

Rolando Marini

SOCIETÀ, POTERE, INFLUENZA: TRACCE PER UN CONFRONTO INTERDISCIPLINARE

1. Dalla diade verticale alla triade circolare

Non vi è dubbio che il confronto interdisciplinare non solo fertilizzi le conoscenze scientifiche, ma anche sciogla dubbi e faccia superare rigidità. E non è pertanto casuale che la sociologia della cultura e della comunicazione chieda “aiuto” alla filosofia per una *impasse*, quella rappresentata da uno dei concetti capitali dei processi culturali, ossia l’influenza.

Il filo conduttore degli interventi che vengono qui proposti è costituito dal problema del rapporto tra il corpo sociale e la cultura (o le culture), da una parte, e, dall'altra, le forme e i processi di esercizio del potere, soprattutto analizzati dal punto di vista dell'influenza. Si privilegia, dunque, una prospettiva incentrata sul modo in cui conoscenza e atteggiamenti posseduti dalla società possano dipendere (o non dipendere) dal connubio potere-influenza.

L'importanza della dimensione culturale vuole quindi essere indagata mettendo in discussione il troppo frequente (e mai seriamente affrontato) rapporto di causalità tra potere e cambiamento culturale cercando di porre una serrata critica a tutte le proposizioni e gli schemi concettuali che, appunto, sostengono in modo diretto o indiretto l'esistenza di un processo gerarchico, verticale, lineare tra le forme e le istituzioni del potere e la cultura della società, vista prevalentemente come “luogo” di mera ed eteronoma produzione del consenso.

Questo libro nasce da un lungo seminario svoltosi presso l'Università per Stranieri di Perugia, nel 2015, promosso e coordinato da chi si è poi dovuto prendere la responsabilità di curare la presente pubblicazione.

Gli studiosi dei processi culturali che abbiano una certa esperienza di analisi e di riflessione sui mezzi di comunicazione possono trovarsi a disagio nel sentirsi immersi in un ambiente scientifico attraversato dalla “tensione” tra la centralità assegnata da alcuni alle tecnologie della comunicazione, quella assegnata da altri al sistema sociale, e quella riconosciuta da altri ancora al potere delle élite, per spiegare gli assetti e le dinamiche culturali della società contemporanea.

Il problema non è dato dal contrasto tra paradigmi, ma dalla loro somiglianza come costrutti scientifici: è dato dal loro comune costituirsi come determinismi, ossia come schemi di rappresentazione dei processi culturali che tendono a privilegiare una sola dimensione, ritenuta e presentata come decisiva e quindi predominante sulle altre. All’inizio del secolo passato questa dimensione centrale è stata individuata nell’agire simbolico della politica; si è poi passati al sistema sociale e alla sua impersonale capacità di imposizione; si è passati successivamente a dare maggiore centralità al linguaggio, per arrivare alle tecnologie e, quasi inevitabilmente, ai mezzi di comunicazione, non perdendo la centralità delle tecnologie. Già questa sequenza rende evidente che la società, i gruppi sociali e gli individui non sono posti al centro, ovvero non sono considerati fattori determinanti nei processi di costruzione della cultura e della conoscenza che possiedono. E non si tratta certo di discutere sul fatto che gli stessi processi culturali abbiano “bisogno” di istituzioni, che stabilizzino le relazioni e i flussi attraverso cui la cultura si crea. I cicli che ho sommariamente descritto sembrano comunque indicare l’idea comune di una semplificazione e univocità dei processi di socializzazione, a cui corrisponde lo svuotamento o il superamento di alcune sorgenti del farsi della cultura.

A questa costruzione epistemologica basata su verticalità e dicotomia non sfuggono neanche quelle teorie che sembrerebbero svincolarsi dalla concezione classica del rapporto tra potere e sapere grazie all’individuazione della nuova centralità rappresentata dalle tecnologie, proprio nel senso che vengono viste comunque come un *centro* di irradiazione del modo in cui le persone pensano e comunicano.

Siamo di fronte ad una questione che anche nel presente volume viene proposta come tema classico della riflessione sociologica e filosofica: il rapporto tra attore sociale e sistema (Crespi 1989, 1999), ossia tra processi di totalizzazione e processi di individualizzazione. All'interno di questo dibattito nasce l'idea di un potere intrinseco del soggetto, inteso come capacità di oscillare tra determinato e indeterminato (ivi): una prima risposta al "dilemma" teorico. Ma l'istanza da cui parte il progetto che ha dato vita a questa raccolta di saggi è di introdurre in mezzo alla suddetta opposizione tutti quei concetti che valorizzano i processi corrispondenti di costruzione e rielaborazione della cultura dal basso e nelle entità intermedie, "pretendendo" spazi di autonomia. In tal senso gioca un ruolo fondamentale il concetto di identità, spesso trascurato nello studio della cultura, soprattutto se questo ha il suo baricentro nelle istituzioni e nei processi istituzionalizzati (Sciolla 1983, 2010). Per rendere ancora più pregnante la connotazione processuale si può parlare di identizzazione: l'intersoggettività è aggregante e creativa, e può avere una proiezione verso e nell'azione collettiva (Melucci 1982, 1992). La società è internamente plurale e la differenziazione simbolico-culturale riorganizza e ridefinisce i significati (Griswold 2005; Demaria, Nergaard 2008). Una visione che privilegi le identità guarda alle subculture in prospettiva dinamica, come propulsori del cambiamento culturale.

Con questo non voglio sostenere che il potere, la tecnologia, i mezzi di comunicazione siano estranei o anche soltanto corpi separati rispetto alla società; vorrei far osservare che la centralità assegnata a queste dimensioni indica la comune costruzione di un impianto epistemologico del concetto di influenza che ha in sé una connotazione di linearità e di trasmissività, in alcuni casi anche di verticalità: ovvero costruisce l'idea che l'influenza provenga da una parte o da un settore dell'organizzazione sociale e si "riverse" sulla società. Mi sembra che questa rappresentazione, per quanto possa restituire fedelmente alcune dinamiche dell'influenza storicamente definite e rintracciabili, celi alcune tendenze e intenti tipici degli scienziati sociali. Primo fra tutti quello, più o meno militante, proprio della scienza sociale critica, che si pone l'obiettivo di svelare i meccanismi per i quali la società vive di

asimmetrie e diseguglianze nella struttura del potere, nella stratificazione sociale e nella costruzione e distribuzione del sapere. A questo tipo di sociologia o filosofia “serve” rappresentare la società in modo verticale e dicotomico (causa-effetto, governanti-governati, produttori-consumatori), non riuscendo tuttavia ad affrontare tutto ciò che, al contrario, si presenti come orizzontale e plurale, oppure che percorra la verticalità in senso inverso, cioè dal basso; senza parlare dei processi che implicano un’interdipendenza pluridimensionale nella quale sembra non avere neanche più senso la linearità stessa, poiché invece evocano eventualmente una circolarità. Poi vi si può rintracciare la tendenza ad una settorialità disciplinare che può essere considerata espressione della più generale tendenza alla specializzazione del sapere scientifico, che si traduce in parcellizzazione. In aggiunta, vi si riconosce la ciclicità tipica delle mode, anche scientifiche, che riescono a suscitare comportamenti gregari, non infrequentemente favoriti dai meccanismi di cooptazione.

La triangolazione posta nel titolo, infatti, può essere letta come diade nel senso che il potere esercita influenza sulla società, in modo verticale, oppure anche in modo diffuso e pervasivo, attraverso un aggregato di simboli, un linguaggio e un sistema blindato di valori, che si chiama normalmente ideologia. Questa, nelle società democratiche, consentirebbe al potere di non esercitare la coercizione fisica della dissidenza, ma anzi di prevenirla con la creazione culturale del consenso. Anzi, l’influenza esercitata dall’ideologia, cioè la sua capacità di forgiare il pensiero delle persone, è ancora più rilevante quando all’idea di un potere sostanzialmente visibile e fisicamente identificabile (le élite, le istituzioni) si sostituisce un’idea sistemica del potere, che viene a coincidere con le strutture sociali impersonali, con la società stessa, nella quale comunque agiscono forze di dominio e di generalizzazione omogeneizzante.

Se invece si abbandona tale schema, e si “vede” la società come capace di differenziazione, e quindi si immagina che a fronte della cultura (al singolare) vi siano anche culture (al plurale) (Santoro 2008), allora l’influenza non ha più una connotazione né trasmissiva, né gerarchico-verticale, né diffusiva, ma ha una connota-

zione molecolare, comunicativo-relazionale, grupppale, capace di condizionare l'esercizio e anche la struttura del potere; in tal senso possiamo parlare di elemento dinamico di una triade circolare.

2. Potere, linguaggio e spazio pubblico

In Foucault sembrerebbe di trovare il riferimento principe per il forte rapporto tra potere e sapere e in tal senso per la pervasività del potere che si trasla nel sapere. Ma alcuni aspetti della sua teoria sembrano imporre di non trascurare la storicità di tale rapporto e quindi una sua dinamica di trasformazione. L'archeologia del sapere è infatti intesa come storia delle condizioni di possibilità delle conoscenze, in modo particolare del "sapere implicito" che rende possibile l'emersione di certe teorie, opinioni e pratiche all'interno di una determinata società.

Il tema del potere emerge nel rapporto tra "discorsi" e pratiche non discorsive: per esempio, il discorso clinico si presenta come un insieme di affermazioni e di ipotesi sulla vita e sulla morte. Il suo oggetto, però, si dà all'interno di un complesso di rapporti che comprende anche quelli tra istituzioni, processi economici e sociali, tecniche e sistemi di norme. È il discorso (nel caso specifico quello clinico) a mettere in opera queste relazioni e a garantirne l'unità. L'archeologia del sapere deve analizzare come le pratiche non discorsive costituiscano le essenziali condizioni di emergenza, di inserimento e di funzionamento di un determinato discorso. In questo senso, non c'è discorso, nemmeno di tipo scientifico, capace di sfuggire alla storia. Si tratta quindi di mettere in relazione i discorsi con altre pratiche, istituzioni, rapporti sociali e politici.

Per comprendere il potere, è necessario superare il modo *giuridico-negativo* in favore di un modo *tecnico-positivo*: non quindi una "potenza che dice no" o vocata a reprimere, ma una forza che forma l'essenza della vita sociale, a tal punto da attraversare i corpi, indurre piacere, formare sapere, produrre discorsi.

Potere e sapere, per Foucault, vivono in un rapporto di intima complicità. Prendiamo una citazione dal capitolo su Foucault, da uno scritto del 1977: «non esiste relazione di potere senza correla-

tiva costituzione di un campo di sapere, né di sapere che non supponga e non costituisca nello stesso tempo relazioni di potere». Per esempio, il razzismo va considerato come una rete di elementi discorsivi e non discorsivi, una lettura dei rapporti tra popolazioni e un insieme di pratiche amministrative, di istituzioni e di misure di esclusione e internamento.

È forte quindi la connessione con la centralità assegnata al linguaggio nel pensiero filosofico contemporaneo. Però si apre la domanda, cruciale nel progetto di questo volume, relativa alla funzione confermativa o creativa della intersoggettività. Questa è la questione fondamentale anche nel pensiero ermeneutico.

Secondo tale prospettiva, viviamo in una condizione esistenziale sostanzialmente linguistica: il linguaggio ci precede e definisce i limiti del mondo in cui si svolge la vita individuale e sociale. Il riferimento è a Heidegger e a Wittgenstein, che hanno dato un contributo fondamentale alla “svolta linguistica” che ha posto il linguaggio al centro del pensiero occidentale contemporaneo.

Il pensiero ermeneutico si sviluppa a partire dal concetto di mediazione linguistica: il linguaggio come *medium*. La realtà, i referenti, l'esperienza emergono già da sempre all'interno del *medium* del linguaggio. Ne consegue che la funzione della mediazione linguistica non è quella di riflettere in maniera in-mediata la realtà, ma di costruirla, ossia di dare senso al mondo in cui viviamo ed agiamo. Tuttavia, l'*intersoggettività* è la condizione che ci consente, attraverso il linguaggio, di dare senso a noi stessi e al mondo che ci circonda.

Lungo questa traccia generale il pensiero ermeneutico attraversa importanti cambiamenti, che sembrano costituire una parabola molto utile in funzione del nostro ragionamento. Per Schleiermacher, uno dei precursori della svolta linguistica, il linguaggio, come insieme di oggettivazioni intersoggettive e vincolanti, tende ad imporsi al singolo; ma questa imposizione di regole condivise consente agli uomini di comunicare fra di loro, sia come individui sia come aggregati nelle istituzioni sociali. Ci sono quindi regole generali che consentono la comunicazione, senza tuttavia annullare la creatività del singolo, senza la quale non potrebbe darsi la comunicazione stessa.

Se nel linguaggio l'uomo si "radica" ma non si risolve, il linguaggio è il punto di partenza, non di arrivo; esso serve a collocare l'individuo, a definirlo storicamente, a spingerlo verso gli altri, ma la dimensione individuale non è schiacciata sul linguaggio.

Il linguaggio media la nostra esperienza senza determinarla: l'uomo è custode e non creatore del linguaggio (ognuno di noi viene gettato in un contesto linguistico pre-esistente), ma l'uomo è pur sempre creativo: in ogni suo discorso preme una ricerca continua di nuove modalità espressive per tentare di superare l'inadeguatezza della parola.

Gadamer, seguendo Heidegger, affronta criticamente l'identificazione dell'essere con il linguaggio: attraverso il linguaggio possiamo cogliere alcuni tratti dell'essere, ma quest'ultimo è più del linguaggio. Affermare il contrario significherebbe, cioè, soffocare l'essere dentro l'ente, dentro il linguaggio.

Per Ricoeur il linguaggio non deve essere considerato in sé stesso: quest'ultimo esiste solo perché l'uomo intende esprimere le proprie esperienze. Il linguaggio è preceduto da quella intenzione soggettiva di comunicare, e più in generale da una dimensione ante-predicativa composta da percezioni, esperienze, vissuti, "mondo della vita". Ma d'altra parte accade anche il contrario: ciò che precede il linguaggio dipende da esso, perché solo grazie al linguaggio l'intenzione trova soddisfazione ed il senso può esprimersi.

Lo scenario tratteggiato da Ricoeur è molto dinamico, sorretto da una visione dialettica. Da un lato il linguaggio e le sue regole, dall'altro il soggetto e la sua autonomia. Il linguaggio, quindi, non deve essere inteso come sistema chiuso, autoreferenziale, ma come realtà in rapporto vitale con la realtà extra-linguistica.

Con Ricoeur si arriva a una concezione che mostra notevoli punti di contatto con la democrazia semiotica di Fiske. Il che ci propone non soltanto l'immagine di feconde interrelazioni tra mondi intellettuali non direttamente comunicanti. E ci propone anche una presa di distanza dalla pressione di un ambiente intellettuale maggiormente incline a letture radicali. Il linguaggio non determina in maniera unidirezionale il pensiero e le relazioni sociali; è l'uomo, pur sempre nella storicità e nella condizione di

finitezza, a costruire il linguaggio e non solo a trovarlo già dato; e questa sua costruzione include margini più o meno ampi di creatività, come accade nella lettura; e come accade ancor più quando l'uso del linguaggio non si risolve in una mera ripetizione delle regole consolidate, del senso comune, della chiacchiera (l'*heideggeriano*, anonimo "si dice"); ma quando guizza un'innovazione, come accade nella metafora, nel racconto, nella poetica. Soprattutto questi tre ultimi ambiti dimostrano, con la loro inventività semantica, che è possibile dire qualcosa di nuovo e che un'innovazione semantica può acuire la capacità euristica, perché è un modo diverso di vedere le cose.

Le forme simboliche, quindi, per Ricoeur, non sono mai esautive della realtà. Come indicato dalla tradizione ermeneutica, esiste sempre uno iato tra ciò che si definisce e la realtà definibile. In questo iato si trova l'autonomia e la creatività del soggetto. Alla luce di queste considerazioni si può sostenere che il linguaggio, anche nella sua funzione ideologica, segna un confine, delimita, ma nel momento in cui pone un confine apre un orizzonte al quale i soggetti che subiscono una data definizione della realtà possono sempre appellarsi.

L'immaginario sociale può prendere anche la forma dell'utopia (non solo dell'ideologia): espressione delle potenzialità dei gruppi subalterni che sfruttano l'ambiguità delle forme simboliche per prendere le distanze dalla realtà esistente e promuovere il mutamento sociale.

Riguardo ad Habermas, possiamo dire che già nella sua analisi iniziale dell'opinione pubblica, pur nella sottolineatura tipicamente critica delle forme di dominio culturale del capitalismo avanzato, si trova una dualità non sempre adeguatamente sottolineata, tra opinione pubblica ricettiva e opinione quasi-pubblica. Questo secondo tipo evidenzia un'attenzione verso le formazioni sociali con valenza politica, e quindi verso a una potenzialità di gioco democratico dal basso. L'agire comunicativo diviene fondamentale per la costruzione di uno spazio pubblico inclusivo, in grado di contendere potere alla manipolazione, che è generata dagli squilibri nella disponibilità di risorse. Da qui il suo spostamento verso la dimensione deliberativa dei processi democratici,