

La condizione postmoderna: l'esilio degli Dei

Maria Teresa Colonna, Firenze

È stato stabilito di chiamare «postmoderna» la condizione del sapere nelle società più sviluppate. Questa definizione ci indica «Lo stato della cultura dopo le trasformazioni subite dalle regole dei giochi della scienza, della letteratura e delle arti a partire dalla fine del XIX secolo».

1) J.F. Lyotard, *La condizione postmoderna*, Milano, Feltrinelli, 1996, pp. 9-11.

Semplificando, a dire di Jean Lyotard (1), possiamo considerare postmoderna «l'incredulità nei confronti delle grandi narrazioni», come il marxismo, il cristianesimo (e forse anche la Psicoanalisi) sia a carattere speculativo che emancipativo. Indubbiamente tutto ciò è dovuto all'effetto del progresso scientifico che però a sua volta ci chiede e presuppone l'incredulità.

La funzione narrativa per Lyotard perde dunque i grandi eroi, i grandi pericoli, ma anche i grandi fini, disperdendosi in una nebulosa di elementi linguistici narrativi. Il sapere nella dimensione postmoderna non si riduce né alla scienza, né alla conoscenza, il sapere per Lyotard cambia di statuto nel momento in cui le società entrano nell'era post-industriale, e le culture nell'età postmoderna. Il sapere diverrà allora operativo solo se si tratterà di una conoscenza che sia traducibile in quantità di informazioni, tutto ciò che non soddisferà tali condizioni verrà invece abbandonato.

Di conseguenza ne viene una totale esteriorizzazione del sapere rispetto al sapiente: il sapere viene prodotto, per Lyotard, per essere venduto e consumato, e l'antico

principio del sapere, inscindibile dalla formazione sia dello spirito che della personalità, cadrà sempre più in disuso.

Questa noiosa premessa mi è parsa necessaria per entrare più facilmente nello spirito dello scritto di Bernie Neville, // *fascino di Hermes* (2), dove l'autore affronta molto brillantemente una critica alla condizione postmoderna, usando come prospettiva interpretativa la Psicologia Archetipica.

(2) In questo stesso volume.

Il saggio di Neville offre molte suggestioni, scritto da un'apparente posizione di distanza e neutralità; mi sembra invece che Neville non riesca del tutto a non cedere alla suggestione di Hermes, come Hermes infatti egli ci indica una strada, ma poi ci volta le spalle e ci svia.

Neville mostra molta fantasia e abilità, nel mettere in discussione il pensiero postmoderno, ma con le sue argomentazioni destruttura quasi subito la sua stessa posizione, finendo per confonderci e toglierci la certezza di averlo capito. Nell'ambiguità del suo stile penso stia il fascino di questo scritto, nella sua capacità di colpirci e farci divenire dubbiosi e critici di fronte ai modelli di pensiero che ci abitano, lasciandoci poi abbastanza incerti dinanzi alle nuove prospettive che egli ci porge. Pur criticando il pensiero postmoderno, Neville non si sottrae alla caratteristica tipica di questo pensare: l'abbandono pressoché completo di una prospettiva apollinea col sostituirsi di un pensiero paradossale, ambiguo, allusivo, anche se molto creativo.

Neville ci suggerisce un'ipotesi immaginativa: il pensiero postmoderno, attivato e sviato dall'archetipo di Hermes nel suo aspetto più patologico, tende ad elaborare e sviluppare esclusivamente immagini rafforzando la tendenza a chiudersi in queste. La patologia è nell'eccesso di questo pensiero e nel rifiuto e nella rimozione di un pensiero apollineo. «L'immagine - egli scrive - maschera o distorce la realtà fino a non avere più alcuna connessione con la realtà». L'unilateralità e quindi la patologia di Hermes potrebbero essere allora riconosciute in questo tipico dare troppo valore al mondo soggettivo e nella perdita di rapporto con la realtà.

È indubbio che nella condizione postmoderna è molto più

sfumato il confine tra patologia e normalità e non vi è più molta distinzione: la patologia è normalità, e la normalità spesso è patologica. La vera patologia a mio parere è che sembra non esista più alcuna patologia.

Da questa prospettiva possiamo accorgerci quanto sia diventato difficile non tanto dimostrare, ma almeno trasmettere un punto di vista, un sapere che possa divenire minimamente ma veramente trasmissibile.

Neville ci richiama ad uno stile di coscienza più politeistico, sembra però che anch'egli soffra di un tratto troppo monoteistico, nel suo interpretare i disagi e le nuove patologie della condizione postmoderna (possiamo ancora considerarle tali?) come inflazione e sofferenza dell'archetipo di Hermes. L'interpretazione del pensiero postmoderno dall'angolatura della teoria archetipica mi appare con tratti di parzialità ed eccessiva unilateralità.

L'ipotesi della sofferenza dell'archetipo, che egli guarda come in trasparenza, può presentarsi come un'immagine suggestiva e accattivante, ma non per questo è da ritenersi la più vera o la più appropriata. Hermes stesso, nel suo tipico stile di coscienza, ci conduce invece verso la diversità e verso la complessità. Hermes è un Dio complesso che ci porta sempre verso risposte complesse, un Dio senza templi ne fissa dimora che, ci invita ad onorare tutti gli Dei, tutti gli stili di coscienza e che proprio nella sua complessità variegata e multiforme ci offre già una visione politeistica.

Fin dall'inizio dell'Iliade Apollo ci appare subito nel suo splendore, quasi accecante nel suo fulgore, capace tuttavia di contenere la tenebra dentro di sé, Hermes. Il fratello Hermes è tutto l'opposto di Apollo, generato in una grotta, egli è il nume del sonno, dei sogni, degli inganni e delle debolezze dell'uomo. Se Apollo acceca con la sua luce, Hermes illumina la notte. «Cosa è questo canto, che arte è questa che ispira passioni irresistibili?». Apollo ed Hermes sono due forme della mente, sono la loro tensione, il loro colloquio ed il loro profondissimo incontro che spiegano il mondo.

Neville immagina che il modo di percepire e di comprendere la realtà che noi chiamiamo postmoderno sia stato già presente nella Grecia antica «rappresentato in modo

specifico da Hermes». Ma se rivolgiamo lo sguardo a come Hermes è stato vissuto e descritto fin dall'antichità, potremo allora non essere del tutto d'accordo con questa ipotesi. La prima immagine che gli studiosi ci offrono di Hermes è quella di un *mucchio di pietre*; i mucchi di pietre collocati lungo le strade ad indicare sia i confini che le strade erano anche altari consacrati al Dio. Nella descrizione che Walter Otto (3) ce ne dà:

Si suppone che in origine il Dio Hermes sia stato soltanto un protettore, e i pilastri e i mucchi di sassi davanti alle fattorie e lungo le strade indicavano la sua presenza. Ma tutti i tratti che definiscono il suo carattere: il paradosso del guidare e sviare, del dare e togliere repentino, della saggezza e dell'astuzia; lo spirito della fortuna in amore, la malia del crepuscolo, l'inquietudine della notte e della morte - questa totalità eterogenea, che è inesauribile e tuttavia non nega mai l'*unità* del suo essere, cela in realtà un complesso di rappresentazioni che si sono sviluppate gradualmente dalle condizioni di vita dei suoi adoratori, dai loro desideri e inclinazioni e sono state arricchite dal loro gusto di favoleggiare.

Hermes «il signore delle strade», come è stato chiamato, segna dunque i limiti, le linee di confine ovvero, per Lopez-Pedraza, le *borderlines* delle nostre frontiere psicologiche, quel territorio della nostra psiche dove comincia lo straniero. Norman Brown (4), nel suo saggio su Hermes, afferma che il commercio relativo ad Hermes aveva elementi di silenzio, di furto e di inganno; nella sua tipica tendenza al baratto sulle frontiere, Hermes può indicarci dunque la strada ma può anche sviarci.

Hermes non combatte gli altri Dei, non avendo bisogno di combattere come loro per il proprio centro, semplicemente perché, secondo Otto, Hermes non ha un centro: è nella sua natura - egli ci dice - non appartenere propriamente a nessuna cerchia, non avere fissa dimora bensì essere sempre or qui or là, per la via. Essendoci amico nella nostra solitudine, egli ci offre non solo compagnia, ma col suo repentino dare e togliere, favorisce il movimento psicologico e, secondo Lopez-Pedraza (5), ci offre i collegamenti ermetici con i nostri conflitti.

Ma nel mondo greco antico il Dio fallico Hermes è stato spesso associato ad Estia, la Dea del focolare interiore. Se Hermes è colui che penetra i confini e oltrepassa i limiti, Estia veniva rappresentata con una pietra rotonda

(3) W. F. Otto, *Gli Dei della Grecia*, Firenze, La Nuova Italia, 1994, p. 157.

(4) N. Brown, *Hermes the Thief: The Evolution of a Myth*, N. Y., Vintage Books, 1969, pp.3 e sgg.

(5) R. Lopez-Pedraza, *Hermes e i suoi figli*, Milano, Edizioni di Comunità, 1983, p. 16.

(6) J. Hillman, *Forme del potere*, Milano, Garzanti, 1996, p. 179.

centrale, come luogo del fuoco. Quanto Hermes rappresenta l'esterno, il movimento e la molteplicità, tanto Estia rappresenta l'intimo, l'interno, la concentrazione, il focolare. Hillman (6) su di lei ha scritto: «come Dea della fiamma interiore che mantiene viva una casa ed ogni singola persona, Estia chiede a coloro che sono attratti dalle ali di Mercurio di ricordarsi dell'altra metà della coppia [...] con lo scopo di mantenere un focus nel cuore affaccendato della vita mercuriale». Una realtà mitica quella di Estia, una casa archetipica dell'anima, dove noi abbacinati dalle nuove ermeneutiche non cerchiamo più dimora. Un tempo c'erano gli eroi delle grandi narrazioni, da sempre metafore della condizione umana; nella nostra epoca essi abitano ormai solo nei sogni e nelle nostre angosce. Poiché la rivoluzione tecnologica ci ha invitato a liberarci dal dominio degli Dei, la realtà della condizione postmoderna è priva ormai di Dei ed anche Hermes non può più indicarci la via o sviarci.

(7) U. Galimberti, *Gli equivoci dell'anima*, Milano, Feltrinelli, 1987, p. 76.

Oggi gli Dei sono in esilio, il mondo ha perso così il suo incanto. Forse - dice Galimberti (7) - gli Dei sono sempre stati impietosi con gli uomini, ma la venerazione degli uomini li placava, così la primitiva paura si mitigava nello svolgimento del racconto mitico e «la ragione col suo lavoro stemperava le tracce di follia che da sempre abita l'uomo e di cui il mito è la prima parola».

Emergono coscientemente nuove mitologie, e con esse un nuovo tipo di umanità; fiaccati dalla ragione i contenuti mitici continuano però ad abitare i nostri sogni e le nostre patologie.

Per Euripide «tutte le cose sono piene di Dei», allora anche i nostri travagli interiori o le nostre idee dovrebbero essere pieni di Dei, anche noi siamo soggetti ai miti, anche se il Dio principale del nostro Pantheon personale ormai è l'Io. Per Hillman (8) è il potere dato all'Io che uccide gli Dei, l'Io non crede che i miti siano veri, così li priva della loro forza. L'immagine mitica in cui si custodisce l'origine di ogni linguaggio rischia di essere dimenticata, poiché l'Io ha paura di condividere il potere con gli Dei, cerca di farli scomparire con la sua negazione. Questa dimenticanza diviene per l'uomo il pericolo estremo, nel suo chiudersi nei limiti stretti e angusti della

(8) J. Hillman, *op. cit.*

ragione, e gli Dei, sempre più abbandonati e negletti, come Jung aveva già intuito, oggi ancor più di sempre, sono divenuti solo malattie.

Nel declino del nostro attuale pensare e nello smarrimento del nostro sentire, l'anima svagata e persa sempre più si accompagna a quell'emblematico personaggio che Nietzsche chiamò: «il più inquietante degli ospiti», il *nichilismo*.

Franco Volponi (9), che per la sua conoscenza dei testi di Nietzsche e Heidegger ha spesso incontrato questo ospite inquietante, ha scritto un libro molto interessante. «Oggi - scrive Volponi - i riferimenti tradizionali, i miti, gli Dei, le trascendenze, sono stati erosi dal disincanto del mondo: la razionalizzazione scientifico-tecnica ha prodotto l'indicibilità delle scelte ultime sul piano della ragione». Il pensiero tecnico-scientifico non si pone più la ricerca dei fini, ma solo dei risultati da raggiungere; ogni ricerca di senso diviene impossibile proprio per quel tipo di uomo occidentale da sempre nutrito dalla cultura del senso per cui la vita è vivibile solo in una dimensione di significato. E Nietzsche, buon conoscitore di questa assenza, a suo tempo scriveva:

(9) F. Volponi, *Il nichilismo*, Bari, Laterza, 1996.

Vidi una grande tristezza invadere gli uomini. I migliori si stancarono del loro lavoro. Una dottrina apparve, una fede le si affiancò: tutto è vuoto, tutto è uguale, tutto fu! Abbiamo fatto il raccolto: ma perché tutti i nostri frutti si corrompono? Che cosa è accaduto quaggiù la notte scorsa dalla luna malvagia? Tutto il nostro lavoro è stato vano, il nostro vino è divenuto veleno, il malocchio ha disseccato i nostri campi e i nostri cuori. Aridi siamo divenuti noi tutti. Tutte le tonti sono esauste, anche il mare si è ritirato. Tutto il suolo si scenderà, ma l'abisso non inghiottirà! Ah, dov'è mai ancora un mare dove si possa annegare: così risuona il nostro lamento sulle piatte paludi.

Il millennio si chiuderà e si concluderà con la fine dei grandi progetti di cambiare il mondo; può darsi che la fine di questi miti riesca invece ad accrescere la forza interna di questi ideali, ma è giusto ciò che dice Claudio Magris che ogni generazione, come Sisifo, deve respingere il suo masso per evitare di rimanerne schiacciata. Come da sempre è nella sua tradizione, il Settantaseiesimo Festival di Salisburgo si è aperto con una bellissima prolusione: nel 1996 con quella di Claudio Magris. Riflettendo sulle

idee che hanno segnato la conclusione del millennio, Magris si è convinto che la fine e l'inizio del millennio abbiano bisogno di «utopia e disincanto».

Utopia è non arrendersi mai alle cose come sono, continuando invece a lottare per come dovrebbero essere. È l'utopia che dà senso alla nostra vita, perché pretende che la vita abbia un senso, ma l'utopia non può violentare la realtà, né scambiare il sogno con la realtà, così per Magris utopia e disincanto, anziché sovrapporsi, devono sempre sostenersi e correggersi. Disincanto sarà allora accorgersi che la salvezza forse non ci sarà e che gli Dei ormai sono in esilio.

I valori del senso della vita sono però irrinunciabili e l'irriducibile razionalizzazione della visione del mondo post-moderno non riuscirà ad attenuare il bisogno e a zittire la voce del demone che appartiene alla vita di ognuno, né dovrebbe, ogni qual volta l'incanto non si rivela o mostra le sue lacerazioni, farci cadere in un cinismo reattivo.

Il disincanto nella visione poetica di Magris è una contraddizione che la mente non può risolvere e che solo la poesia è in grado di esprimere e contenere nelle sue contraddizioni, è quello sguardo che ha visto troppe cose ed in cui sarà sempre viva la consapevolezza che «l'uomo non è innocente».

Il disincanto che mitiga l'utopia e sorregge le nostre speranze non è facile da raggiungere, crederlo significherebbe essere preda di un cinismo reattivo; la speranza non nasce da una visione ottimistica e rassicurante del mondo, bensì «dalla lacerazione dell'esistenza vissuta e patita senza veli che crea una insopprimibile necessità di riscatto».

Il disincanto può divenire allora quello sguardo ironico, anche se malinconico, che modera e trattiene quei tratti troppo ottimistici di una speranza che forse sottovaluta le possibilità di regressione e di rovina.

Un grande poeta, Ferdinand Raimund, nella sua commedia «La corona che reca sventura», racconta di una fata che dona al protagonista, Ewald, una fiaccola prodigiosa, che ha il potere di trasfigurare la realtà: chi guarda il mondo alla sua luce vede dovunque splendore e poesia, anche là dove ci sono miseria e squallore. La fata Lucina,

consegnando il regalo a Ewald, gli svela il trucco, lo avverte che la torcia gli mostrerà cose bellissime ma illusorie. La consapevolezza tuttavia non dissolve il fascino delle cose illuminate da quella luce, e la vita di Ewald, grazie a quel dono, diviene più ricca.

Jean Baudrillard (10), sociologo e filosofo francese, uno degli eroi dell'epoca postmoderna, è un brillante protagonista di questa era e delle vicende attuali della vita culturale. Negli scritti degli ultimi anni il suo talento si è particolarmente esercitato nella demolizione della realtà esistente. Le affermazioni di Baudrillard (11) sono quanto a radicalità ancor più drastiche di quelle di altri colleghi come Foucault o Derrida.

Se per Foucault l'uomo non esiste, ma c'è almeno il segno di questa inesistenza, se per Derrida la vita vera è quella dei testi, un universo di forme autosufficienti che si rimandano l'una all'altra e si modificano a vicenda, per Baudrillard le formulazioni sono più drastiche. La realtà ormai non esiste più, è stata sostituita dalla realtà virtuale creata dalle immagini della pubblicità e dai mezzi audiovisivi di massa. Per Baudrillard il materiale che sopravvive e che chiamiamo informazione ormai rende del tutto inutile il mondo reale delle cose che accadono e dei fatti oggettivi. Tutto ciò che ci arriva attraverso gli schermi televisivi è una clonazione di questi fatti, sono i commenti e la selezione operata dagli esperti dei media, divenuti veri professionisti dell'illusione, che sostituiscono queste clonazioni a tutto ciò che un tempo era conosciuto come conoscenza oggettiva del mondo.

La *verità* della finzione mediatica ha portato la realtà a svanire, la realtà virtuale rischia di diventare l'unica realtà reale della nostra epoca moderna, l'epoca per Baudrillard dei «simulacri». Così non solo le notizie mediatiche divengono le uniche immagini comprensibili per un'umanità attutita dalla fantasia mediatica, ma, incapaci come saremo, per Baudrillard, di distinguere la realtà dalla finzione, ormai viene alterata ogni prospettiva di storia e di tempo. Le notizie arrivano contemporaneamente ai fatti sui quali dovrebbero informarci, i fatti hanno di per sé vita brevissima, solo il tempo di essere annunziati, tolti di mezzo da altri fatti. Lo scandalo dei nostri giorni, per

(10) J. Baudrillard, *Il delitto perfetto. La TV ha ucciso la realtà*, Milano, Cortina 1996.

(11) J. Baudrillard, *L'illusione della fine o lo sciopero degli eventi*, A. Serra, 1993.

Baudrillard, non consiste più nell'attendere ai valori morali, bensì al *principio di realtà*.

Malgrado questo atteggiamento critico più che condivisibile, Baudrillard ha mantenuto una posizione ambigua poiché, da diversi anni ormai, egli impiega la sua intelligenza e la sua dialettica a persuaderci che lo sviluppo della tecnologia audiovisiva e la rivoluzione dei mezzi di comunicazione hanno eliminato ai nostri giorni, senza speranza, ogni capacità individuale e collettiva di discernere la verità dalla menzogna, la realtà dalla finzione, restituendoci dunque l'immagine di una umanità smarrita e perduta nel labirinto mediatico, incapace ormai di conoscenza e libertà.

È difficile, se non impossibile, convalidare e aderire a questa visione certo abbastanza pessimistica.

È certo che molti psicoanalisti chiusi nei loro studi privati, interessati ed immersi nella pratica clinica, ancora ammaliati da quel grande racconto che è la Psicoanalisi, possono non accorgersi molto di come cambia il mondo. Nel bisogno incontenibile di costituirsi come scienza, sul modello delle scienze naturali quindi come *scienza esatta*, la Psicoanalisi sembra aver perso di vista l'uomo che doveva essere l'oggetto della sua ricerca; sempre più interessata ai sintomi, rischia di non occuparsi e non sapersi più rivolgere alla malattia e incentrando sempre di più il suo sguardo sui sintomi ha spesso finito per trascurare quei nodi di significato che si rapprendono e si esprimono poi solo secondariamente in sintomi.

Accostarsi alla psiche scientificamente non significa trovare la verità della psiche, «ma semplicemente quel risultato che il metodo ha prodotto», come asserisce Galimberti, che è arrivato addirittura a sostenere che, malgrado i libri e le riviste di psicoanalisi siano numerosissimi, ormai ci comunicano una pratica *incomunicabile*. Il problema della dimostrazione della psicoanalisi come scienza ha investito non solamente la psicologia come conoscenza, ma anche la psicologia come terapia. Se gli psicoanalisti avessero accettato che la loro disciplina non è una scienza esatta, ma un'arte creativa dell'interpretazione, se fin dall'inizio non si fosse ignorato questo dato,

dedicando al problema così tanta energia ed attenzione, vi sarebbero stati più disponibilità e impegno verso i nuovi disagi di un tempo in rapido mutamento, con il risultato di essere più attenti alla realtà psichica dell'uomo nell'era postmoderna.

Lyotard teorizza la fine della credibilità nei grandi racconti, Neville ci parla di un pensiero postmoderno che perde sempre più di sostanza: che ne sarà di quel grande racconto che è la Psicoanalisi e che posto troverà nel pensiero postmoderno? Non si correrà il rischio che, estraniata dalla realtà psichica dell'uomo di oggi, divenga anch'essa una teoria fittizia e virtuale?

Il valore e l'enfasi dati da Jung stesso alla realtà immaginale e all'lo immaginale, e la priorità al significato delle immagini sostenuta dallo stesso Hillman, non ci faranno chiudere sempre di più nelle immagini? E non c'è il rischio che la Psicoanalisi diventi come il video-rock dove l'immagine è tutto e la sostanza niente?

Vi sono però anche analisti interessati ai problemi psicologici che l'informatica può creare. Scherry Turkle (12), analista americana, nel 1984 aveva già fatto discutere con il suo libro // *secondo lo*. Ribattezzata da alcuni *striz-zacervelli del cyberspazio*, Scherry Turkle, che insegna al Mit, ha scritto un nuovo libro. Il concetto di lo per lei sembra sempre meno improntato all'unitarietà e sempre più è la risultante di una molteplicità di aspetti, di proiezioni, di frammenti che rispecchiano il mondo complesso e poliedrico che ci circonda.

(12) S. Turkle, *Life on the Screen*, N. Y., Vintage Books, 1997

Si va dunque facendo strada la convinzione che l'lo sia frammentario, sia quello biologico sia quello che deriva dalle interazioni con l'ambiente. Per Scherry Turkle le finestre dei nostri computer, tra le quali navighiamo ogni giorno, spostandoci con molta agilità, sono dunque metafore del rapporto tra le facce multiple e frammentate della nostra identità.

Quello che sta emergendo è un nuovo senso del Sé, un'identità psicologica multipla e decentrata; questa molteplicità non necessariamente è da interpretarsi, come in passato, come un segno patologico di personalità isterica o schizofrenica, poiché è costituita da aspetti che si intrecciano, si fondono e si integrano tra di loro. Ma a volte

alcuni di questi frammenti vengono spinti quasi in direzioni estreme, come ai lati dell'lo. Ecco allora che gli scenari dei mondi virtuali consentono di dare corpo a queste fantasie dispiegando come in un caleidoscopio colorato aspetti diversi o dissonanti della nostra identità.

Il pericolo, specie per i più giovani il cui lo è ancora in formazione, o per le personalità più problematiche e più labili nei rapporti interpersonali, è che la realtà virtuale conduca fuori dal reale. La vita *on-line* può divenire sempre più preferibile rispetto a quella fisica e reale *off-line*, e la facilità con la quale si fanno le cose sul computer può generare anche inquietanti sindromi di onnipotenza. Basta il *doppio click* con il mouse per ottenere ciò che si desidera, doppio click e le tasse spariscono, doppio click e il sesso, i rapporti e tutto il resto divengono semplici e gratificanti. Ma fino a che punto la nostra psiche sarà in grado di padroneggiare simultaneamente queste due dimensioni? Non sappiamo se potremo, senza rischi, alternarci tra un mondo concreto ed uno virtuale senza che essi divengano drammaticamente conflittuali fra di loro.

Non è chiaro come la Psicoanalisi si collocherà nel prossimo futuro, e se saprà darci risposte adeguate e pertinenti sulle angosce, sulle nuove paure e sofferenze che la civiltà postmoderna sta provocando in noi.

Nel numero di Giugno 1997, *Wired* (13), un'autorevole rivista americana, immagina e ci descrive lo scenario psicologico e sociale possibile nel nuovo millennio. È interessante leggersi la ricerca dei due studiosi americani W. Waches e J. M. Tylor da cui la rivista trae spunto: essi ci propongono una sorta di glossario al secolo che verrà. Al di là di alcune astrusità linguistiche, vi troveremo molte delle inquietudini, dei disagi e delle probabili patologie di questa fine di secolo, ma gli autori della ricerca ci indicano anche molte tecniche psicologiche di successo per affrontare queste patologie, e per divenire padroni della propria agilità mentale e delle richieste psicologiche di mutamento, oggi sempre più necessarie.

Perché, si chiedono i due ricercatori, spesso vi sentite così male? Eppure:

(13) *Wired Magazine Group*,
5 June 1997, S. Francisco,
U.S.A.

Va tutto bene, non avete mai guadagnato tanto, la vostra attività è al top delle tendenze del momento. Ma non siete felici. Un senso di incertezza del futuro, di angoscia, di tensione, vi tiene sulla corda, vi impedisce di godere del vostro momento magico. Soffrite di crisi depressive, vi scoprite in preda a un istinto di fuga, fate degli spaventosi incubi nei quali non riuscite a pagare il mutuo e perdete tutto quello che avete. E non capite che cosa accade. Vi conforterà sapere che tutto questo ha un nome, si chiama «stare sulla bolla», ben alti sulla superficie dell'acqua, così al massimo del successo da poter precipitare da un momento all'altro. Perché il trionfo del trend che avete imboccato vi ha accecato, state fermi, e i trend cambiano a grande velocità, se non cambiate in fretta il futuro vi disarcionerà. Rimedio: fate esplodere subito la vostra organizzazione di vita.

Ci sono anche altre situazioni di disagio angoscioso: avete appena realizzato una delle esperienze emotive più importanti della vostra vita, un incontro, una storia felice e coinvolgente, ma invece di avere il tempo di assaporare l'eccezionalità e il potere gratificante di una simile esperienza, vi coglie una sensazione oppressiva di «piccola morte», che vi blocca nel goderne la soddisfazione. È tutto appena finito, ma già lo ricordate e soprattutto lo rimpiangete. Anche questo nel glossario ha un nome, anche se voi ancora non lo sapete. Si chiama «nanostalgia»:

Ha a che fare con la scomparsa del presente e l'ipertrofia del futuro, ed è una forma di nostalgia che si manifesta appena un nanosecondo dopo che si è prodotto l'evento che ne è oggetto. Pare che una casa produttrice di champagne di alto costo vi abbia fondato una sua campagna pubblicitaria: è appena finito e già lo rimpiangi, comprane subito un'altra bottiglia.

Rileggete i vecchi libri che avete già letto, rivedete solo i vecchi film, vi innamorate solo di persone che assomigliano a quella precedente e a quella precedente ancora. Anche questo ha un nome, si chiama «xerofilia», l'amore per la copiatura e l'abilità di tutto di essere copiato.

Nell'esercizio compilativo di *Wired*, che si intensificherà con l'avvicinarsi della scadenza del Duemila, troviamo la descrizione bizzarra e curiosa, ma sempre abbastanza veritiera, di moltissime altre situazioni di disagio.

In questo glossario, di tecniche per divenire imprenditori della propria capacità e agilità mentale ve ne sono molte, alcuni di questi vocaboli si sono già infiltrati sia nelle

retrovie di Internet!, sia nelle riunioni di Silicon Valley e sembrano una riscrittura postmoderna (piuttosto leggera come è l'informatica) da usarsi per capire il futuro che ci attende senza aumentarne troppo le angosce.

Ma non vi è nemmeno necessità di essere troppo impegnati verso il successo e la competizione, perché oggi nella nostra esistenza niente è più sicuro, niente è più garantito e molte delle esperienze che tutti quotidianamente possiamo fare possono disorientarci.

È noto che da tempo molte riviste letterarie, particolarmente straniere, anche prestigiose, utilizzano personaggi che sanno scrivere di letteratura (ma che non hanno mai avuto personalmente successo) per costruire *inediti* perfetti nello stile, nei contenuti, nell'andamento narrativo, di celebri scrittori, da Joyce a Scott Fitzgerald a Hemingway, *inediti virtuali* pressoché indistinguibili e, per la mia esperienza di lettrice, devo ammettere anche molto godibili.

Ma c'è già di peggio. È nata una infernale macchina poetica, «Sarà», una macchina molto intrigante che scrive e che in futuro, nelle speranze del suo autore, potrà diventare il prototipo di ciò ch'egli chiama *un libro dinamico*.

Lo studioso svizzero Ulrich Muller, con la sua macchina collegata a un cervellone dell'Università di Zurigo, sta gettando smarrimento tra i lettori e panico tra gli studiosi dei convegni e delle riunioni letterarie. I germanisti cominciano ad agitarsi quando il dottor Muller estrae dalla sua macchina poetica centinaia di saggi e versi d'autore. Opere di Goethe, di Brecht e di altri vengono come inghiottite e poi partorite in una veste nuova. Sembra che la realtà virtuale che Sarà ci propone per le sue composizioni sia molto interessante.

Si potrebbe garantire dell'autenticità delle sue opere, perché le caratteristiche di ogni autore sono inconfondibili, ma nessuno di questi versi appare in un'antologia dei classici tedeschi, sono solo perfette imitazioni, create da Sarà, imbottita di testi poetici, che scompone e riscrive nuove liriche in perfetto stile. Alla fine diviene impossibile, anche per gli specialisti, distinguere fra le sue opere e quelle autentiche che, con malizia e abilità, vengono dal suo costruttore mischiate insieme.

Un'altra esperienza ancora, molto strana e che ci porta nello spazio del futuro, l'ha immaginata Peter Gabriel, star della musica rock. È un CD-ROM, si chiama «Èva» (come mai tutti questi nomi biblici e femminili?) e con un minimo di slittamento grafico diviene eye, occhio, sguardo.

Sulla scatola, i requisiti per usarlo sono un 486 Windows '95, ma si capisce subito che non basta, bisogna assolutamente avere un'altra testa, forse anche meno storia sulle spalle, se non c'è questo la macchina viaggia ma noi no, ed è molto frustrante.

A richiesta di cosa si tratti, le risposte diventano vaghe, non è un gioco, né un CD-ROM educativo come tanti, è qualcosa di molto diverso, per Peter Gabriel un viaggio, uno spazio, dei luoghi, un tempo.

E quando si entra lì dentro, (ma è un luogo quello che sta sullo schermo di un computer, e dove si è? È un tempo vero quello che passiamo lì?) per risolvere i compiti che la macchina ci chiede a volte si può tentare di tutto ma non si ottiene niente. Non bisogna avere né fretta né logica razionale, facendo passare un po' di tempo e arrischiando qualche possibilità alla fine si ha un risultato, ma non si sa assolutamente cosa si è fatto, e non si ha nemmeno il tempo di chiederselo che si è ricatapultati ancora in un altro spazio-natura, paesaggi, in cui non si capisce che ci stiamo a fare. A differenza di un videogame dove si possono imparare le regole del gioco, per Èva è diverso, non ci sono regole costanti, non c'è un prima e un dopo, un qualcosa che ci possa far tornare indietro. L'essenza del viaggio è un'altra, è diventare un alieno catapultato in un paesaggio estraneo, in una spazialità ed in una temporalità a noi lontane, così se ci si chiede dove siamo, non c'è risposta. Se ci chiediamo sono dopo o sopra o sotto, ancora non ci sarà risposta; perché la nostra logica cartesiana non funziona: noi siamo abituati a un prima e a un dopo, Èva no.

Se poi cercassimo di tornare indietro, credendo di poter mettere a frutto l'esperienza fatta, ci accorgeremo che è ancora peggio, non troviamo più nulla, tutto è diverso, le cose e il paesaggio apparentemente appaiono gli stessi, ma il tuo click non provoca le medesime cose di prima. L'unica cosa che risulta chiara è che Èva cerca di farti

vivere secondo delle specie di non-regole che non possiamo conoscere altro che *dopo*, costretti ad un esercizio percettivo strano e perturbante, ad una esperienza che ad ogni istante cambia la relazione tra noi e il mondo, una prova abbastanza inquietante che il futuro che ci capiterà è già tra noi.

Anche questo scritto scaturisce in quello stile postmoderno, dove l'interesse più che a costruire dimostrazioni logiche ed apollinee è portato a sviluppare le immagini, a cercare connessioni (varcando spesso i confini delle varie discipline), che la lettura di Neville ha suscitato. Non potrei ne vorrei dunque trarre alcuna conclusione, ma solo qualche supposizione.

La società postmoderna mi sembra sempre più caratterizzata dalla logica del paradosso, così l'uomo postmoderno non crede più ai grandi racconti ai quali si è da sempre rivolto, per criticare o dare forza alle proprie idee; una molteplicità di linguaggi si intrecciano tra loro, e nessuna verità è data. Saremo dunque tutti costretti a fare sempre più i conti con le differenze, ed il sapere potrà non solo affinare la nostra sensibilità alle differenze, ma anche darci la forza di fare a meno di misurare tutto con un'unica misura.

È coltivando il dissenso che, forse, si diverrà capaci di generare un nuovo sapere costruendo così nuovi e più adeguati modelli di pensiero.

Senza troppi punti di partenza, senza mete di arrivo, può nascere invece del nichilismo, quell'etica che Galimberti ha chiamato *etica del viandante*: «la capacità dell'anima di disertare le prospettive escatologiche per abitare il mondo nella casualità della sua innocenza...».