







*parva philosophica*

[7]

*parva philosophica*

1. ILARIO BERTOLETTI, *Metafisica del redattore. Elementi di editoria*, 2005, pp. 64.
2. FELIX DUQUE, *Terrore oltre il postmoderno*. A cura di Lucio Sessa, 2006, pp. 98.
3. LORENZO CALABI, *Il caso che disturba. Spunti e appunti sul naturalismo darwiniano*, 2006, pp. 104.
4. GÜNTER FIGAL, *Introduzione a Martin Heidegger*. A cura di Annamaria Lossi, 2006, pp. 216.
5. SØREN KIERKEGAARD, *Sulla mia attività di scrittore*. A cura di Andrea Scaramuccia, 2006, pp. 68.
6. GÜNTER FIGAL, *Il mostruoso e l'amore. Saggi su Platone*. A cura di Annamaria Lossi, 2006, pp. 158.
7. ADRIANO FABRIS, *Senso e indifferenza. Un cluster-book di filosofia*, 2007, pp. 144.

Adriano Fabris

# Senso e indifferenza

Un *clusterbook* di filosofia



Edizioni ETS



[www.edizioniets.com](http://www.edizioniets.com)

© Copyright 2007

EDIZIONI ETS

Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa

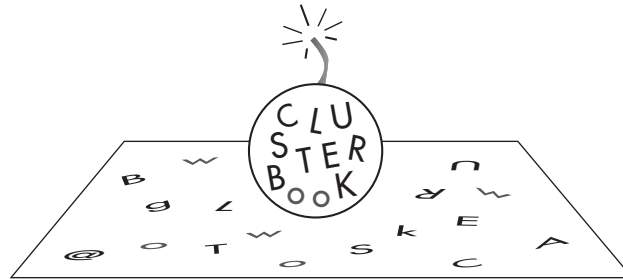
[info@edizioniets.com](mailto:info@edizioniets.com)

[www.edizioniets.com](http://www.edizioniets.com)

Distribuzione

PDE, Via Tevere 54, I-50019 Sesto Fiorentino [Firenze]

ISBN 978-884671708-5



I libri, oggi, sono come messaggi in una bottiglia. Chissà se qualcuno mai li leggerà. Chissà se, leggendoli, troverà il suo tesoro. Tanto più che oggi il mare è pieno di bottiglie, con dentro i messaggi più svariati.

Nonostante questo fatto, e nonostante l'imporsi di altre modalità comunicative, la lettura di un libro conserva comunque una certa forza di attrazione. Del libro attraggono le pagine ancora chiuse, la consistenza della carta, il rito della scoperta di un contenuto nuovo. Ci si può quindi spingere ad aprirlo; ci si può volgere alla sua lettura. Anche se non si sa, *a priori*, se essa sarà proficua.

Un modo per accorgersi se lo è davvero può consistere nel cambiamento della forma stessa del libro, nel mutamento della sua struttura. Si può cercare, ad esempio, di costruire un libro *aperto*: aperto perché tenta di rompere ogni bar-

riera fra autore e lettore. Dal libro, così, il lettore si ritrova ad essere coinvolto, molto più che se fosse considerato una persona che, con i suoi tempi, è chiamata semplicemente a comprendere, a rielaborare e a sviluppare i contenuti di quello che legge.

Ma questo si può fare solo se il libro, il libro aperto, è un testo che si può scrivere *insieme*. Anzi: se esso è già, virtualmente, scritto insieme. Insieme a coloro con i quali l'autore si è confrontato, insieme a coloro che intendono confrontarsi con lui e che, se vorranno, scriveranno sugli stessi problemi che egli affronta.

Questo libro è un libro di tal genere. Forse il primo della serie. Un *clusterbook*, lo si è chiamato: perché il suo nucleo intende espandersi e giovare, nel seguito della sua elaborazione, dei contributi di scrittura di tutti coloro che saranno disposti a dire la loro. *Clusterbook*: l'occasione per ricollegare ciò che, nella sua capacità di espansione, rischia di disperdersi e di andare perduto. Non una disseminazione che fa danni, dunque, ma un'occasione per esprimere a più voci, anche se non necessariamente tutte armoniche, un contenuto che può essere condiviso.

Questo libro, dunque, l'ho scritto io, ma puoi leggerlo e puoi scrivervi anche tu. C'è un sito web dove lo puoi fare, intervenendo, obiettando, completando, approfondendo ciò che qui viene detto.

Il sito è: [www.edizioniets.com/clusterbook](http://www.edizioniets.com/clusterbook).

E quello che sarà scritto sul sito, opportunamente uniformato e selezionato – è questa, d'altronde, la responsabilità a cui io non potrò sottrarmi –, sarà pubblicato nella seconda edizione di *Senso e indifferenza*: con l'indicazione degli autori dei vari contributi e in un momento determinato della discussione.

Così il libro, il libro aperto, è qualcosa che propriamente *si fa*. E che si fa insieme, in maniera condivisa. Passando dall'io al noi. Esempio, così, di vero coinvolgimento in atto.



# I. Inizia

## 1. *La realtà del pensiero*

Per fare davvero i conti con il presente, per evitare che ciò che viene oggi pensato risulti una semplice esigenza, o una mera contrapposizione rispetto a ciò che normalmente viviamo, o una pia esortazione a fare altro, dobbiamo capire anzitutto una cosa: quel che viene praticato nel riflettere e nell'agire, ciò di cui possiamo fare esperienza, esprime modi di pensare che risultano *ben oltre* ciò che viene attualmente discusso in filosofia. Oggi si registra un ritardo tra il modo in cui – potremmo dire – «va il pensiero» e il modo in cui «va il mondo». Si tratta di una situazione che è tanto più singolare in quanto il mondo stesso si realizza secondo forme che sono state tradizionalmente proprie del pensiero. Il che significa: oggi il mondo *si fa*, esso stesso, pensiero e *fa* pensiero. È questo, a ben vedere, il significato profondo dell'espressione «realtà virtuale». Insomma: proprio su questo ritardo della filosofia sulla «realtà» dobbiamo insistere, proprio questa trasformazione della realtà in pensiero dobbiamo indagare. Giacché il farlo può forse offrire, oggi, nuove opportunità alla

filosofia stessa.

Non è possibile giustificare un tale ritardo dicendo un'altra volta, insieme a Hegel, che esso è congenito all'attività filosofica, nella misura in cui «la filosofia è il proprio tempo appreso con il pensiero» e perciò, come la civetta di Minerva, può levarsi in volo unicamente sul far del crepuscolo. Non solo non possiamo farlo perché in tal modo si rinunciarebbe, come rileva Bloch, alla potenza utopica del pensare: alla capacità del pensiero di aprire al futuro, di dischiudere orizzonti, di mostrare modi nuovi di rapportarsi alle vecchie cose, di *iniziare* davvero. Ma non possiamo farlo soprattutto perché non si coglierebbe il rapporto tra «pensiero» e «realtà» – posto che questi termini, proprio nella nuova situazione, siano ancora adeguati –, al modo in cui oggi un tale rapporto si viene configurando.

Oggi infatti possiamo sperimentare una sorta di *distonia* tra il pensiero e gli eventi che viviamo: una distonia che, paradossalmente, è il risultato di un'apparente sintonia. Giacché una tale sfasatura dev'essere intesa non già nel significato di un'irraggiungibilità del reale da parte della riflessione, incapace ancora una volta di attingere l'«in sé» delle cose, bensì come conseguenza dell'ormai piena realizzazione del pensiero stesso, inteso come qualcosa di costruito e di costruttore. Essa è il risultato, in altre parole, di una compiuta artificializzazione del reale. Il

reale è infatti giunto, sotto questa veste, ad acquisire una sua piena autonomia. Ma una tale realizzazione del pensiero, a differenza di quanto riteneva Hegel, non ne celebra affatto il trionfo, non conduce cioè al controllo del reale da parte dello stesso pensiero, consapevole di esserne a fondamento. Invece, resosi autonomo come pensiero realizzato, il reale sporge ben oltre il pensiero stesso. Lo fa al modo della macchina, al modo dei robot. Lo fa, in generale, nei modi della tecnica. Nasce così la distonia di cui parlavo. Ed essa viene percepita anzitutto in una sensazione d'impotenza.

Ecco perché, oggi, il pensiero non è all'altezza – ovvero non è allo stesso livello – del reale. Ecco perché il reale appare «più avanti» del pensiero stesso. Ma non come reale, bensì – a sua volta – come *realizzazione* del pensiero. Il che significa: il reale è «più avanti» del pensiero perché incarna pensieri altri, più incisivi e profondi, più «veri» rispetto a quelli che il pensiero ha pianificato ed è in grado di pensare. Pur sempre pensieri, però. Al tempo stesso tuttavia, e paradossalmente, il reale stesso, pur essendo pensiero incarnato, è proprio al pensare che risulta estraneo. Il pensare non lo riconosce più: non già perché non è più suo, ma perché si accorge che forse non lo è mai stato. Così il controllo del reale da parte del pensiero si rivela un mito.

Assistiamo insomma alla trasformazione del reale in un pensiero che pensa senza saper di pensare. Troviamo nelle cose stesse una sorta di «confutazione dell'idealismo», che è frutto singolare della sua piena affermazione. Ma ciò accade non tanto, di nuovo, perché vi sia un reale irriducibile al pensiero, che ripropone il modello della «cosa in sé» kantiana, quanto perché il reale, che realizza il pensiero, lo realizza in una forma che va ben oltre quanto il pensiero stesso possa pensare.

Così, il reale non è più un reale pensato, e dunque un pensiero realizzato che attende soltanto il filosofo che lo pensi adeguatamente, allo scopo di dominarlo. Il reale è invece la messa in opera di pensieri che stanno più avanti di ciò che siamo in grado di pensare: pensieri non ancora pensati, e che non lo saranno mai pienamente. Pur essendo, tuttavia, pensieri – strutture, forme immateriali, relazioni, virtualità –, che risultano bensì reali, ma in senso nuovo, e non certo nella misura in cui s'intende per 'reale' qualcosa di connesso con la vecchia materia. Reale, ora, è già pensiero: pensiero che sfugge alla posizione della filosofia; pensiero che sfugge al pensiero dell'uomo; pensiero che si configura come realtà; pensiero che s'impone come realtà autonoma, nel senso specifico di una «realtà virtuale».

Ecco, allora: dobbiamo cercare di riprendere

col pensiero questo pensiero che opera in forma di realtà, autonomamente, così da sfuggire ai pensieri che possiamo elaborare, e da sfuggire, in fondo, anche a se stesso. Dobbiamo cercar di riflettere sullo iato che si apre tra il pensiero dell'uomo (che pensa la realtà pensata) e la realtà che già si struttura nelle forme di un pensiero ulteriore, irriducibile al pensiero dell'uomo. Dobbiamo farlo, ancora una volta, per mettere in opera ciò che possiamo ancora dire «verità»: riprendendo in termini nuovi l'antica dottrina dell'adeguazione. Consapevoli, comunque, che è proprio grazie a questo suo sfuggire che il pensiero *del* reale oggi dà a pensare.



## II. Oggi

### 2. *Tre esempi di pensiero incarnato*

Proviamo a fare qualche esempio di pensieri che si realizzano e che sono più in là di quello che continuiamo a pensare. Tre, in particolare, sono gli esempi che possiamo addurre di queste strutture immateriali, di questi pensieri incarnati, che autonomamente si configurano come quella realtà che comunque è la nostra. Li possiamo ora semplicemente elencare.

Vi è, in primo luogo, il trasformarsi della rivelazione, dell'apparire di ciò che appare, in spettacolo. Vi è, ancora, l'imporsi della comunicazione, in modi più o meno discutibili, come il luogo principale in cui, mediante l'attuazione di varie forme di coinvolgimento, possono essere trasfigurati i concetti tradizionali.

Vi è, infine, la predominanza del consumo, quale modo privilegiato di rapportarsi al mondo: ciò che conduce all'annullamento dell'altro, all'indifferenza nei suoi confronti. Anzi, come vedremo, l'indifferenza s'impone davvero, in generale, come la caratteristica comune del presente.

### 3. *L'apparenza della spettacolarizzazione*

Il venire a manifestazione, il venire alla presenza, il proporsi in maniera evidente all'interno di un orizzonte di visibilità, reale o metaforica, è uno dei modi in cui la filosofia, storicamente, ha pensato il suo rapporto con il mondo e anche con il sé. Che il problema fosse quello di evitare che ciò che veniva a farsi visibile ci potesse ingannare, oppure che ci si affidasse a ciò che si offre, peraltro insensatamente, in una piena e completa evidenza, o ancora che la questione fosse quella di approfondire l'origine di questo manifestarsi, ovvero la fenomenicità del fenomeno in quanto tale: alla base di tutte queste impostazioni, comunque, vi era sempre l'idea che pensare significa rispondere a una rivelazione, accoglierla e approfondirla. Con tutto il carico di metafore che a ciò s'accompagna (il togliimento del velo per accedere alla verità di una diretta contemplazione, oppure il coprimento sempre rinnovato, mosso da una sorta di pudore, di quanto è stato scoperto, al fine di salvaguardare l'alterità di ciò che pur sempre viene a manifestarsi). Ecco perché Heidegger, seguendo Nietzsche, può pensare il mondo stesso, il mondo dell'età moderna, a partire dalla cifra dell'immagine.

Ebbene, oggi tutto ciò è perverso. La rivelazione si risolve in ciò che è rivelato; il rivelato

assorbe e attrae chiunque si relazioni ad esso in un rapporto di visione che risulta assolutamente orizzontale, e che non rimanda affatto ad altro da sé; il rapporto tra vedente e visto tende a realizzarsi in un'unità indifferente.

Insieme, poi, tutto è ripensato a partire dalla sua visibilità. Ma questa visibilità è qualcosa di pieno, di luccicante: è spettacolo. Ma – a differenza dello spettacolo teatrale, non già di quello cinematografico – non vi è nulla «dietro le quinte», non vi è nulla che si nasconde dietro ciò che appare. E comunque, se anche fosse, il nascosto sarebbe anch'esso destinato, prima o poi, ad essere spettacolarizzato. Giacché nulla, ormai, sfugge alla spettacolarizzazione. Addirittura essa si autoimpone con movenze da *elenchos*.

Anche il non spettacolare, infatti, diventa spettacolo. Anzi: lo spettacolo ora si fa proprio con il quotidiano, che tutti può coinvolgere perché tutti condividono. Ciò che si dà a vedere in maniera emblematica nel «gran teatro del mondo» non è qualcosa di eccezionale, tale che possa servire da modello. Invece, poiché tutto è spettacolo, si può fare spettacolo con tutto. E pertanto tutto può costituire un modello. Cioè nulla più è modello.

Insieme, poi, se tutto è spettacolo, lo spettacolo è costante, quotidiano, infinito. La moda, ben più di quanto diceva Simmel nelle sue pionieristiche riflessioni, si può pensare appunto in

questa prospettiva. La merce è spettacolarizzata (le vetrine, il *packaging*) non già, anzitutto, per venderla meglio, ma perché tutto, appunto, è ormai divenuto spettacolo. I comportamenti, quotidiani e non, vengono ripensati a partire dalla loro spettacolarizzazione, cioè dal loro esibirsi nella luccicante apparenza. Con ovvie conseguenze sul piano dei nostri comportamenti e sull'etica che li può definire.

Da un punto di vista teorico, invece, la realtà, già trasformata in apparizione, ora si fa apparenza. Cioè pensiero: nel senso che ho prima indicato. Viene meno, così, la distinzione tra 'realtà' e 'apparenza'. Non solo perché tutto si rivela, si manifesta, ma perché si sperimenta ormai l'indifferenza tra ciò che è e ciò che appare.

Oggi, insomma, tutto accade senza consistenza. L'apparire si dissolve in apparenza. L'apparenza non proviene da nulla e sta su nulla, abbandonata all'instabilità del contingente. Basta che qualcosa luccichi. Non c'è più, quindi, una realtà «vera»; non vale più la distinzione tra 'reale', duramente reale, 'possibile' e 'potenziale'. S'impone invece, proprio a partire da questo sfondo, ciò che abbiamo già incontrato come «realtà virtuale». Oggi, insomma, tutto si spettacolarizza, tutto è spettacolo. Viene così eliminata, anche, la distinzione, e pure la gerarchia, tra modello e copia, tra originale e riproduzione (come aveva ben notato Benjamin). Basta che

qualcosa si mostri. Non solo il nascosto diventa spettacolo, ma anche il manifesto, l'esibito, il nudo diventa qualcosa di diverso, nella misura in cui si riveste della propria spettacolarità. E anche il pudore risulta qualcosa d'indifferente: non c'è più pudore, infatti, perché non c'è più nulla da nascondere.

In questo mostrarsi apparente viene poi meno, progressivamente, anche la distinzione tra ciò che attrae, colpisce e interessa dell'apparizione spettacolare, e ciò che di essa non importa. Nel mondo in cui tutto è apparente vengono omologati e appiattiti l'uno sull'altro tutti i momenti dell'esibizione. Lo spettacolo non ha più storia, non è più una narrazione. E neppure basta che, in qualche sua parte, esso colpisca. Perché nell'apparenza tutto è spettacolare, tutto colpisce. E c'induce ad abituarci all'eccezionale. Così ogni eccezione, vale a dire ogni parte dello spettacolo, risulta alla fine indifferente.

Ma di questo spettacolo oggi, per lo più, siamo noi stessi i protagonisti. Non ci sono più modelli, non ci sono più copie, ma tutto, in quanto appare, è modello e copia insieme. Modello di sé per sé, quanto meno. È il segreto del *reality show*. E anche il mondo stesso, ormai, è tutto quanto uno spettacolo. Ciò significa che non c'è bisogno di costruire uno spettacolo, se lo spettacolo coincide con la vita (come nel caso della «musica della natura»). E tuttavia proprio

questa vita viene caricata artificialmente della sua funzione spettacolare. Viene meno, anche in questa prospettiva, la distinzione tra ‘artificio’ e ‘natura’. Ciò vuol dire, altresì, che per questo spettacolo – in cui tutti sono attori, nella misura in cui recitano se stessi vivendo la loro vita – non ci sono neppure spettatori. O meglio: se attori e spettatori coincidono, allora l’attore è spettatore di se stesso (così come, lo abbiamo visto, anche lo spettatore si esibisce come tale; così come anche il modello è copia di se stesso).

Vi è dunque una specifica autoreferenzialità di questo apparire, nelle diverse forme del suo configurarsi. Lo spettacolo dell’apparenza trova in sé il proprio scopo. Immediatamente. E perciò può ben dileguare. Subito. L’autoreferenzialità immediata mostra qui lo scarso spessore dell’apparente. Il che significa ancora – a differenza di quanto accade in Aristotele per le azioni che hanno il proprio fine in se stesse, dal momento che risultano inserite in uno specifico orizzonte di mediazione – che esso invece non ha scopo. Che è assolutamente insensato. E tuttavia attrae e coinvolge. Anzitutto come mondo delle immagini.

#### 4. *Il coinvolgimento del comunicare*

Ciò che oggi coinvolge, infatti, è soprattutto l'immagine. Ma – domandiamoci – questo accade forse perché siamo noi stessi a dominare l'immagine, in quanto essa è frutto di una nostra rappresentazione? Perché, in altre parole, l'immagine risulta un nostro prodotto? Può anche darsi. Ma ormai, come s'è detto, questa produzione umana, nel suo riprodursi, si autoproduce. Tanti sono i televisori accesi che nessuno guarda; tanti sono gli spettacoli che devono continuare automaticamente la loro pura esibizione insensata. Potremmo rinvenire qui un effettivo rovesciamento, secondo la solita dialettica servo-padrone messa in scena dalla *Fenomenologia dello spirito*, del rapporto che lega l'attore alla sua azione. Ma, a ben vedere, nella realtà in cui viviamo si va ben oltre questo. Poiché il prodotto, che appunto può dominare, lo fa nella forma di un meccanismo indifferente e indifferenziato.

Ecco perché oggi l'immagine coinvolge: non perché è nostro prodotto, ma perché possiamo esserne assorbiti. L'immagine assorbe, attrae, proprio nella sua indifferenza. Perciò essa è forma di comunicazione prioritaria. E dunque il coinvolgimento del comunicare, oggi, è soprattutto quello assorbente dell'immagine. Si tratta tuttavia di un'immagine che non è il prodotto di

un'immaginazione, né di una presunta facoltà creativa, ma che risulta a sua volta produttiva d'immaginazione: un'immagine, in altre parole, capace nella sua autonomia di far immaginare. In ciò è il segreto del suo potere di coinvolgimento. E questo si realizza soprattutto nella pubblicità, di cui parleremo più oltre.

L'immagine che fa immaginare è una forma di comunicazione prioritaria perché predomina oggi l'apparire nelle forme dell'apparenza: perché tutto si risolve in spettacolo. E l'apparenza appare appunto come immagine. Ecco perché non si ha più un'immagine del mondo, ma un mondo come immagine. Ecco perché, dunque, «dietro» l'immagine non c'è nulla.

Più precisamente: «dietro» l'immagine c'è il meccanismo della sua produzione e riproduzione, l'*hardware*. Ma questo è supporto, non 'verità' (qualunque cosa, per ora, questo termine significhi); è funzionale alla creazione di quell'immagine che fa immaginare, non alla messa in questione di essa. Nietzsche ha pensato tutto questo, prefigurandone anticipatamente la realizzazione.

Vi è in ciò una scelta di fondo, da nessuno compiuta, seppure spiegabile soprattutto sulla base di motivi economici: la scelta di attuare il legame che il linguaggio mette in opera, la connessione che il comunicare realizza, *unicamente* (o, almeno, in maniera privilegiata) nelle forme

dell'assorbimento dell'immagine e nell'immagine. Si tratta di un assorbimento, nell'immagine, dello stesso concetto. L'immagine attrae e assorbe, lo ripeto. Offre modelli che non sono modelli, perché, di nuovo, nulla più è un modello nel mondo dell'apparenza. Ma la forma dell'immagine si ripropone tuttavia essa stessa come un modello: ce lo ha insegnato Platone. Ma se porsi come modello vuol dire essere immagine, ovvero essere secondo un'immagine, questo oggi significa: risolversi nell'apparenza.

Anche le parole, parlate e scritte, perdono così la loro capacità di istituire collegamenti: collegamenti pur sempre in grado, al tempo stesso, di salvaguardare nella sua differenza tutto ciò che viene collegato. Adesso questo viene meno. E così, nel mondo delle immagini assorbenti, non possono più valere i criteri etici della «comunità della comunicazione» di Apel. Il legame, invece, è dato solo dall'immaginare insieme, seguendo le forme che dalle immagini ci vengono proposte. E le immagini sono tali appunto perché coinvolgono, facendo immaginare. Più ancora: il legame, qui, si ottiene seguendo in generale la forma stessa dell'immagine. Diventando noi stessi immagini.

Immagini di noi stessi. Immagini riflesse in uno specchio, delle quali non interessa l'originale. Di cui non c'è più originale. Semplici riflessioni che riflettono riflessi. Che rimandano a se

stesse, che non rimandano ad altro fuorché al loro stesso rifrangersi. Riflessi di riflessioni: puro baluginare luccicante. Come accade in Hegel per lo *Schein* di cui parla la «Dottrina dell'essenza» della *Scienza della logica*. Perversione della luce, dicevo: una luce che non è più quell'«altro» che illumina, che dà profondità (gettando ombre), che orienta (come la posizione del sole) e che dà senso a ciò che illumina. Ma che è semplicemente un brillio che si accende e si spegne, alternatamente, come un'insegna al neon di notte. Senza senso. Finché c'è corrente ad alimentarla.

Resta da vedere se l'apertura dello «spazio comune» della comunicazione, altrimenti inteso, è in grado di farci uscire da questa situazione. Se non rischia cioè, esso stesso, di porsi come insensato (come appunto accade in Apel). Se non è un dispositivo che può essere espresso e vissuto solo in Occidente, e se, assumendone l'universalità, non si rischia di legittimare forme d'imposizione, più o meno violenta, e d'imperialismo. La risposta a queste domande può venire da una corretta riproposizione del problema del senso: di un senso capace di consumare la propria consumazione, ma in forme non nichilistiche.

## 5. *L'annullamento del consumo*

Dobbiamo infatti pensare, ora, che cosa significa 'consumare'. Dobbiamo approfondire la *logica* del consumo, se c'interessa elaborare un'etica di esso, cioè trovare, nei suoi confronti, forme di comportamento condivisibili. Bisogna farlo, se vogliamo capire chi siamo noi che viviamo oggi in Occidente. Che viviamo consumando risorse nostre e altrui. E che tuttavia non siamo felici. Bisogna farlo, se vogliamo capire perché il consumo è l'aspirazione di coloro che non hanno risorse, o che non le possono utilizzare.

La nostra vita non può essere pensata senza riferimento al consumo. Il nostro agire è finalizzato a questo, si realizza in questo, cerca di nascondere le tracce di ciò che è stato consumato. Tutto ciò che è importante è oggetto di consumo. E lo è ogni cosa che ci fa essere uomini: consumiamo il tempo, consumiamo il mondo, consumiamo la vita. Noi stessi ci consumiamo, e in positivo: per poter poi rinascere migliori sempre e di nuovo, in ogni istante.

Bisogna allora pensare il rapporto del consumo con il desiderio: il desiderio di possedere ciò che non si accumula più, perché ciò che si desidera, e che si ottiene, lo si può sempre di nuovo riavere. E dunque non occorre conservarlo, lo si può consumare a cuor leggero. O almeno così si crede. Si tratta di un desiderio insaziabile, che

non desidera altro, ma, alla fine, desidera solo di desiderare. Si tratta di un desiderio inappagabile. Emerge, qui, un'apparizione del desiderio e, di nuovo, un'apparenza di esso. Si sperimenta la sua virtualizzazione, che si accompagna alla virtualizzazione di ciò che si desidera: perché solo così, oggi, si può possedere tutto e cercar di appagare un desiderio che si riconosce come tale solo se si può sperimentare come infinito.

Ma che valore possiede ciò che si può avere sempre a disposizione, che si può ottenere senza fatica, che si può utilizzare e poi buttare via? Esso ha il valore del denaro che serve per comprarlo, non già quello dell'aspettativa e dell'aspirazione ad averlo. Ciò che è in gioco, qui, è la nostra relazione con il tempo, il senso che abbiamo del tempo. Il tempo del consumo, anche quello del desiderio di consumare, è infatti sempre *l'istante*. Istante slegato, contratto, indifferente.

Bisogna poi pensare il rapporto del consumo con la produzione. Si produce per consumare e si consuma per produrre. Su questo circolo s'innesta il nostro modo di vita e si stabilisce il tenore del nostro stesso vivere. Si tratta di un circuito che viene seguito ormai automaticamente e che è in grado, anch'esso, di autoalimentarsi. Si tratta di un circuito chiuso, che richiede determinate prestazioni e che presuppone una particolare immagine dell'uomo. L'uomo, qui, ha potenza, è potenza. L'esercizio della potenza consente non

solo di abitare il mondo, ma di crearlo. Il consumo fa sì che questo stesso mondo lo si possa annullare. Creazione dal nulla e annullamento sono dunque le categorie religiose oggi messe in pratica e soggette alle leggi dell'economia. Un circolo chiuso che rischia di diventare corto circuito.

È necessario pensare, infine, il rapporto del consumo con il resto, con il residuo. L'annullamento, infatti, è solo presunto. Lascia tracce, lascia rifiuti. Che si cerca di riciclare, cioè di rimettere, opportunamente trasformati, nel ciclo produttivo, e di rendere appetibili, di nuovo, per il consumo. Ma il residuo è qualcosa che non può essere completamente annullato. Anche la trasformazione del residuo lascia un residuo, così come il consumo della parte di residuo che viene trasformata. Non si tratta, qui, di consumo delle risorse, del loro progressivo annullamento e della conseguente desertificazione del mondo. Si tratta della persistenza del residuo, della sua ineliminabilità e della sua crescita nel mondo progressivamente consumato: un deserto pieno di rifiuti. Davanti ai quali l'ottimismo produttivo può certo pensare al riutilizzo, può illudersi che in questo riutilizzo stia la chiave del loro definitivo annullamento, della completa consumazione. Altrimenti resta, per quanto è possibile, solo la strada dell'oblio.

Cambia dunque, oggi, il significato stesso del consumo. In una mentalità premoderna, in cui

aveva valore solo ciò che durava, solo ciò che resisteva, il consumo era ammesso unicamente in quanto serviva al mantenimento, alla sussistenza. Né si richiedeva di più, poiché la stasi era la cifra del soddisfacimento. Ma quando l'uomo, con l'età moderna, diventa autonomamente creatore e produttore, cambia anche l'idea del consumo. Viene meno, fra l'altro, il rimpianto per ciò che si perde nell'assimilazione. Da negativo, o quanto meno funzionale a una persistenza, il contrassegno del consumo diviene positivo: espressione di vitalità, di capacità di godimento, di potenza.

Non è male il distruggere, se si può ricreare. Anche se non sono più io a poterlo fare, ma l'apparato, la struttura nella quale mi trovo inserito. Anche in questo rovesciamento la situazione non cambia. Ed è una situazione percepita comunque come positiva. Oggi, infatti, a tutto c'è rimedio, visto che tecnicamente la ricostruzione appare sempre possibile. E dunque il consumo è «buono», nei suoi effetti per la società, nelle sue conseguenze per l'individuo, tanto che si può esortare a praticarlo.

Ora: non si tratta di decidere se il consumo è «buono» o «cattivo». Si tratta di comprendere che cosa esso mette in opera. Ciò che mette in opera è, in ultima analisi, un atteggiamento indifferente, e che a sua volta promuove l'indifferenza. Ma dobbiamo chiarire meglio, finalmente, che cosa s'intende con questa nozione.