze attraverso l'utilizzo degli strumenti tecnici. Nonostante queste differenze, Livingstone, Van Couvering e Thumim notano che l'intervento delle nuove tecnologie ci pone di fronte alla convergenza fra gli studi sull'ingegneria delle telecomunicazioni e l'*information technology* da un lato e quelli basati sugli aspetti culturali del broadcast, dell'audio visivo e della carta stampata dall'altro⁸⁰³. Per questo motivo, difficilmente la ricerca su *media* ed *information literacy* possono rimanere separate⁸⁰⁴. Allo stesso modo, Lee e So affermano che «sebbene *media literacy* e *information literacy* ci appaiano come due campi separati, entrambi i concetti condividono lo stesso obiettivo di "coltivare" l'abilità delle persone nell'accedere, comprendere, usare, creare messaggi mediali o informazioni»⁸⁰⁵.

A partire da ciò, interrogandoci sul senso che dovrebbe assumere la trasmissione del sapere all'interno della relazione educativa giungiamo a concludere che il sapere teorico deve essere un mezzo che riconduce alla genesi dei processi mondani che il linguaggio esteriorizza in segni codificati. In questo modo, si dà comprensione quando si è in grado di riattivare il senso delle possibilità d'azione che sono racchiuse nel linguaggio. In questa impostazione, il sapere deve intrattenere un rapporto con l'esperienza. Dunque, «sviluppare una competenza significa sapere cogliere le relazioni, cioè comprendere, e il discorso

⁸⁰³ S. Livingstone, E. Van Couvering, N. Thumim, *Converging tradition of research on Media and Information Literacy. Disciplinary, critical and methodological Issues*, in *The Handbook of Research on new literacies*, ed. by J. Coiro, M. Knobel, C. Lankshear, Routledge, New York 2008.

⁸⁰⁴ *Ibidem*.

⁸⁰⁵ A.Y.L. Lee, C.Y.K. So, *Media literacy and information literacy: similarities and differences*, *Comunicar*, 42, XXI, 2014, pp. 137-145, p. 138.

teoretico (formale) ha solo il senso di esplicitare quelle relazioni che sono già presenti nel darsi dell'esperienza»⁸⁰⁶.

E allo stesso tempo, imparare ad eseguire un calcolo con Exel non vuol dire semplicemente imparare ad usare il sistema di codificazione del calcolo e le procedure operazionali messe a disposizione dal software. Infatti, in quel determinato sistema esprimeremo l'idea di "proporzione" con segni particolari ($=A2*B2$), mentre in un linguaggio aritmetico ricorremo ancora a un altro sistema codificato ($a:b=x:100$) e, nella lingua italiana, diremmo appunto proporzione. Tuttavia, comprendere significa essere in grado di riportare il sistema di calcolo al "contesto d'azione", capire ciò che esso serve a fare, quale tipo di problema è in grado di risolvere. Solo, in questo senso possiamo parlare di comprensione come un saper-fare contestualizzato in una situazione esperienziale. Infatti, «*facendo si comprende e si impara a fare quello che non si sapeva prima di fare*. Il significato della formula appresa diviene più ampio, la sua comprensione più ricca proprio scoprendo, nei contesti d'azione, cosa essa permette di fare e di progettare»⁸⁰⁷.

In questo senso, in entrambi i casi il primato dell'esperienza si fa stringente e diventa determinante sia dal punto di vista della spiegazione della nascita del senso, sia per quanto riguarda la sua comprensione e trasmissione. In questo modo è possibile pensare a una *spirale della conoscenza che affondi le proprie radici nel rapporto esperienza-teoria*.

⁸⁰⁶ V. Costa, *Circolo ermeneutico, ibridazione scuola-lavoro e Lifelong Learning. Un approccio fenomenologico*, Formazione lavoro persona, Anno VI, Numero 18, pp. 16-25, p. 22.

⁸⁰⁷ V. Costa, *Sapere tacito, spirale della conoscenza e trasferimento di conoscenza. Verso una teoria fenomenologica della competenza*, Nuova Secondaria Ricerca 3, novembre 2016 – Anno XXXIV, pp. 49-58, p. 50.

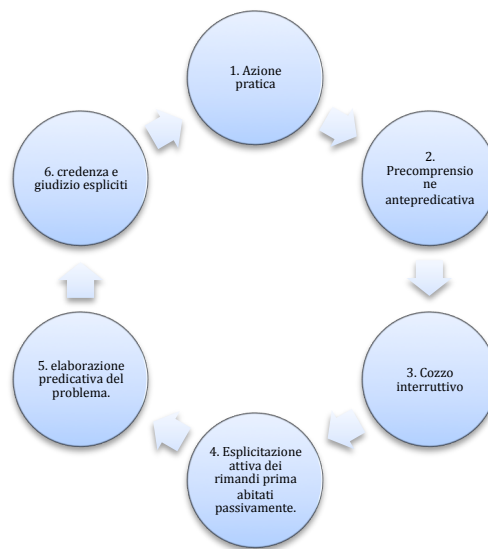


Figura 4 V. Costa, *Circolo ermeneutico, ibridazione scuola-lavoro e Life long Learning*, p. 16

Infatti, se come abbiamo esplicitato, l'avvio della comprensione di inserisce in un sistema di rimandi pratici che costituisce un sistema di attese, per cui «ci si aspetta passivamente, cioè senza alcun giudizio esplicito, che le cose vadano così e così»⁸⁰⁸, allo stesso tempo, è dallo stesso rapporto all'esperienza che si dà la possibilità di un disturbo, che delude l'attesa e spinge a problematizzare proprio quell'insieme di attese che precedentemente aveva strutturato la nostra precedente precomprensione. In questo modo, si fa avanti la necessità che «l'anomalia venga spiegata, dando luogo a un sapere proposizionale, sulla cui base nuove possibilità d'azione si rendono disponibili (posso fare qualcosa che prima non potevo fare)»⁸⁰⁹, permettendo all'esistenza di continuare a muoversi «entro un nuovo sistema di rimandi tra possibilità d'azione»⁸¹⁰. In questo modo, l'attivarsi di una nuova spirale della conoscenza basata sul binomio esperienza/teoria è reso possibile dal fatto che lo stesso sapere proposizionale si inserisce in una nuova comprensione pratica, divenendo per tal motivo parte di essa.

⁸⁰⁸ V. Costa, *Circolo ermeneutico, ibridazione scuola-lavoro e Lifelong Learning*, p. 17.

⁸⁰⁹ Ibidem.

⁸¹⁰ Ibidem.

Bibliografia

Altheide, D. L., & Snow, R. P. ,

Media Logic. Beverly Hills, Sage 1979.

Bang, M.

Pictures this. How pictures works, Turtleback Books, Chouteau Ave. St. Louis 2000.

Baroni, D. Vitta, M.

Storia del design grafico, Longanesi, Milano 2003.

Baudrillard, J.

Le systèm des object, Paris, Éditions Gallimard 1968, [tr.it. di S. Esposito, *Il sistema degli oggetti*, Milano, Bompiani 2009].

La société de consommation. Ses mites ses structures, Paris, Gallimard 1974, [tr. it. di G. Gozzi *La società dei consumi. Suoi miti e sue strutture*, Il Mulino, Bologna 1976].

Pour une critique de l'economie politique du signe, Éditions Gallimard, Paris 1972, [a cura di P. Della Vigna, *Per una critica dell'economia politica del segno*, Mimesis, Milano 2010].

Benjamin, W.

I "passage" di Parigi, a cura di R. Tiedman [tr.it. E. Ganni, *Parigi, capitale del XIX secolo*, Einaudi, Torino 2002].

Berger, J.

Ways of seeing, Penguin Book Ltd, London 1972, [tr.it. di M. Nadotti, *Questione di sguardi. Sette inviti a vedere fra storia dell'arte e quotidianità*, Il Saggiatore, Milano 2015].

Berger, P. L., Luckmann, T.

The social construction of reality, Garden City, New York, Doubleday and Co., 1966, [tr.it. di M. Soffri Innocenti, *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino, Bologna 1969].

Bertagna, G.

Dall'educazione alla pedagogia. Avvio al lessico pedagogico e alla teoria dell'educazione, Editrice La Scuola, Brescia 2010.

Il pedagogista Rousseau. Tra metafisica, etica e politica, Editrice La Scuola, Brescia 2014.

Blumer, H.

Symbolic Interactionism. Perspective and Method, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice Hall, Inc. 1969, [tr. it. di R. Rauty, *Interazionismo simbolico. Prospettiva e metodo*, Il Mulino, Bologna 2008].

Bourdieu, P.

Esquisse d'une théorie de la Pratique précédé de Trois étude d'éthnologie kabyle, Edition du Seuil, Paris 1972, [tr. it. di I. Maffi, *Per una teoria della pratica con tre studi di etnologia cabila*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2003].

Bourdieu, P., Wacquant, Louic J.D.

Réponses. Pour une anthropologie réflexive, edition du Seuil, Paris 1992, [trad.it. di D. Orati, *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, Bollati Boringhieri, Torino 1992].

Buckingham, D.

Media Education: Literacy, Learning and Contemporary Culture, Polity Press, Cambridge 2003, [tr. it. di L. Di Nitto, *Media education: alfabetizzazione, apprendimento e cultura contemporanea*, Erickson, Trento 2011].

Calvani, A., Rotta, M.

Fare formazione in Internet. Manuale di didattica on-line, Edizioni Erickson, Trento 2000.

Carey, J. W.

Communication as culture. Essay on media and society, Boston, Unwin Hyman, 1989.

Carmagnola, F.

Il consumo delle immagini. Estetica e beni simbolici nell'epoca della fiction economy, Bruno Mondadori Editori, Milano 2004.

Castagnoli, A.

Manuale dell'illustratore. Come pubblicare album per bambini, Editrice Bibliografica, Milano 2016.

Colombo, F., Gili, G.

Comunicazione, cultura e società. L'approccio sociologico alla relazione comunicativa, editrice La scuola, Brescia 2012.

Conrad, C. H.

Marshalling the clues, in M. McLuhan, *Dall'occhio all'orecchio*, Armando Editore, Roma 1982.

Cope, B., Kalantzis, M.

Ubiquitous Learning, University of Illinois Press, Urbana and Chicago 2009.

Costa, V.

Esperire e parlare. Interpretazione di Heidegger, Jaka Book, Milano 2006.

Husserl, Carocci Editore, Roma 2009.

Fenomenologia dell'intersoggettività. empatia, socialità, cultura, Carocci Editore, Roma 2010.

Alterità, Il Mulino, Bologna 2011.

De Certeau, M.

L'invention du quotidien. I Arts de faire, Édition Gallimard, Paris 1990, [tr. it. di M. Baccianini, *L'invenzione del quotidiano*, Edizioni Lavoro, Roma 2001].

De Kerckhove, D.

La civilisation vidéo-chrétienne, Edition Retze, Paris 1990, [tr. it. di Claire Peltier/ShaKe, *La civilizzazione video cristiana*, La Feltrinelli, Milano 1995].

Brainframes. Technology, mind and bussiness, Bosch & Keunig – BSO/ORIGIN, Utrecht 1991, [tr. it. di B. Bassi, *Brainframes. Mente, tecnologia, mercato*, Baskerville, Bologna 1993].

The skin of culture. Investigating the new elettronic reality, Kogan Page, London 1997.

L'architettura dell'intelligenza, Testo&Immagine, Roma 2001.

Derrida, J.

De la Grammatologie, Les Édition De Minuit, Paris 1967, [tr. it. di G. Dalmasso, *Della Grammatologia*, Jaka Book, Milano 1998].

Dewey, J.

Democracy and Education. An introduction to the Philosophy of education, The McMillan Company, New York 2007.

Di Martino, C.

Il medium e le pratiche, Jaka Book, Milano 1998.

Eco, U.

I limiti dell'interpretazione, Bompiani, Milano 1990.

La struttura assente. La ricerca semiotica e il metodo strutturale, Bompiani, Milano 1970.

Ferrari, F.

L'insieme vuoto. Per una pragmatica dell'immagine, Johan & Levi Editore, Milano 2013.

Formenti, C.

Felici e sfruttati. Capitalismo digitale ed eclissi del lavoro, Egea Edizioni, Milano 2011.

Freccero, C.

Televisione, Bollati Boringhieri Editore, Torino 2013.

Giddens, A.

Modernity and Self-identity, Polity Press, Cambridge 1991, [tr. it. di M. Aliberti, G. Bechelloni, *Identità e società moderna*, Napoli, Ipermedium Libri 1999].

Gili, G.

Il problema della persuasione. Peccato originale dei media?, F. Angeli, Milano 2001.

La violenza televisiva. Logiche, forme, effetti, Carocci Editore, Roma 2006.

Goffman, E.

The presentation of self in everyday life, Garden city, N.Y., Doubleday 1959 [tr. it. di M. Ciacci, *La vita quotidiana come rappresentazione*, Il Mulino 1969, Bologna].

Strategic Interaction, Philadelphia, University of Pennsylvania Press 1969, [tr. it. di D. Cabrini e V. Mortara, *L'interazione strategica*, Il Mulino Bologna 1988].

Frame Analysis. An essay on the Organization of Experience, Northeastern University Press, 1974, [tr. it. di I. Matteucci, *Frame Analysis. L'organizzazione dell'esperienza*, Armando Editore, Roma 2001].

Forms of talk, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1981, [tr. it. di F. Orletti, *Forme del parlare*, Il Mulino, Bologna 1987].

Goody, J.

The domestication of the Savage Mind, Cambridge University Press, London, New York, Melbourne 1977, [trad.it. V. Messina, *L'addomesticamento del pensiero selvaggio*, Franco Angeli, Milano 1987].

The logic of writing and the Organization of Society, Cambridge University Press, London, New York, Melbourne 1986, [trad.it. P. Arlorio, *La logica della scrittura e l'organizzazione della società*, Giulio Einaudi editore, Torino 1988].

Gruppo μ

Traité du signe visuel, Les édition du Seuil, Paris 1992, [tr. it. di T. Migliore, *Trattato del segno visivo. Per una retorica dell'immagine*, Mondadori, Milano 2007].

Havelock, E.A.

The Muse learns to write. Reflection on orality and literacy from Antiquity to Present, Yale University Press, New Heaven and London, 1986, [tr. it. di M.

Carpitella, *La musa impara a scrivere. Riflessioni sull'oralità e l'alfabetismo dall'antichità al giorno d'oggi*, Laterza, Roma-Bari 1995].

Hall, S.

Codificazione/Decodificazione, in *Politiche del quotidiano. Culture, identità e senso comune*, a cura di G. Leghissa, Il Saggiatore, Milano 2006.

Heidegger, M.

Holzwege, Klostermann, Frankfurt a. M. 1950 [tr. it. di P. Chiodi, *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1985].

Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit, in *Gesamtausgabe*, Bd. 29-30, hrsg. v. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1983 [tr. it. di P. Coriando, a cura di C. Angelino, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, Il Melangolo, Genova 1992].

Zollikoner Seminare. Protokolle-Gespräche-Briefe, hrsg. von M. Boss, Klostermann, Frankfurt a. M. 1987 [tr. it. di A. Giugliano e E. Mazzarella, *Seminari di Zollikon*, Guida, Napoli 1991].

Husserl, E.

Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Husserliana, Bd. VI, hrsg. v. W. Biemel, Nijhoff, Den Haag 1959 [tr. it. di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1985].

Ideen zur einer reiner Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Allegemeine Einführung in die reine Phänomenologie, Husserliana, voll. III/ I e III/2, a cura di Karl Schumann, Martinus Nijhoff, Den Haag 1976, [E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pure e per una filosofia fenomenologica. Libro primo. Introduzione generale alla fenomenologia pura*, tr. it. di V. Costa, Einaudi, Torino 2002].

Analysen zur passiven Synthesis, Husserliana, Bd. XI, a cura di M. Fleischer, Den Haag 1966 [tr. it. di V. Costa, *Lezioni sulla sintesi passiva*, La Scuola, Brescia 2016].

Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik, Husserliana, Bd. XVIII, hrsg. v. E. Heidegger, Nijhoff, Den Haag 1969 e *Logische Untersuchungen. Zweiter Band, erster Teil, Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Husserliana, Bd. XIX/1, a cura di U. Panzer, Nijhoff, Den Haag 1984 [tr. it. di G. Piana, *Ricerche logiche*, vol. I, Il Saggiatore, Milano 1988].

Ihde, D.

Technology and Lifeworld: from Garden to Earth, Bloomington, Indiana University Press, Minneapolis 1990.

Ingold, T.

The Perception of the Environment. Essay of livelihood, dwelling and skill, Routledge, London & New York 2000.

Innis, H. A.

Empire and Communication, Oxford University Press, Oxford 1950 [tr. it. di V. Lovaglio, *Impero e comunicazioni*, Meltemi Editore, Roma 2001].

Jousse, M.

L'antropologie du geste, Gallimard, Paris 1974, [tr. it. di E. De Rosa, *L'antropologia del gesto*, Edizioni Paoline, Roma 1979].

Kepes, G.

Language of vision, Paul Theobald and Co., Chicago 1964, [tr. it. di F.R. Chiaia, *Il linguaggio della visione*, Edizioni Dedalo, Bari 2008].

Laurillard, D.

Teaching as a design science. Building a pedagogical patterns for learning and technology, Routledge, New York 2012.

Lazzari, M., Jacono Quarantino, M.

Adolescenti. Tra piazze reali e virtuali, Sestante Edizioni, Bergamo 2010.

Identità, fragilità e aspettative nelle reti sociali degli adolescenti, Sestante Edizioni, Bergamo 2012.

Lefebvre, H.

Critique de la vie quotidienne, l'Archè Editeur, Paris 1958 [tr. it. di V. Bonazza, *Critica della vita quotidiana*, Dedalo libri, Bari 1977].

Luria, A.R.

Ob istoriceskom razvitii poznavatel'nyh processov, Izdatelstvo «Nauca» – Mosca, 1974, [a cura di M.S. Veggetti, tr. it. di R. Platone, *La storia sociale dei processi cognitivi*, Giunti Barbera, Firenze 1978, p. 39].

Mellino, M.

Stuart Hall. La cultura e il potere. Conversazione sui Cultural Studies, Meltemi, Roma 2007, p. 10

Mc Luhan, M.

Education and the new media, in *Essential McLuhan*, a cura di E. Mc Luhan, F. Zingrone, [tr. it. *Media e nuova educazione. Il metodo della domanda nel villaggio globale*, Armando Editore, Roma 1998].

Dall'occhio all'orecchio, Armando Editore, Roma 1982.

Essential McLuhan, edited by E. McLuhan e F. Zingrone, House of Anansi Press 1995 [tr. it. di C. Gasperini e M. Gemelli, *Percezioni. Per un dizionario mediologico*, a cura di G. Gamaleri, Armando Editore, Roma 1998].

The Gutenberg Galaxy. The making of Typographic Man, University of Toronto Press, Toronto 1962. [tr. it. di S. Rizzo, *La Galassia Gutemberg. Nascita dell'uomo tipografico*, Armando Editore, Roma 2011].

Le radici del cambiamento. Platone, Shakespeare e la TV, a cura di G. Galimeri, Armando Editore, Roma 1998.

Understanding Media: The Extensions of Man, 1964 [tr. it. di E. Capriolo, *Gli strumenti del comunicare*, Il Saggiatore, Milano 2011].

Percezioni. Per un dizionario mediologico, a cura di G. Gamaleri, Armando Editore, Roma 1998.

Moore, S.

Media/Theory. Thinking about media and communication, London & New York, Routledge 2005.

Media, place and mobility, Palgrave Mcmillan, United Kingdom 2012.

Neurath, O.

International Picture language, R.I. Servers, Cambridge 1936.

Ong, W.J.

Orality and literacy. The technologizing of the word, London and New York, Methuen 1982 [trad.it. di A. Calanchi, *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, Il Mulino, Bologna 1986].

Patočka, J.

Le monde naturel comme problème philosophique (1936), [tr. fr. di J. Danek e H. Decleve, Nijhoff, Den Haag 1976].

Perec, G.

Espèces d'espace, Edition Galilée, Paris 1974, [tr. it. di R. Delbono, *Specie di spazi*, Bollati Boringhieri, Milano 1989].

Polano, S., Vetta, P.

Abecedario. La grafica del Novecento, Mondadori Electa spa, Milano 2002.

Powell, W. F.

Composizioni dinamiche, Il Castello, Milano 2008 [*Dinamic Composition*, Walter Foster Publishing, Inc.. London 2006].

Rivoltella, P.C.

Costruttivismo e pragmatica della comunicazione on line. Socialità e didattica in Internet, Edizioni Erickson, Trento 2003.

Media Education. Modelli, esperienze, profilo disciplinare, Carocci Editore, Roma 2006.

Smartfuture. Didattica, media digitali e inclusione, Franco Angeli, Milano 2014.

Rossi, P.G.

Tecnologia e costruzione di mondi: post-costruttivismo, linguaggi e ambienti di apprendimento, Armando Editore, Roma 2009.

Scannell, P.

Radio, Television and Modern life: a phenomenological approach, Blackwell, Oxford 1996.

Broadcast Talk, Sage, London 1991.

Sennett, R.

The corrosion of the character. The personal consequences of work in the New Capitalism, W.W. Norton & Company, New York-London 1998 [tr. it. di M. Tavosanis/Shake, *L'uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, Feltrinelli Editore 2000].

Thompson, J.B.

The media and Modernity. A social theory of the Media, Cambridge, Polity Press, 1995, [tr. it. di P. Palminelli, *Mezzi di comunicazione e modernità. Una teoria sociale dei media*, Il Mulino, Bologna 1998.

Turkle, S.

Alone together. Why we expect more from technology and less from each other, Basic Books, New York 2011.

Zani, B., Selleri, P., David, D.

La comunicazione. modelli teorici e contesti sociali, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1997.

Articoli scientifici

Bolin, G.

Istitution, technology, world: relationship between the media, culture and society, in *Mediatization of communication*, Edit by K. Lundby, De Gruyter Mouton, Berlin/Boston 2014.

Cambi, F., Toschi, L.

La comunicazione formativa. Strutture, percorsi, frontiere, Edizioni Apogeo, Milano 2006.

Costa, V.

Fenomenologia e primato della coscienza fenomenica, Il Mulino – Rivisteweb, Rivista di filosofia, Fascicolo 3, dicembre 2013, pp. 443-459.

Circolo ermeneutico, ibridazione scuola-lavoro e Lifelong Learning. Un approccio fenomenologico, Formazione lavoro persona, Anno VI, Numero 18, pp. 16-25.

Sapere tacito, spirale della conoscenza e trasferimento di conoscenza. Verso una teoria fenomenologica della competenza, Nuova Secondaria Ricerca 3, novembre 2016 – Anno XXXIV, pp. 49-58.

Costa, V., Gili, G.

Raccontare il mondo della vita. Una sfida per il giornalismo, Problemi dell'informazione, n. 3/2014, pp. 301-336.

Couldry, N.

Mediatization and the future of field theory, Working Paper No. 3, May 2013, Communicative Figurations, ZeMKI, Centre for Media, Communication and Information Research, University of Bremen.

Media, society, world. Social theory and digital media practise, Cambridge: Polity, 2012.

Media meta-capital: extending the range of Bourdie's field theory, 2013 LSE Research on line, <http://eprints.lse.ac.uk/17655/>, p. 24, Original citation in *Theory and society*, 32 (5-6), 2003.

Gili, G.

Persona e personaggio, in *Persona in sociologia*, a cura di L. Allodi, M. Gattamorta, Meltemi Editore, Roma 2008, pp. 150- 187.

Goody, J., Watt, I.P.

The consequences of the literacy, *Comparative Studies in History and Society*, 1963, 5: 304-345.

Hepp, A.

Mediatization and the "molding force" of the media, *Communications* 37 (2012), pp. 1-28.

Hepp, A., Hasebrink, U.

Human interaction and communicative figurations. The transformation of mediatized cultures and societies, in *Mediatization of communication*, Edit by K. Lundby, De Gruyter Mouton, Berlin/Boston 2014.

Hjavard, S.

The Mediatization of society. A theory of the media as agent of social and cultural change, *Nordicom review* 29: 105-134, 2008.

Ingold, T.

An anthropologist looks at biology, *Man, New Series*, Vol. 25, No. 2 (Jun., 1990), pp. 208-229

Katz, E., Dyan, D.,

Media Events. The live Broadcasting of History, Harvard University Press, Cambridge, (Massachusetts) 1994.

Krotz, F.

Mediatization as a movere in modernity: social and cultural change in the context of media change, in *Mediatization of communication*, Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston 2014.

Bridging the gap between sociology and communication science: communication as social action. In: König, Ruben P. (Ed.); Nelissen, Paul W.M. (Ed.); Huysmans, Frank J.M.(Ed.): *Meaningful media: communicationresearch on the social construction of reality*, Nijmegen: TandemFelix, 2009, pp. 21-36, URN: <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0168-ssoar-46686-2>

The meta-process of “mediatization” as a conceptual frame, *Global Media and Communication* 3 (3) 2007, pp. 256–60, <http://dx.doi.org/10.1177/17427665070030030103>

Mediatization: a concept with which to grasp media and societal change, in Knut Lundby (ed.), *Mediatization. Concepts, changes, consequences*, pp. 21-40, New York: Peter Lang 2009.

Jansson, A.

Indispensable things: on mediatization, materiality and space, in *Mediatization of communication*, Edit by K. Lundby, De Gruyter Mouton, Berlin/Boston 2014.

Lee, A.Y.L., So, C.Y.K.

Media literacy and information literacy: similarities and differences, *Comunicar*, 42, XXI, 2014, pp. 137-145.

Livingstone, S.

On the mediation of everything: ICA presidential address 2008, *Journal of Communication*, 59 (1), 2009, pp. 1-18.

Livingstone, S., Van Couvering, E., Thumim, N.

Converging tradition of research on Media and Information Literacy. Disciplinary, critical and methodological Issues, in *The Handbook of Research on new literacies*, ed. by J. Coiro, M. Knobel, C. Lankshear, Routledge, New York 2008.

Lundby, K.

Mediatization of communication, in *Mediatization of communication*, De Gruyter Mouton, Berlin/Boston 2014.

Media logic: looking for social interaction, in K. Lundby (ed.), *Mediatization. Concepts, changes, consequences*, 101-119. New York: Peter Lang, 2009b.

Strömbach, J.

Four phases of mediatization: an analysis of the mediatization of politics, *International Journal of Press/Politics* 133: 228-246, 2008.

Ravaioli, P.

Tra oggettivismo e soggettivismo. Problemi ed evoluzione della teoria sociale di Bourdieu, in *Rassegna italiana di sociologia*, XLIII (3) 2002, pp. 459-485.

Rivoltella, P.C.

Re-thinking Media Education, REM – Research in Education and Media, Vol. 7, n. 1, Year 2015.

Sapiro, G.

Une liberté contrainte. La formation de la théorie dell'habitus, in L.Pinto et al., a cura di *Pierre Bourdieu, sociologue*, Paris: Fayard 2004, pp. 49-78.

Scannell, P.

For a phenomenology of radio and television, *Journal of Communication* 45 (3): 4-19.