

Ipercomunità

Innovazioni tecnologiche e nuove forme del legame sociale

Alessandro De Cesaris

Don't you see and feel these things more acutely than you used to? The perils and warnings? Something gathering, no matter how safe you may feel in your wearable technology. All the voice commands and hyper-connections that allow you to become disembodied?

Don DeLillo, *Zero K*.

La nozione di “comunità” è tra le più problematiche e complesse all’interno del dibattito filosofico-politico contemporaneo, costantemente sospesa tra la dimensione descrittiva e quella normativa, tra l’esigenza di determinare la struttura delle forme politiche e il bisogno di esprimerne regolativamente le finalità e gli esiti possibili. Tuttavia, all’interno di questo dibattito il concetto stesso di “comunità” – così come la nozione di “legame comunitario” che ne è elemento strutturale – non può essere semplicemente assunto a-storicamente, ovvero indipendentemente dalle condizioni di possibilità effettive del darsi della comunità, e al tempo stesso dagli effettivi bisogni sociali e simbolici che il discorso comunitario sottende nella particolare situazione in cui esso viene formulato.

L’ipotesi di partenza del presente saggio è che l’evoluzione della configurazione tecnologica di una data società crei le condizioni di possibilità per forme sociali e politiche inedite¹. Il riferimento alle condizioni di possibilità, che non sono necessariamente condizioni di sufficienza, intende disimpegnare il discorso – almeno in questa sede – rispetto alla nota *querelle* tra determinismo e indeterminismo tecnologico. Pur riconoscendo la possibilità di effettuare decisioni individuali e

¹ In questo ci si rifà chiaramente alla ormai da tempo consolidata tradizione degli studi mediologici, che trova negli studi di Marshall McLuhan, Erik Havelock e Walter J. Ong le proprie figure fondatrici. Cfr. M. McLuhan, *La galassia Gutenberg* (1962), tr. it. di S. Rizzo, Armando, Roma 1976; E.A. Havelock, *Cultura orale e civiltà della scrittura* (1963), tr. it. di M. Carpitella, Laterza, Roma-Bari 2006; W.J. Ong, *Oralità e scrittura* (1982), tr. it. di A. Calanchi, Il Mulino, Bologna 2014.

collettive (ovvero politiche) in merito all'uso e all'impostazione degli strumenti offerti dalla tecnologia², l'aspetto nondimeno rilevante è che questi strumenti permettono alla vita sociale di assumere configurazioni peculiari, che richiedono pertanto un'analisi specifica.

Assumendo la nozione di “comunità” nel modo più generico e neutrale possibile, non sembra controverso affermare che la nostra epoca è segnata da una proliferazione di forme comunitarie senza precedenti. Dall'esplosione delle *community* sul web al fiorire macroscopico di associazioni, club, circoli e gruppi più o meno pubblici, la contemporaneità è attraversata – almeno in superficie – da un deciso radicalizzarsi della dimensione del vivere e agire in comune. Con questa nota, ovviamente, non si vogliono contestare le analisi del presente come di una realtà segnata da un radicale individualismo³. Piuttosto, si intende partire da un dato evidente a livello epidermico al fine di interrogarsi sul significato di questo apparente contrasto di letture, tenendo in considerazione l'ipotesi che il modo in cui il legame sociale si presenta oggi non escluda, in realtà, il consolidarsi di forme di individualismo anche estremo⁴.

L'accento, dunque, è da porre con forza su ciò che di nuovo appare nelle forme presenti del legame comunitario. In particolare, nelle pagine che seguono intendo proporre la nozione di *ipercomunità* come strumento concettuale adeguato a catturare i tratti salienti delle nuove modalità di vita sociale operanti nell'epoca presente. A questo fine, il saggio sarà diviso in due parti: nella prima intendo presentare la nozione di ipermodernità come fondamento teorico a partire dal quale individuare gli aspetti della realtà sociale presenti che fanno da fondamento imprescindibile per l'analisi delle forme recenti di legame comunitario; nella seconda parte passerò a descrivere la nozione di ipercomunità in quanto dipendente dalla prima, tentando di giustificarne l'applicabilità evidenziandone gli effettivi vantaggi teorici dal punto di vista descrittivo.

² Su questo aspetto ha battuto particolarmente Jan Assmann, con la tesi secondo la quale ogni civiltà si identificerebbe per delle vere e proprie “politiche della memoria”. Cfr. J. Assmann, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche* (1992), tr. it. di F. De Angelis, Einaudi, Torino 1997.

³ La letteratura sul tema è ovviamente sterminata. Per questo saggio si veda in particolare U. Beck, E. Beck-Gernsheim, *Individualisierung in modernen Gesellschaften – Perspektiven und Kontroversen einer subjektorientierten Soziologie*, in Id. (Hrsg.), *Risikante Freizeiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1994, pp. 10-42; Z. Bauman, *Voglia di comunità* (2001), tr. it. di S. Minucci, Laterza, Roma-Bari 2001, capp. 1 e 2.

⁴ Come si vedrà, la tesi di fondo di questo saggio è che la nozione di ipermodernità renda in qualche modo obsolete le vecchie contrapposizioni che determinavano il campo della società moderna o post-moderna. Cfr. la parte finale del secondo paragrafo e la conclusione. A riguardo, anche se su un registro più marcatamente metodologico, cfr. anche la tesi di partenza di G.P. Cella, *Persone finte. Paradossi dell'individualismo e soggetti collettivi*, Il Mulino, Bologna 2014.

1. Dal postmoderno all'ipermoderno. Quantità, prospettiva, distanza

Un certo numero di studi afferenti ad ambiti disciplinari diversi ha suggerito con forza crescente, negli ultimi tempi, il ricorso al prefisso *iper-* nel tentativo di caratterizzare l'epoca presente⁵. Pur se non sempre in modo esplicito, da più aree scientifiche e da parte di più voci, anche assai rilevanti, è emersa l'esigenza di un «congedo dal post-moderno» a favore della nuova categoria di *ipermoderno*⁶.

Tentando di delineare le caratteristiche principali di questa nozione, un punto di partenza privilegiato è costituito dal confronto con la nozione di postmoderno. Quest'ultima, infatti, si era determinata sostanzialmente per via negativa: i tratti fondamentali del postmoderno sembrano essere la fine delle grandi "narrazioni" della modernità⁷, la perdita di fiducia nell'idea di un progresso continuo dell'umanità verso il meglio⁸ e l'esaurimento delle risorse creative sottese alla produzione artistico-letteraria⁹. Al contrario, la società ipermoderna si caratterizza positivamente¹⁰, e lo fa innanzitutto sulla base dei due principali significati della preposizione greca *hyper*: da un lato l'ipermodernità è segnata dall'idea di *incremento quantitativo*, dall'altro – con un'etimologia più rigorosa – essa si fonda sul superamento di alcune caratteristiche fondamentali della modernità, ovvero la

⁵ Interessante è soprattutto che queste proposte teoriche siano tutto sommato indipendenti tra loro, e che nonostante ciò siano tendenzialmente convergenti o quantomeno non reciprocamente contraddittorie. Si consideri ad esempio la nozione sloterdijkiana di "iperpolitica", usata – al contrario di come avviene ad esempio nel pensiero del situazionista Asger Jorn – come categoria descrittiva e non normativo-regolativa (P. Sloterdijk, *Im selben Boot. Versuch über die Hyperpolitik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1995) ; cfr. anche B.-C. Han, *Psicopolitica. Il neoliberalismo e le nuove tecniche del potere* (2014), tr. it. di F. Buongiorno, Nottetempo, Roma 2016; Id., *Hyperkulturalität. Kultur und Globalisierung*, Merve Verlag, Berlin 2005; V. Codeluppi, *Ipermondo*, Laterza, Roma-Bari 2012; L. Floridi, *The 4th Revolution. How the infosphere is reshaping the human reality*, Oxford University Press, Oxford 2014; Ippolita, *Anime elettriche*, Jaca Book, Milano 2015; R. Donnarumma, *Ipermodernità. Dove va la narrativa contemporanea*, Il Mulino, Bologna 2014; T. Morton, *Hyperobjects. Philosophy and Ecology after the End of the World*, University of Minnesota Press 2014.

⁶ Bisogna tuttavia precisare che si utilizzerà questa nozione in modo indipendente dalle sue formulazioni già consolidate. La nozione è stata portata esplicitamente in Italia da Raffaele Donnarumma (*op. cit.*), con chiaro riferimento a un certo numero di pensatori di area francese (Paul Virilio, Gilles Lipovetsky, Jean Serroy) che negli ultimi anni hanno effettivamente sviluppato un'analisi della società contemporanea attraverso la nozione di ipermodernità, concentrata in particolare sugli aspetti relativi all'accelerazione e l'eccesso. In questo saggio questa analisi rimarrà sullo sfondo, e si tenterà invece una nuova e più coesa definizione della nozione. Per una panoramica sulla nozione viriliana di ipermodernità cfr. R. Donnarumma, *Ipermodernità: ipotesi per un congedo dal postmoderno*, in «Allegoria», XXIII, n.64, 2011, pp. 15-50: 18-20.

⁷ J.-F. Lyotard, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere* (1979), tr. it. di C. Formenti, Feltrinelli, Milano 2014.

⁸ G. Vattimo, *La fine della modernità*, Garzanti, Milano 1985.

⁹ J. Barth, *The Literature of Exhaustion* (1967), in Id., *The Friday Book: Essays and Other Non-Fiction*, John Hopkins University Press, London 1984, pp. 63-76; U. Eco, *Postille a "Il Nome della rosa"* (1983), in Id., *Il Nome della Rosa*, Bompiani, Milano 1989, pp. 381-403.

¹⁰ Ciò ovviamente non è affatto inteso in senso morale né assiologico.

prospettiva e la *distanza*. Quantità, prospettiva e distanza sono a loro volta fattori di una rivoluzione che è al tempo stesso tecnologica e *ontologica*: la società ipermoderna si definisce in modo forte a partire dall'avvento di un nuovo ente, la cosiddetta *infosfera*, definita come «l'ambiente informazionale costituito da tutti i processi, servizi ed entità informazionali che includono gli agenti informazionali così come le loro proprietà, interazioni e relazioni reciproche»¹¹. Nell'analisi dei tre elementi che abbiamo individuato, lo sfondo costituito da questa rivoluzione andrà mantenuto costantemente sott'occhio.

Rivolgendosi subito al primo aspetto, il tratto essenziale della società ipermoderna è l'incremento sensibile di tutto ciò che è quantificabile, dal numero degli oggetti alla velocità degli spostamenti, dalla potenza delle macchine alla varietà delle scelte. Tutto ciò tuttavia si distingue sensibilmente dall'idea di un "passaggio dal qualitativo al quantitativo", già propria della modernità in quanto tale, e per due ragioni. La prima è legata all'idea di *eccedenza*: la quantità odierna (che è, appunto, una iper-quantità) si determina come eccedente rispetto a qualsiasi confine prestabilito. Le soglie di sicurezza ambientale e i bisogni materiali sarebbero già ottimi esempi, ma il più eclatante è certamente la razionalità umana: la rivoluzione dell'informazione è strettamente legata all'avvento dei cosiddetti *big data*, moli di dati che sono impossibili da processare con gli strumenti di analisi tradizionali e che a maggior ragione oltrepassano qualsiasi possibilità di lettura da parte di una mente finita¹². Lungi dall'essere una paranoia tecnofobica o una proiezione entusiasta, l'idea che oggi la tecnologia sopravanzi nettamente le capacità umane, addirittura scavalcando l'intervento umano nelle proprie attività produttive o computazionali, è celebrata come una conquista¹³.

La seconda differenza è che l'incremento quantitativo oggi dominante viene compreso come immediatamente trapassante nella dimensione qualitativa: in un articolo del 2008 divenuto celebre, l'allora direttore di «Wired» Chris Anderson celebrava la prossima "fine della teoria", affermando che preso le grandi moli di dati a disposizione avrebbero permesso l'abbandono dei modelli scientifici¹⁴. Seguendo lo slogan "More is different", Anderson si faceva araldo di una vera e propria

¹¹ L. Floridi, *La rivoluzione dell'informazione*, Codice, Torino 2012, p. 11 e ss.; cfr. anche T. Morton, *Hyperobjects*, cit., pp. 99-133.

¹² L. Floridi, *The 4th Revolution*, cit., pp. 13-16.

¹³ Il videogioco d'esplorazione *No Man's Sky*, dal titolo eloquente, è stato pubblicizzato la scorsa estate ribadendo più volte l'impossibilità, per un qualsiasi giocatore o gruppo di giocatori umani, di esplorare interamente l'universo del videogioco. Sembra dunque che la diagnosi andersiana di una "vergogna prometeica" dell'uomo vada integrata con una sorta di "orgoglio prometeico", sostanzialmente implicato dalla prima. Sull'idea di un mondo tecnologico autonomo rispetto all'intervento umano si consideri (oltre al caso recente e sempre più rilevante dello *Internet of Things*), L. Floridi, *The 4th Revolution*, cit., p. 32: «A hyperhistorical society fully dependent on third-order technologies can in principle be human-independent» (le tecnologie di terzo ordine sono quelle che fanno da intermediatrici tra due tecnologie).

¹⁴ C. Anderson, *The End of Theory: The Data Deluge makes the Scientific Method Obsolete*, in «Wired», 23 Giugno 2008 <<https://www.wired.com/2008/06/pb-theory/>>.

rivoluzione scientifica fondata sull'idea che grazie ai big data i numeri avrebbero finalmente prodotto da soli le teorie necessarie a interpretarli, facendo in ultima analisi coincidere modello e oggetto, mappa e territorio.

Per quanto questa idea sia altamente discutibile, nonché legata ad un entusiasmo sensazionalista che nessuno studioso serio si sentirebbe di condividere, l'enorme successo dell'articolo testimonia senz'altro la diffusione di questa idea all'interno dell'immaginario collettivo, dominato dall'idea che l'infosfera e i dati siano portatori di un cambiamento che non ha nulla a che fare con un mero aumento della quantità di risorse a disposizione¹⁵.

All'eccedenza quantitativa è strettamente legata la seconda caratteristica dell'ipermoderno, ovvero il superamento della prospettiva¹⁶. Tralasciando la centralità della prospettiva nella definizione della modernità stessa¹⁷, appare rilevante l'idea che ci troviamo alla fine del dominio della prospettiva come forma simbolica dell'Occidente. Il filosofo coreano Byung-Chul Han ha elaborato a riguardo l'idea che la nostra società abbia elaborato un nuovo modello panottico, la cui caratteristica fondamentale sarebbe l'*aprospezzività*: questo significa che al modello ottico si sostituisce di fatto il modello informazionale, puramente quantitativo e privo di orientamento¹⁸. Tutto ciò ovviamente è possibile proprio sulla base della rivoluzione quantitativa appena tratteggiata: gli algoritmi che regolano il processo dei big data sostituiscono il guardiano della società panottica, realizzando quella forma di "inconscio connettivo"¹⁹ che realizza una nuova perturbante situazione, in cui sembra che esista di fatto un ente tecnologico che ci conosce meglio di quanto noi non conosciamo noi stessi²⁰.

Alla dimensione aprospettica della nuova struttura informazionale è legata anche l'idea, suggerita da alcuni, secondo la quale l'infosfera realizzerebbe

¹⁵ L'idea che il web e l'infosfera siano in ultima analisi capaci di inglobare l'intera realtà è in fondo una testimonianza della natura intimamente egemonica dell'industria digitale e informazionale (si pensi, al riguardo, ai lavori di Jacques Rancière e di Ernesto Laclau, in particolare E. Laclau, *La ragione populista*, tr. it. di D. Tarizzo, Laterza, Roma-Bari 2008). Chris Anderson ha dato a questa convinzione il nome di "dataismo" (Cfr. B.-C. Han, *Psicopolitica*, cit., pp. 66-68; Y.N. Harari, *Homo deus. A brief history of tomorrow*, Oxford University Press 2016, pp. 367 e ss.). Come nel caso della critica agambeniana alla società dello spettacolo, sullo sfondo della società dell'informazione rimane non espressa e non detta la nuda vita (G. Agamben, *La comunità che viene*, Einaudi, Torino 1990, p. 43). Cfr. anche Ippolita, *Anime elettriche*, cit., pp. 22-25.

¹⁶ Come si vedrà, è fondamentale mantenere nell'espressione "superamento" una sfumatura dialettica di stampo hegeliano. Incidentalmente, è interessante notare come il pensiero di Hegel sia oggetto di giudizi altalenanti nel contesto dei pensatori occupati nell'analisi della società moderna: per alcuni (come nel caso di Nancy) è il pensatore della comunità sostanziale, per altri (come Han) è il possibile antidoto contro il proliferare di una logica dell'addizione disorganica.

¹⁷ Cfr. E. Panofsky, *La prospettiva come forma simbolica* (1927), tr. it. di E. Filippini, Abscondita, Milano 2013; J. Baudrillard, *Agonie des Realen*, Merve Verlag, Berlin 1978.

¹⁸ Nel suo articolo già citato, Anderson celebra i *big data* in quanto i dati sarebbero "neutri".

¹⁹ D. De Kerckhove, *La rete ci renderà stupidi?*, Castelvecchi, Roma 2016, pp. 20 e ss.

²⁰ D. Cardon, *Che cosa sognano gli algoritmi. Le nostre vite al tempo dei big data* (2015), Mondadori, Milano 2016.

finalmente la nozione hegeliana di sapere assoluto²¹. Queste considerazioni, implicitamente contenute anche nel già citato articolo di Anderson, non fanno che riproporre l'idea che l'uomo non sia più il soggetto della storia, affermandone l'antiquatezza in senso assai più radicale rispetto alle fosche quanto brillanti previsioni andersiane²². Se gli studiosi più accorti fanno dell'infosfera nient'altro che il nuovo ambiente in cui contestualizzare l'agire umano nell'epoca storica presente, molti non resistono alla tentazione di estremizzare questo scenario facendo dell'infosfera una vera e propria versione secolarizzata del Dio cristiano.

Infine, resta da discutere l'ultima caratteristica dell'epoca ipermoderna, individuata nell'abolizione della distanza. Il superamento delle distanze spazio-temporali è un aspetto centrale e onnipresente dell'ipermoderno, incarnato al massimo grado dalle forme di messaggeria istantanea che permettono di fatto una comunicazione globale e immediata²³. Questo è uno dei significati più manifesti dell'affermazione macluhaniana secondo la quale il mondo occidentale sarebbe *implosivo*²⁴. Qui la sfumatura dialettica della nozione di superamento è decisamente utile: le distanze non hanno smesso di esistere, anzi sono aumentate in modo esponenziale con l'avvento della società globalizzata. Semplicemente, hanno smesso di essere rilevanti, o almeno di esserlo nel modo in cui lo erano nella società pre-informazionale: nella misura in cui ogni medium tecnologico riconfigura il modo in cui una data società percepisce lo spazio e il tempo, è normale ma al tempo stesso decisivo che la rivoluzione dell'informazione, e le tante micro-rivoluzioni che la hanno accompagnata, abbia determinato dei cambiamenti epocali anche a questo riguardo²⁵. Han ha parlato di fine della distanza considerando quest'ultima come fattore fondamentale per il rispetto, tonalità emotiva che egli ritiene pressoché scomparsa nella nuova società digitale²⁶. Indipendentemente dall'accuratezza della sua analisi, essa è rilevante in quanto punta l'attenzione sulla ramificazione di effetti sociali, culturali ed etici operata dalle nuove tecnologie. Decisamente più interessante, soprattutto per quanto riguarderà il discorso relativo alla comunità, è invece la sua idea di de-medializzazione²⁷: il paradosso dei media digitali è che essi

²¹ Cfr. M. Ferraris, *Mobilizzazione totale*, Laterza, Roma-Bari 2015, cap. 1.

²² Cfr. M. McLuhan, *Gli strumenti del comunicare* (1965), tr. it. di P. Ortoleva, Garzanti, Milano 1978, p. 135: «È così che l'uomo appare come l'organo di riproduzione del mondo tecnologico».

²³ Ciò in modo assai più radicale rispetto a quanto affermava Augè con la sua nozione di nonluogo. L'assenza di luogo nell'ipermodernità non è semplicemente la creazione di posti a-relazionali, a-storici e a-identitari, ma piuttosto l'abolizione della categoria stessa di "luogo" come elemento necessario alla formazione e al mantenimento di legami sociali.

²⁴ Si veda anche la conversazione tra Paul Virilio e Friedrich Kittler in J. Armitage (ed.), *Virilio live. Selected interviews*, Sage, London 2001, pp. 97-112.

²⁵ Questa posizione, se vogliamo, è implicita già nello studio già citato di Erwin Panofsky, ma appare esplicitamente e con riferimento alla società digitale nell'analisi di Pierre Levy. Cfr. P. Levy, *Il virtuale* (1995), Raffaello Cortina, Milano 1997.

²⁶ B.-C. Han, *Nello sciamo. Visioni del digitale* (2013), tr. it. di F. Buongiorno, Nottetempo, Roma 2015, pp. 11 e ss.

²⁷ Ivi, pp. 29 e ss.

tendono ad abolire qualsiasi intermediario, facendosi promotori di un'accelerazione estrema di quel processo di disintermediazione che da tempo è stato rilevato come diffuso nelle società occidentali. L'idea di un medium immediato, ovvero di un medium senza intermediari, è d'altra parte coimplicata dall'idea di una fine della distanza. Nel linguaggio di Han, nel momento in cui scompare la distanza scompare anche la rappresentazione (che, oltretutto, è sempre prospettica), lasciando spazio a un medium della *pura presenza* immediata²⁸.

Ricapitolando, la rivoluzione dell'informazione fa da condizione di possibilità tecnologico-ontologica per i tre tratti caratteristici dell'ipermodernità sopra elencati: l'imporsi della quantità eccedente e qualitativamente determinante rende a propria volta possibile il superamento della prospettiva e della distanza, fenomeni strettamente intrecciati e reciprocamente necessari. La nozione di ipermodernità sembra dunque configurarsi in modo forte come una *metabasis eis allo genos* rispetto al concetto di postmoderno, costituendo uno strumento utile a definire le peculiarità essenziali dell'epoca in corso.

2. Dalla comunità alla community. Il legame sociale nell'epoca ipermoderna

Data l'analisi precedente, se si ritengono i tratti analizzati come sufficienti alla determinazione di un'epoca ipermoderna separata o quantomeno distinta dalle precedenti, allora è possibile suggerire l'utilizzo del termine "ipercomunità" per definire alcune forme di legame sociale presenti in questa società e rese possibili da quest'ultima (e pertanto assenti dalle precedenti). Pertanto, la nozione di ipercomunità andrà costruita sulla base della nozione di ipermodernità. Questo non significa in nessun modo affermare che alle varie forme di legame comunitario si sia sostituito un legame ipercomunitario. Qui ci si limiterà a rilevare la presenza di un modello comunitario specifico, diffuso nell'epoca odierna e definito da caratteristiche capaci di individuarlo rispetto ai modelli già esistenti.

Come si è già rilevato nelle prime battute del testo, la nostra epoca è stata variamente associata alla disgregazione e alla perdita del legame comunitario²⁹. Senza alcuna intenzione di contraddire queste analisi, il dato rilevante è tuttavia che la nostra società è determinata – perlomeno superficialmente – da una esplosione di realtà di diverse dimensioni che si definiscono come comunitarie. L'imporsi della nozione di *community* sul web, il proliferare di gruppi e associazioni, così come la moltiplicazione delle identità sociali sono fenomeni che devono quantomeno essere integrati con le diagnosi che individuano l'età contemporanea come un'epoca segnata dall'individualismo e dalla rescissione dei legami.

²⁸ Ivi, p. 31. In una formula, si potrebbe forse suggerire l'uso della nozione di "ipermediazione" come strumento concettuale capace di rendere ragione dell'esplosione della contrapposizione tra mediazione e immediatezza.

²⁹ Cfr. J.-L. Nancy, *La comunità inoperosa* (1986), tr. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2013, p. 19; Z. Bauman, *Voglia di comunità*, cit.

In effetti, sembra che alcuni tratti tipici della dimensione comunitaria stiano facendo ritorno nell'epoca dell'informazione. Il riferimento McLuhaniano al "villaggio globale", approfondito poi dalle analisi di Michel Maffesoli sulla tribalizzazione della società contemporanea³⁰, forniscono una base teorica minima per pensare l'attuale proliferazione di realtà comunitarie. Oltretutto, queste realtà sembrano resistere – almeno in prima battuta – all'accusa di essere comunitarie solo nominalmente: come nel caso di Facebook – ma non limitatamente ad esso – esse sono dotate di strumenti di comunicazione che permettono l'effettiva interazione tra i loro membri, e al tempo stesso hanno dei criteri identificativi ben precisi, cui corrispondono anche elementi normativi cogenti e necessari a determinare l'appartenenza di un individuo al gruppo, così come a plasmarne l'identità.

Il problema è proprio stabilire se queste realtà, al di là dell'immagine manifesta che propongono nella retorica del discorso pubblico, non presentino invece delle caratteristiche peculiari che rendano necessario il ricorso a nuove categorie descrittive.

Se la proposta teorica relativa all'ipermodernità è valida, e se la nozione di ipercomunità deve essere una sottodeterminazione di quella proposta, allora i tratti fondamentali dell'ipercomunità dovranno essere in qualche modo connessi a quelli che sono stati individuati come i tratti fondamentali dell'ipermoderno. Quantità, (a)prospettiva e (superamento della) distanza saranno dunque gli elementi sui quali basare il tentativo di individuare una forma di legame ipercomunitario in quanto distinta dal modello comunitario classico³¹.

Partendo dalla nozione di quantità, o meglio di quantità eccedente, il primo dato manifesto è che oggi è possibile definire comunità dei gruppi composti da una quantità sorprendente di individui. Facebook, che al momento conta più di un miliardo e settecento milioni di utenti attivi, si definisce esplicitamente come «una comunità composta da più di un miliardo di persone»³².

³⁰ M. Maffesoli, *Il tempo delle tribù. Il declino dell'individualismo nelle società postmoderne* (1988), tr. it. di V. Grassi, Guerini e associati, Milano 2004.

³¹ Con ciò, ovviamente, si riconosce che è assai difficile individuare delle caratteristiche "universali" del legame comunitario, data la polisemia del termine e gli usi assai diversi che se ne sono fatti in diverse aree disciplinari. Ai fini del discorso che si sta sviluppando in questo saggio, tuttavia, non è particolarmente rilevante individuare un concetto ben definito di legame comunitario – cosa che si tenterà in ogni caso di realizzare almeno in forma di abbozzo –, dal momento che la potenza descrittiva della nozione proposta si basa piuttosto sulla nozione di ipermodernità e sul legame intrattenuto con i riferimenti espliciti alla "comunità" dominanti in epoca contemporanea.

³² Basti considerare la pagina relativa alle norme di comportamento di Facebook: <<https://www.facebook.com/communitystandards>>. Ciò, ovviamente, va analizzato alla luce di ciò che si può intendere per comunità. Sulla base della definizione classica di Tönnies infatti Facebook non potrebbe affatto essere considerato una comunità: non si tratta né di una comunità di sangue, né di luogo né di scopo, anzi è caratterizzata esplicitamente dall'assenza di legami di sangue, dal superamento della dimensione spaziale e dall'assenza di uno scopo ben determinato. E tuttavia, a un secondo sguardo, l'ipercomunità si definisce a partire da un ripensamento di queste stesse categorie: gli utenti sono affraternati dall'omogeneità delle credenziali e delle risorse a disposizione, si accomunano per la condivisione di uno stesso non-luogo virtuale e per la

Questo dato non ha un valore esclusivamente nominale. Nella misura in cui una comunità si definisce sulla base di criteri di appartenenza, su valori e usi condivisi, realtà come quella di Facebook presentano queste caratteristiche in misura non solo evidente, ma esplicita. Evitando l'ingenuità di considerare i media (e dunque anche i social media) come degli "strumenti neutrali", uno spazio come Facebook si determina a partire da una serie di elementi normativi che è necessario condividere al fine di entrare a farne parte. Questo significa che a Facebook è strutturalmente connaturato un certo tipo di discorso morale, finalizzato a creare dei modelli di comportamento uniformi per tutti gli utenti. Questi modelli non si limitano a ciò che è considerabile come universalmente valido anche al di fuori del web – limitare la violenza, rispettare le opinioni e la proprietà intellettuale e così via – ma si estendono a forme di comportamento che specificano la comunità *social* rispetto a qualsiasi altra forma di comunità: il *like*, la condivisione e la struttura stessa delle forme di discorso possibile su Facebook, dal numero di caratteri del post medio al tipo di immagini ritenute accettabili, produce dei pattern comportamentali universalmente diffusi all'interno della comunità. Il risultato è che non esiste, nel mondo, una lingua parlata da un miliardo e mezzo di persone, ma esiste invece una serie di pratiche, valori e criteri assiologici almeno parzialmente condivisi da quasi due miliardi di utenti³³.

Chiaramente, il mero dato numerico non sarebbe rilevante se non producesse uno sfasamento rispetto al modo in cui la comunità è stata tradizionalmente concepita. Nello specifico, ci troviamo oggi nella situazione di avere comunità eccedenti rispetto a qualsiasi dimensione nazionale o statale. Nella concezione classica hegeliana la comunità è legata alla dimensione della particolarità, ed è quindi una realtà intermedia tra l'individuo e la massima entità etica costituita dallo stato³⁴.

condivisione di uno scopo che non coincide con nessuno scopo particolare, ma piuttosto con il fine generico coincidente con lo stesso mezzo che dovrebbe realizzarlo. Nell'ipercomunità la condivisione e la comunicazione non sono mezzo, ma fine. Cfr. F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Karl Curtius, Berlin 1920, pp. 12 e ss.

³³ L'unico gruppo più esteso sarebbe quello dei Cristiani, e tuttavia è interessante notare che oggi ci si riferisce più alle comunità cristiane al plurale. Tralasciando l'ironica circostanza per la quale la "Comunità Cristiana" è in realtà una particolare confessione cristiana di ispirazione steineriana, è certamente rilevante che il modello agostiniano della *civitas* dei sia stato il più vicino a descrivere una situazione simile a quella che oggi esperiamo con le comunità digitali. E tuttavia la comunità agostiniana era proiettata nel futuro, nella vita eterna illuminata dall'amore di Dio e contrapposta all'ingiustizia della *civitas* secolare (cfr. F. Fistetti, *Comunità*, Il Mulino, Bologna 2003, pp. 77-78). Nel caso dei *social media*, al contrario, abbiamo un'effettiva condivisione di uno stesso spazio pubblico da parte di utenti che – al contrario dei Cristiani – hanno effettive possibilità di comunicare e di interagire. In questo senso l'affermazione di Clay Shirky, secondo la quale sul web si avrebbe più un pubblico che una comunità, è contraddetta dal fatto che i modelli comportamentali propri dei social media (dai blog a Facebook, dalle *chat room* ai *forum*) sono sempre di natura interattiva, e si basano su uno spazio e su pratiche condivise (cfr. C. Shirky, *Here comes everybody. The Power of Organizing without Organizations*, Penguin, London 2008, p. 89).

³⁴ Cfr. G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in Id., *Werke in 20 Bänden*, hrsg. von E. Moldenhauer und K.M. Michel, § 182 (Zusatz), p. 338: «Quando lo stato viene rappresentato come

E tuttavia, nel caso di Facebook ci troviamo di fronte a una dimensione comunitaria che eccede la dimensione statale. Questo non determina affatto un'inversione tra stato e comunità dal punto di vista logico: la comunità *social* si conserva strettamente legata all'ambito dei bisogni e degli interessi particolari. Tuttavia, oggi questa comunità trascende qualsiasi confine geografico, linguistico e culturale: invertendo la logica organicistica secondo la quale il tutto è maggiore della somma delle sue parti³⁵, la situazione peculiare che ci troviamo ad affrontare è quella di una parte che *eccede* rispetto al tutto³⁶. Non è possibile, in questa sede, analizzare le possibili implicazioni politiche e sociali di questa inversione; ciò che ci interessa in questa sede è che questa inversione costituisce la differenza specifica *ontologica* necessaria a individuare l'ipercomunità rispetto alle comunità tradizionali³⁷.

Usando un'analisi condotta da Timothy Morton nell'ambito dell'ecologia, Facebook – usato qui come esempio di ipercomunità – si caratterizza come un *iperoggetto*³⁸. Questo ci aiuterà a determinare più da vicino le altre due caratteristiche mancanti, il superamento della prospettiva e l'abolizione della distanza. Riguardo il primo, una delle caratteristiche fondamentali della prospettiva è di avere un punto di fuga: un fascio di rette si incontra in un *punto improprio*. La realtà ipercomunitaria, dunque, si determinerà per il superamento dell'orientamento prospettico. Ciò significa innanzitutto che la realtà ipercomunitaria non ruota intorno alla figura di un capo o di una guida: tutti i membri dell'ipercomunità sono al tempo stesso utenti, produttori e consumatori, assolutamente uguali e privi di differenze³⁹. Secondariamente, questa assenza di prospettiva si rivolge anche ai contenuti: l'ipercomunità non si caratterizza per un punto di vista privilegiato o per delle direttive morali escludenti⁴⁰. Questo superamento non è affatto un'assenza:

un'unità di diverse persone, come un'unità che è solo comunità (*Gemeinsamkeit*), allora con ciò si intende solo la determinazione della società civile» (traduzione mia); Cfr. anche §§ 270 e 309; cfr. infine G. Cesare, *La mediazione che sparisce. La società civile in Hegel*, Carocci, Roma 2009, p. 355. Questo ovviamente non esclude che lo stato sia concepito a propria volta come una forma (massima e pienamente compiuta) di comunità etica, cfr. F. Fistetti, *Comunità*, cit., p. 130 e ss.

³⁵ Questa è in fondo la principale conseguenza di una logica dell'addizione come quella che caratterizzerebbe il tempo presente. Cfr. B.-C. Han, *Psicopolitica*, cit., pp. 71-73.

³⁶ Questa situazione è ben nota agli studiosi delle nuove dinamiche sociali generate dal capitalismo digitale, in particolare per quanto riguarda la gestione delle informazioni. L'epoca contemporanea, infatti, si caratterizza per una situazione in cui delle compagnie private possiedono più informazioni sugli individui di quante non ne abbiano gli stati di cui quegli individui sono cittadini.

³⁷ Comunità che, inutile dirlo, sono a loro volta pesantemente influenzate dalla presenza delle ipercomunità. Ma su questo si veda il prosieguo del saggio.

³⁸ In questo saggio le ipercomunità vengono concepite come una determinata forma di iperoggetti.

³⁹ Questa è un'altra differenza rispetto alla definizione classica di Tönnies, che riconosceva nell'elemento gerarchico un aspetto centrale del vincolo comunitario.

⁴⁰ Anche qui Facebook è un esempio perfetto. Inclusivo e non esclusivo, Facebook favorisce e promuove la diversità e la novità. Il discorso morale di Facebook, cui si faceva riferimento prima, non contraddice affatto questa totale mancanza di direzione, nella misura in cui fa dell'assenza di direzione l'unico vero contenuto del proprio discorso morale. A questo riguardo, gli ultimi due capitoli de *La comunità che viene* di Giorgio Agamben rivelano una perturbante affinità con il

nell'ipercomunità i punti di vista, gli orientamenti e le scelte morali dominano il discorso e il dibattito. Tuttavia, dalla non-prospettiva dell'ipercomunità esse risultano sostanzialmente indifferenti: esse non svaniscono, sono semplicemente abolite.

In questo modo l'ipercomunità si configura come un campo all'interno del quale forze divergenti o addirittura contrapposte possono coesistere senza minare la base del legame sociale. Ciò è possibile innanzitutto grazie a un effetto di isolamento⁴¹, nel senso che l'ipercomunità non è un ente unitario ma piuttosto si determina sempre come un'entità composita. Qui subentra l'ultimo, decisivo significato del prefisso -iper, attinto stavolta dalla dimensione matematica: in geometria un ipercubo è un cubo a quattro dimensioni, che è possibile descrivere come un cubo le cui iper-facce sono a propria volta dei cubi⁴². La struttura dell'ipercomunità è sostanzialmente ricorsiva: essa è composta a propria volta da comunità non necessariamente in effettiva connessione tra loro. L'ipercomunità si mostra cioè come una complessa struttura di differenze che non sembrano rimandare a nessuna identità superiore⁴³. Rimarcando l'affinità con quanto affermato in riferimento alla quantità eccedente, l'ipercomunità rimane saldamente ancorata alla dimensione del particolare, segnando anzi l'assoluto proliferare di particolarità disarticolate⁴⁴. Qui, forse, emerge un possibile nesso tra l'ipercomunità e la comunità tradizionale: di fatto l'ipercomunità diventa il campo all'interno del quale le comunità tradizionali vengono ricollocate. Facendo l'esempio di Facebook, non c'è oggi legame comunitario che non "si serva" dei *social media* per perpetuarsi,

contenuto di quanto in queste pagine si va definendo in riferimento all'ipercomunità. Cfr. G. Agamben, *La comunità che viene*, cit., pp. 56-59. Non è possibile, qui, affrontare la questione se si tratti di una effettiva affinità o di una somiglianza solo superficiale.

⁴¹ Si veda ad esempio il fenomeno delle *echo chamber*, vero e proprio ponte di passaggio dall'ipercomunità inclusiva alle comunità tendenzialmente esclusive in essa inglobate. Cfr. K.H. Jamieson, J.H. Cappella, *Echo Chamber. Rush Limbaugh and the Conservative Media Establishment*, Oxford University Press 2008, pp. 75-90. E tuttavia la distinzione tra ipercomunità e comunità particolari non è affatto omogenea alla differenza tra società e comunità: qui risiede, al di là dell'autocomprensione delle realtà ipercomunitarie, una delle ragioni per prendere sul serio la loro rivendicazione dello statuto comunitario.

⁴² Per estensione, ad esempio, un cubo è definibile come un iperquadrato. Si pensi, sulla stessa linea, all'*Ipersonetto* di Andrea Zanzotto. Cfr. anche T. Morton, *Hyperobjects*, cit., p. 199.

⁴³ Questa caratteristica inverte l'idea McLuhaniana secondo la quale il contenuto di un medium è sempre un altro medium. In generale, diverse caratteristiche dell'ipercomunità sembrano determinare uno slittamento dalla comunità-fine alla comunità-mezzo, per quanto sia la separazione stessa tra mezzo e fine a essere messa in questione dalla logica ipercomunitaria. L'esigenza espressa da Nancy di una comunità aliena da qualsiasi fondamento sostanziale identitario si realizza qui con un segno e in un senso assolutamente diverso.

⁴⁴ Il riferimento al particolare è oggetto delle riflessioni critiche di Alain Badiou, che si applicano immutate – anzi, in misura ancor più radicale – al problema dell'ipercomunità. Cfr. A. Badiou, *Filosofia e politica*, in M. Zanardi (a cura di), *Comunità e politica*, Cronopio, Napoli 2011, pp. 53-88; Id., *San Paolo. La fondazione dell'universalismo* (1997), tr. it. di F. Ferrari, Cronopio, Napoli 1999. Cfr. anche A. Mattelart, *Storia della società dell'informazione* (2001), tr. it. di S. Arecco, Einaudi, Torino 2002, pp. 132-143 (in particolare la nozione di "arcipelago delle differenze").

non sempre con la consapevolezza che questo tipo di utilizzo retroagisce modificando sensibilmente la struttura del legame comunitario pre-esistente.

L'ipercomunità non è un oggetto "contemplabile" dall'esterno non solo perché è troppo grande, ma anche e soprattutto per questa sua natura acefala e intimamente composita. A ciò è legato anche l'ultimo punto, ovvero il superamento della distanza. In un primo senso, ovviamente, l'ipercomunità si configura come una dimensione praticabile indipendentemente dalle distanze spaziali: i suoi membri possono interagire da ogni parte del mondo e non solo, acquisendo una reciproca interattività istantanea che distrugge l'idea di un "ritmo" comunitario, rendendo di fatto l'esperienza comunitaria indefinitamente riproducibile in ogni momento di ogni giorno.

A livello più profondo, tuttavia, l'ipercomunità non determina solo un superamento della distanza tra i suoi membri, ma anche della distanza tra ogni membro (o potenziale membro) e la comunità stessa. Timothy Morton rileva che gli iperoggetti non possono essere "osservati" non tanto e non solo perché troppo grandi, ma anche e soprattutto perché noi vi siamo costantemente immersi. Questa circostanza fa sì che l'ipercomunità sia una dimensione evanescente, quasi trasparente e dunque difficile da vedere: l'appartenenza all'ipercomunità è costantemente sotto-determinata come appartenenza a qualcosa d'altro e di inferiore (ad esempio un determinato gruppo). Macroscopica e dunque invisibile, l'ipercomunità è qualcosa da cui è possibile uscire – con qualche difficoltà – ma dalla quale non ci si può allontanare. Non essendo collocata spazialmente al modo delle comunità tradizionali, l'ipercomunità manifesta una dimensione utopica vicina all'onnipresenza. In questo, essa si rivela come una vera e propria "seconda natura" in modo assai più radicale di quanto non potesse avvenire con le comunità tradizionali, rimarcando in modo assai più deciso l'aspetto passivo e inconsapevole dell'appartenenza⁴⁵.

3. Conclusione

Alla fine di questa analisi, sembra effettivamente appropriato delimitare concettualmente un certo tipo di entità collettive, le quali si definiscono usando termini appartenenti al discorso comunitario ma le cui caratteristiche impediscono una semplice assimilazione alla categoria delle comunità classiche. L'ipercomunità appare come una determinata specie di iperoggetto, e si mostra come modalità in cui il legame comunitario si manifesta nell'epoca ipermoderna. Questa forma di manifestazione non è in contraddizione con le forme tradizionali di legame comunitario, anzi tende a inglobarle – e con ciò a plasmarle – trasformandole in momenti particolari di una macrostruttura a-cefala e anch'essa sostanzialmente particolare.

⁴⁵ Il riferimento implicito è alla nozione hegeliana di "seconda natura". Cfr. G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio. Filosofia dello spirito*, tr. it. di A. Bosi, UTET, Torino 2000, §§ 409-410, pp. 237-246. Anche qui si fa evidente la natura mediale dell'ipercomunità (cfr. nota 43).

A questo punto, diventa forse possibile rispondere alla domanda posta in apertura: che ne è dell'accusa di individualismo mossa alla società contemporanea, così come della diagnosi che vede la fine del legame comunitario, nel momento in cui si afferma al contrario che la nostra epoca è segnata dall'apparire di una dimensione ipercomunitaria? Nel corso dell'analisi si sono già presentati alcuni paradossi: particolarità eccedente la totalità, differenza senza identità, onnipresenza nella forma dell'evanescenza. A questi paradossi potrebbe aggiungersene un quarto, ovvero l'idea che l'assenza di legame si manifesti oggi sotto forma di una iperconnessione⁴⁶. Con ciò dovrebbe essere chiaro che la nozione di ipercomunità non intende affatto costituire un incremento o una radicalizzazione del discorso comunitario, ma piuttosto un suo superamento in una dimensione d'ordine differente. In questo saggio non è ovviamente possibile interrogarsi su tutte le implicazioni di questo superamento, né tantomeno sul suo significato ultimo: l'obiettivo era solo di mostrare l'appropriatezza di una distinzione concettuale in merito a ciò che il tempo presente offre al dibattito sulla comunità. Sembra, in ultima analisi, che ci siano ragioni sufficienti per giustificare l'uso di una nozione, quella di ipercomunità, al fine di orientare lo sguardo a un ordine di fenomeni pressoché inedito nel campo di questo dibattito, e che tuttavia si è già manifestato nel corso del '900 in altre aree della discussione filosofica⁴⁷.

⁴⁶ Ciò non è molto diverso dalla nozione baumaniana di legami liquidi (cfr. Z. Bauman, *Amore liquido* (2003), tr. it. di S. Minucci, Laterza, Roma-Bari 2006). Esattamente nello stesso modo il proliferare mediatico produce disintermediazione. Cfr. nota 28. Cfr. anche A. Mattelart, *Storia della società dell'informazione*, cit., pp. 125-129.

⁴⁷ Ciò è stato particolarmente evidente nell'opera di Hans Jonas e Günther Anders, e di recente ha caratterizzato l'approccio all'ecologia di Timothy Morton, già più volte citato nel corso di questo saggio.