

Im@go

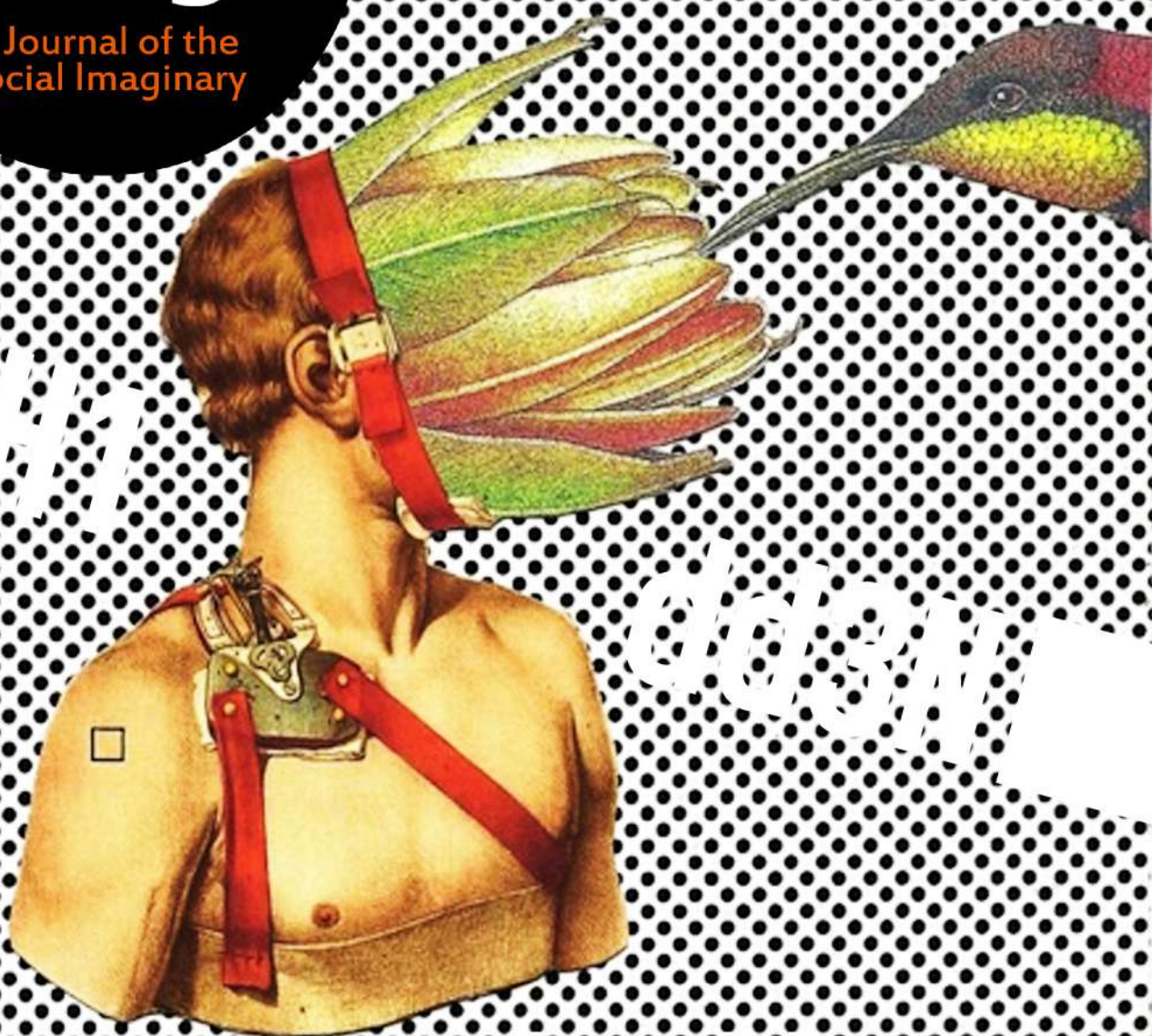
A Journal of the
Social Imaginary

THE

ART

OF

THE



The Hidden King and the Imaginary

Editors: **Pier Luca Marzo / Antonio Tramontana**

Editor In Chief

Pier Luca Marzo

Milena Meo

Coordinator

Antonio Tramontana

Editorial Board

Fabio D'Andrea

Mariavita Cambria

Valentina Grassi

Giovanni La Fauci

Ivana Parisi

Neil Turnbull

Scientific Committee

Sabah Abouessalam (Institut National d'Aménagement et d'Urbanisme), **Alfonso Amendola** (Università degli Studi di Salerno), **Luisa Bonesio** (Università di Pavia), **Sergio Brancato** (Università degli Studi di Napoli "Federico II"), **Fulvio Carmagnola** (Università di Milano - Bicocca), **Antonella Cammarota** (Università di Messina), **Vanni Codeluppi** (Università di Modena e Reggio Emilia), **Stefano Cristante** (Università del Salento), **Ubaldo Fadini** (Università di Firenze), **Kenneth Frampton** (Graduate School of Architecture, Planning and Preservation at Columbia University), **Bruno Gullì** (Long Island University of New York), **Paolo Jedlowski** (Università della Calabria), **Serge Latouche** (Université Paris-Sud), **Michel Maffesoli** (Université Paris V), **Carlo Mongardini** (Università di Roma "La Sapienza"), **Edgar Morin** (Centre National de la Recherche Scientifique), **Maria Giovanna Musso** (Università di Roma "La Sapienza"), **Tonino Perna** (Università di Messina), **Mario Perniola** † (Università di Roma Tor Vergata), **Luigi Prestinenza Puglisi** (Università di Roma La Sapienza), **Caterina Resta** (Università di Messina), **Ambrogio Santambrogio** (Università di Perugia), **Antonio Scurati** (Libera Università di Lingue e Comunicazione), **Domenico Secondulfo** (Università di Verona), **Dario Tomasello** (Università di Messina), **Gabriella Turnaturi** (Università di Bologna), **Jean Jacques Wunenburger** (Università Jean Moulin Lyon).



"Escape Plan" by Pasquale de Sensi
Cover design: Giovanni La Fauci



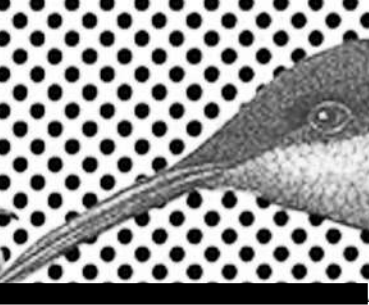
Mimesis Edizioni
via Risorgimento, 33 - 20099 Sesto S.G. (MI) -
Italy phone/fax +39 02 89403935

Email mimesis@mimesisedizioni.it

Registrazione presso il Tribunale di Messina n. 8
del 16/04/2012

ISSN 2281-8138

www.imagojournal.it - rivistaimago@gmail.com



Index

5 Editorial Board

6 Introduction



John A.Y. Andrews

7 Simmel's Hidden King - and Ours

Neil Turnbull

21 The Two Kings of Modernity: Science and Religion in Simmel's Metaphysics of Value

Heike Delitz
Stefan Maneval

33 The "Hidden Kings", or Hegemonic Imaginaries: Analytical Perspectives of Post-foundational Sociological Thought

Valentina Grassi

50 L'irresistibile fascino dell'in-coscienza. Lo spirito del tempo tra indeterminazione, sincronicità e complessità

Luca Mori

62 I numeri dell'Io. Immaginario neoliberale e quantificazione del sé

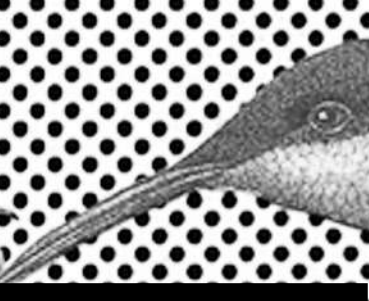
Mario Tirino

85 Il re nascosto digitale. I media tra costruzione mediata del reale e mediazione radicale

Michela Luzi

99 La prospettiva della decrescita nell'immaginario della postmodernità.

Topic



Index

Off Topic

Rita Fulco



114

Simone Weil e l'immaginario bio-pneumo-politico de L'Enracinement

Margherita Geniale



136

L'immaginazione nel sentimento religioso. Il sacro arcaico all'origine dell'antropocenesi

Reviews

Antonio Tramontana



150

Georg Simmel, *Il conflitto della civiltà moderna*

Mario Tirino



153

Richard Grusin, *Radical mediation. Cinema, estetica e tecnologie digitali*

Vincenzo Del Gaudio



159

Tito Vagni, *Abitare la TV. Teorie, immaginari, reality show*

Elvira M. Ghirlanda



162

Roland Barthes, *Nota sulla fotografia*

Simona Castellano



165

Angelo Romeo, *Posto, taggo, dunque sono? Nuovi rituali e apparenze digitali*

Eleonora Sparano



168

Marcello Veneziani, *Alla luce del mito. Guardare il mondo con altri occhi*



Editorial Board

In early February 2017, a group of scholars researching the Imaginary met in Naples and, in a few months, proposed to the Italian Association of Sociology to create a new working section. The purpose was to compose the researchers' different views on the topic of the Imaginary in a dynamic unity, which everyone could acknowledge, after a long period during which the interest in this topic had contributed to neither to prestige nor to career advancement. AIS welcomed and approved of this proposal, and, as a result, the Section on the Imaginary is already operational with a first programmatic meeting planned in Verona, on 1-2 March 2018.

From many paths a common way was born, enlivened by an ambitious and, at the same time, modest purpose: working on proposals aiming at a new paradigm on the imaginary, knowing that this is a huge task. A richer and more varied set of tools is needed to tackle the thorny issues that have been under discussion for a long time, allowing first to create a widespread shared culture, beyond the enclosure of the Academia. It is necessary to recompose the over specialised fragmentation of the different disciplines, which implies a difficulty in recognising oneself as part of a scientific community, and build a dialogue to empower everyone's work.

Secondly, it is crucial to fix the growing separation between reality and its representation, blocked in a derangement that has been losing sight of the quality and flavour of life. Finally, smoothing the rationalistic partiality of the dominant world vision, which rejects the complexity of reality in order to attempt its adaptation to a one-dimensional and brutally simplified perspective. These obstacles have been known for some time already, but they suddenly appear more surmountable today.

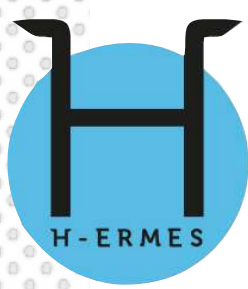
During the meeting held in Naples, a new course seemed to be sensed beyond the inert weary paradigm, and its conservation claims: no calculation or tactical convenience, but curiosity and sense of adventure, which should connote knowledge at its best, and the desire to cooperate that creates a community. In addition to the heuristic potentials rejected so far, the perspective of investigating the imaginary offers the chance to do (again) what was made almost impossible by academic individualism: enjoy

the pleasure of research, mend the fabric of frayed human relationships, experiment alchemy among disciplines that would be strictly separated today, which, using a little wisdom, could interact with each other until an unexpected discovery.

Many good ideas, indeed, but how do we put them into practice? How can we underline the essential diversity we want to pursue, beyond the words that have now become worn-out and abused tools? What you have in your hands, or on your screens, is our first answer: a common editorial initiative of three journals that should be competitors or, at least, not interested in collaborating; a common call for papers, underlining the same common interest to be interpreted according to one's own perspective, through a work of shared reflection and drafting, and a critical review of the modalities of research and publication; this very editorial article - which you are reading - and a shared cover featuring the logos of the three journals. Concrete and symbolic references to a renewed redeemed spirit of *universitas*, capable of looking at the future with a focus on the understanding and desire for improvement, one of the most fascinating traits of a declining modernity. For this reason, we have chosen to follow the Simmelian suggestion of the "Hidden King", a concealed principle that influences and reveals itself in the *zeitgeist*, and could mark new routes. In our opinion, the result seems to be flattering, stimulating, inspiring, proving what can be done by a motivated community bound also by non instrumental ties, crossing the institutional boundaries towards broader collaboration. *Im@go* and *H-ermes* are published by members of this new Section, *Mediascapes* is a travel companion sharing the desire for a new way of building knowledge together.

We trust that this first step will be followed by many others and our readers will accompany us with pleasure and mutual satisfaction.

by **Fabio D'Andrea**
(Università di Perugia),
with **Giovanni Boccia Artieri**
(Università di Urbino Carlo Bo, direttore di *Mediascapes*),
Stefano Cristante
(Università del Salento, direttore di *H-ermes*),
Pier Luca Marzo and Milena Meo
(Università di Messina, direttori di *Im@go*).



Introduction

In 2017, three scientific journals investigating social sciences from a cultural communicative angle, H-ermes, Im@ago and Mediascapes, decided to open a common call focusing on the “Hidden King”, a concept developed by Georg Simmel precisely one century ago, in 1918.

Therefore, the three journals have set up a dedicated editorial office gathering all contributors of these journals and arranging for the selection of the many papers submitted.

The result is an issue presenting more than twenty contributions on the relation between the “Hidden King” and the production of the imaginary, allocated to the journals according to their respective vocation and editorial line.

During the same year, a group of researchers affiliated to the Italian Association of Sociology (AIS) had proposed to create a new thematic section, entirely dedicated to the imaginary. The proposal followed its course and was approved.

This triple issue on the “Hidden King”, involving many of the members of the new AIS section on the imaginary, is the first common initiative of our this research group.





Topic



Simmel's Hidden King - and Ours

John A. Y. Andrews

Abstract

Georg Simmel's "hidden king" metaphor for the leading idea of an historic age evokes narrative associations that reach deep to depict the intrinsic dynamics and tensions in human activity that arise for Simmel from the basic contradiction between life as continuous flow vs. the resistant forms life creates and through which alone it can express itself. This paper first elaborates these narrative associations, then uses them to explore the key problem of Simmel's essay – the unique antipathy to form per se that Simmel saw as characteristic of modernity – and finally offers some suggestions as to how his metaphor may or may not serve to address features of our current order, a century on.

Keywords

Simmel, Georg | Hidden King | Lebensphilosophie | Modernity | Social Imaginary

Author

John A. Y. Andrews – jaya@aya.yale.edu



Simmel's passing metaphor identifying the leading idea of an historic age as a "hidden king" (Simmel, 1918a, p. 11) brings with it narrative and imaginary associations that vividly demonstrate the intrinsic human tensions—operative at the three levels of personality, society and culture, and recurrent across the specific realms ("worlds") of human activity and experience (economic activity, aesthetics, religion, etc.)—that in the most general (and pervasive) Simmelian framing boil down to a basic contradiction between life as a continuous flow of activity on the one hand, and on the other, the resistant forms life creates and through which alone it can express itself. This fundamental contradiction between life as flow and life as form permeates, animates, and propels the dialectics of Simmel's philosophical project from his *Philosophie des Geldes* (Simmel, 1900) right through to his final works, such as *Lebensanschauung* (Simmel, 1918b) and the present essay, *Der Konflikt der modernen Kultur* (Simmel, 1918a). It is a contradiction played out in both in micro and macro framings, distilled into particular flavors and concentrations in different historical settings and periods.

Not every historical theme—nor every instance of the life-as-flow/life-as-form dichotomy—is a leading idea describable as a "hidden king," however. What distinguishes the latter is the confluence of the trenchancy of its depiction of reality on the one hand with the imperative of its value demands on the other. This vital conjunction of Is and Ought is what makes such an idea or theme a "hidden king." (It is important to note here that in Simmel's view, value demands include a much broader range of elements than ethical norms per se, e.g.: aesthetic evaluations, customs and manners, etc.).

With respect to his own time, Simmel believes he has found not merely a particular instance of such a leading idea or hidden king, but indeed a uniquely troubling one that, though it may illuminate and explain many of the concerns of modernity, can no longer resolve them. Earlier ages were characterized by the emergence of leading—as well as problematic—ideas such as *being* (classical Greece), *God* (Medieval Europe), *nature* (Renaissance), *natural law* (17th century), *ego* (into the 19th century). For modernity, Simmel identified the concept of *life* as predominant, yet the problem for him was that life's opponent was not a relatively specific set of cultural products and arrangements as had been true for earlier ages (superstition, paganism, etc.), but rather *form per se*—life's own creation. In his essay, he traces examples of this attack on form per se in art (Expressionism); philosophy (Pragmatism); personal and sexual ethics (the new morality); and religion (religiosity without belief). *Life's* aim, in Simmel's view, is to overcome *form*, yet the two are intrinsically interdependent adversaries—*life* can get rid of or outgrow certain *forms*, but not *form* itself.

To unpack the resonances of Simmel's metaphor a bit more, we begin by examining some of the features of kingship, and more particularly hidden kingship, in a narrative



frame. We then pose several key questions of Simmel's formulation of *life* as a hidden king (and a uniquely modern one at that.) Finally, we consider his position from the point of view of our current situation, and in particular, the role of narrative frames in an era overwhelmed by information.

In the narratives of Western imaginary (setting aside post-Enlightenment republican biases for the moment), kingship *per se* is typically depicted in positive terms. A "good" king is so styled because he embodies the kingly virtues that characterize and legitimize proper kingly authority (such as wisdom, strength, decisiveness, compassion, fairness). By contrast, a "bad" king is either deficient in these virtues or rejects them: he is a bad king not because kingship is bad, but because he is bad at being a king.

A king's authority integrates both traditional and sacred or charismatic elements—a timeless continuity in the succession ("The king is dead, long live the king!"), coupled with the unique character and exclusive incumbency of a particular individual within the spatial and temporal bounds of his eponymous "reign." In metaphorical analogue, the leading ideas Simmel is talking about have this double character as well. They are deeply embedded in an ongoing conversation—our deepest musings (in the Western tradition) about the world continue to carry the imprint of categories, dichotomies and dilemmas at least as old as the Greeks' first efforts to organize religion into philosophy: body and soul, sense and intuition, the actual and the ideal, the individual and the collective, form and content, and so on. Form is dead, long live form! (We will return to this thought later.) On the other hand, it is also true that distinctive constellations and recombinations of these elements have come to dominate and characterize specific historical periods, rather like individual reigns: the Age of Reason, the Age of Enlightenment, the Romantic Era, etc. The puissance of each such idea rests initially both in its uniquely intriguing freshness and in its ability to convincingly—indeed, compellingly—reorganize our understanding of the past and present. However, not all such organizing ideas are "hidden kings"—the latter not only reorganize our sense of what is, but are also compelling in their demands for what ought to be. Hidden kings, then, not only have a dual relationship to time (timelessness/timeliness), but they also characteristically realign the quotidian traffic between our understandings of Is and Ought. Simmel delineates a number of these: *being* (classical Greece), *God* (Medieval Europe), *nature* (Renaissance), *natural law* (17th century), *ego* (into the 19th century).¹ The rise of Christianity, for example, sharply recalibrated the relationship of human and

¹ Simmel's sketch here is, of course, hardly unique in periodizing the history of ideas—such attempts neither began with Hegel nor ended with Foucault. Key to Simmel's point here is not the specific sequence of these historical periods, nor their characteristic forms, but that the modern period is unique in its characteristic antipathy to form itself.



divine—as God, the divine became at once more utterly transcendent, and his incarnation correspondingly much more radical, in contrast to the apotheoses of the Greco-Roman pantheon. Later, with the Renaissance, man stepped up from a minor supporting role in the salvation-drama into the lead role on nature's center stage (man as the measure of all things.) By the middle of the 18th century, Deus was generally confined to the machine of natural law, and Reason had thoroughly displaced virtù as the age's ethical touchstone, as one era gave way to the next.

To understand the distinctive power of these “hidden kings” it is worth exploring further the manner in which the hidden king's hiddenness suggests further narrative associations. In particular, “hidden king” narratives characteristically include:

- An unstable, even dangerous disjunction in the present moment between what is and what ought to be (why else would the rightful king be hidden, if not for safety in the face of a present regime of usurpation);
- faithful followers who are, or come to be, aware and protective of his secret;
- a partially remembered past that bestows legitimacy on the hidden king;
- an anticipated moment of revelation, often accompanied by climactic conflict and the settling of accounts with his opponents; and
- ultimate resolution of disorder through either a general restoration of former arrangements (for older hidden kings like Odysseus) or establishment of a new golden age (for hidden boy-kings like Arthur).

Taken together, these associations around hiddenness point to a more nuanced view of how these leading ideas actually operate in historical context. Let's take these points in turn.

1. Present Is/Ought

The hidden king does not actually rule in present time, but by his very existence he creates a normative alternative to current arrangements as an evocation of a remembered (or reconstructed) past and a compelling value-centered call to an envisioned future. Even where it does not dominate, the existence of such a normative alternative is itself influential, creating a sense of possibility that in itself changes the relationships between ruler and ruled. In his chapter on Secrecy in *Soziologie* (1908), Simmel notes that:



The secret offers, so to speak, the possibility of a second world alongside the manifest world; and the latter is decisively influenced by the former.

Whether there is secrecy between two individuals or groups, and if so how much, is a question that characterizes every relation between them. For even where one of the two does not notice the existence of a secret, the behavior of the concealer, and hence the whole relationship, is certainly modified by it. (Simmel, 1950, p. 330).

But the dialectical tensions of Is/Ought in hidden kingship run in multiple directions: first, there is an outward tension between the alternative of the hidden king and the temporal present to which he represents an opposed alternative. This outward tension is reflected in changed relationships among cohabitants of the same social space, and among the key cultural elements that form the context in which the hidden king exists. Even in the absence of outward disclosure, the attitude and behavior of the subversive are intrinsically different from those of the submissive, for the subversive harbors not only the desire to act, but also some measure of confidence in the possibility and efficaciousness of action, even where he takes no action at a given time. However subtly, this confidence can in turn disturb the serenity of the status quo, creating a measure of unease in the current authorities (which, if the subversive can successfully deflect it elsewhere, in turn increases his own sense of confidence.)

Second, there is inward, subjective tension in the very notion of *hidden* kingship, for after all, what is kingship if it does not evince some kind of manifest glory and majesty? – And if this is so, how does one reconcile this with its hiddenness? In other words, there is for the hidden king himself a persistent dilemma of when and to whom to reveal his majesty, and a sense of inherent instability in enacting an internally self-contradictory social type. Even if “my kingdom is not of this world,” to what world does it then belong, and how does the language of that world translate into action in this? What are the common threads that link them? For the king and his followers there is, in short, a more or less intense dissonance between one’s own present circumstances as they are – encompassing concealment and greater or lesser privation, etc. – and the way things ought to be: manifest and majestic. This dissonance has a temporal dimension as well: while in objective terms the two states of concealment and manifest majesty may succeed one another, in a subjective sense both co-occur for king and followers – for these, it is not that this ordinary person *will become* king in the future: in fact, he already *is*, and it is only those outside the secret circle of cognoscenti (essentially, everyone else) who do not recognize this. Similarly, in the realm of ideas, the suggestion or hint of a variant principle for organizing our construction of reality and value draws forth both strong reaction and a sense among its adherents of living into a new regime that has already begun.



2. Followers

A king must have subjects, and a hidden king requires and acquires adherents who, though perhaps disadvantaged by their deference to him in present time, nonetheless sustain an expectation of future reward or at least participation in the kingdom to come. They may often be among those who are marginalized in the current order and who anticipate the reversal of social hierarchy, or they may be members of disaffected elite groups, looking for a way to resume their elite status on newly renegotiated terms – Robin Hood in his relation to King Richard, for example.

Since hierarchies are in flux in such insurgent movements, contention can often arise over the negotiation of eventual winners and losers – will it be those most fervently connected with and dedicated to the radical message, or those of the Talleyrand variety, who are more adept at navigating and negotiating an accommodation with the old order? By analogy with Simmel's focus on the emergence of *life* as the hidden king leading into his era, would it be a Spencerian Social Darwinism that came to the fore in service to the notion of life? Schopenhauer's stoic pessimism or Nietzsche's jubilant egoism and self-expression? American Pragmatism that made truth subservient to and derivative from life? Bergson's or Simmel's own *Lebensphilosophie*? And certainly, too, it occurred to Simmel to wonder what sort of philosophy of life could realistically emerge atop the mass carnage of the World War.

The point of greatest importance here is that the kingship of hidden kings is negotiated in a social space rife with internal and external conflicts, divided loyalties, and divergent methods of appropriating cultural and historical precedents in the enactment of a new regime to come. In a sense, this is part of Simmel's answer to the deterministic side of Marx in *Das Kapital* and elsewhere – history is dialectical, but its specifics are neither predetermined nor inevitable.

3. History

Yet history is at the core of the hidden king's kingship. Without a firm grounding in an at least recognizable, albeit reconstructed past, we have no basis with which to come to terms with claims for legitimacy from a newly emergent social movement, or a new inflection in the history of ideas. Even the formlessness of which Simmel complains in 1918 has a continuity with a formed past, even if in the form of past iconoclastic movements. Without a linguistic/cultural connection to the past, how is legitimation to be achieved? The oratory of Dr. Martin Luther King, Jr., became an especially stunning example of historical legitimation for Americans in particular, in that it boldly laid



claim to reconstruct the themes of exodus and freedom from the familiar and foundational documents of both Christianity and the American republic.

Like King's oratory, the proclamation of a hidden kingship is itself the reconstruction and recombination of inherited cultural and historical themes. Consider in particular the gospel accounts of Jesus' entry into Jerusalem as a form of performance art: the appropriation and redeployment of Hebrew prophecy (itself frequently characterized by performance art of its own), the mimicry of and counterpoise to the Roman triumphs, and the evocation of King David in David's own capital city. And yet, it is history reimagined, as Christians – with the invocation: "...so that the scripture might be fulfilled..." – appropriated and rather shamelessly reglossed the Hebrew prophetic writings to legitimize a very different sort of king.

One might well argue that the construction of our imaginary *necessarily* demands our misreading and even bowdlerization of that which comes before. There is more than a little literature on the misreadings and misappropriation of Simmel's own work – Elizabeth Goodstein's recent book, *Georg Simmel and the Disciplinary Imaginary* (Goodstein, 2017), presents a particularly careful and accomplished examination of these, and of the impossibility of fully recovering an "authentic" understanding of Simmel's own perspective from the point preceding the disciplinary imaginary subsequently built upon the bones of such misreadings.

It is also true that much of this historical reconstruction and legitimation appears to occur during a later phase of consolidation after the claim of kingship is first overtly made. Though no doubt reliant on earlier oral traditions, the gospels, after all, were written a full generation after the events they describe, and long after the tonally very different letters of Paul to the churches. The earlier, latent phases of hidden kingship, rather, appear to be marked more by an appreciation for the charismatic freshness and novelty of the message, rather than its continuity with the past.

4. Epiphany/disclosure and decisive conflict

Naturally, proclamation of a hidden king hardly goes unchallenged – existing powers have much at stake in snuffing out the normative and practical challenge posed by a hidden king. In the history of ideas, few proclamations are more striking in retrospect than Martin Luther's nailing his 95 theses to the church door in Wittenberg and his subsequent showdown with Johannes Eck at the Diet of Worms, asserting the supremacy of conscience over established authority ("Hier stehe ich, ich kann nicht anders") – yet it would be 130 years of increasingly bloody conflict to establish even the ruler's right to exercise his conscience on his own and his subjects' behalf in Germany,



after the opposing parties had confused, battled and slaughtered each other into exhaustion. Conflict may have its decisive inflection points, but can in reality be lengthy, messy, and far less than conclusive.

5. Resolution as restoration or as new order

The denouement of a hidden king narrative consists in the realignment of Is and Ought—but this can occur either as the restoration of an older propriety, as in the case of Odysseus' return to Ithaca, or in the initiation of a new golden age, as with Arthur—though each of these outcomes can also contain aspects of the other. While the narrative frame ends here, the life process continues into new and different frames.

* * *

These resonances in the narrative form of the “hidden king” give additional shape to Simmel's metaphor for the leading ideas that come to summarize and ethically compel the fundamental values and character of an historic age.

We may ask several questions of Simmel's argument:

- 1) Was his concern with the self-proclaimed antipathy to *form per se* in his days overstated?

Simmel certainly believed that the emergence of *life* as the hidden king of his era also brought with it an unprecedented level of conflict—in fact, “the conflict of modern culture”—between life as flow and life in the forms it creates through which alone that flow can express itself. The succession of previous cultural eras, he believed, had brought with it the forcible displacement of particular *Leitbegriffe*—and their particular associated cultural forms—by their successors: God replaced by Nature, Nature by Natural Law, Natural Law by Reason, and so on. Yet never before, he believed, had the ongoing flow of life visibly attacked form as form—this, he argued, was a feature unique to modernity, making it decisively, qualitatively, and even categorically different from any preceding age and any prior succession by a “hidden king.” It is as though he wanted *his* hidden king—the hidden king of life – to have the unique distinction of having become a republican.

This sense that modernity poses challenges different not merely in degree but in kind from those of past eras is of a piece with what Goodstein has captured and catalogued in rigorous detail as Simmel's coherent project, from *Philosophie des Geldes* in 1900 through his last works in 1918—including *Lebensanschauung* and the current



essay – to create a philosophy of modernity following the collapse of German Idealism in the late 19th century:

The case of Georg Simmel underlines how epistemological questions concerning the status of social scientific concepts and methods are linked to historiographical concerns of both a general and a specific, institutional or disciplinary, nature. Simmel's significance as a cultural and social theorist comprises both his philosophical achievements and a considerable, yet largely unrecognized, impact on his students and readers. His innovative approaches to cultural interpretation brought the legacy of the German philosophical tradition into conversation with the phenomena of everyday modern life, and the influence of his ideas and modernist style of philosophizing extends through figures as diverse as Walter Benjamin, Martin Buber, György Lukács, Robert Musil, and Robert Park.

But this very diversity – or put in another way, the absence of a “school” or doctrine of any sort – has helped to render Simmel's intellectual influence virtually invisible. To write his conceptual and methodological innovations into the history of twentieth-century thought therefore requires not just an encounter with his writings but also an interrogation of the nature of his influence and of the reasons it has gone unrecognized. And it entails taking seriously Simmel's insistence, expressed as early as 1899, that despite his reputation abroad, he was not, in fact, a sociologist: “I am a philosopher, see my life's vocation in philosophy, and only pursue sociology as a sideline.” (Goodstein, 2017, p. 2)

But from a somewhat different perspective, we must ask whether Simmel is correct in his claim for the categorical uniqueness of the modern era vis-a-vis its predecessors – in fact, we may fairly suggest that he wants it both ways: his argument insists that the movement to modernity with *life* as its *Leitbegriff* is both a uniquely different transition (in its frontal assault on form qua form), but also that it continues the general overall pattern of life-as-flow in opposition to the forms it has created as the sole and necessary means of its self-expression. A historical case might be made that, while the pace of transformation may indeed be faster in modernity, the magnitude of the attack on form in Simmel's day was (in relative terms) no greater a departure from its immediate predecessor than was the Renaissance displacement of God by man as the measure of all things, for example.

For us, the question arises from a different direction: if the transition to modernity was qualitatively unique in its attack on form per se, what does that imply about the period since Simmel's essay? Did history end with the transition to modernity? Has the paradigm of succeeding *Leitbegriffe* come to a screeching halt, or have there been/will there be further transitions – characterized how? Our second question, then, must be:

- 2) Given Simmel's view of the human cultural development as a continuing set of tensions between life as flow and life as form, More-Life/More-Than-Life, Is/Ought, Reality/Value, etc., where do his concerns stand now with respect to transitions and events subsequent to his essay?



As Goodstein points out, it is not ever possible to revisit fully or adequately the *Problemstellung* of a thinker as influential (and misappropriated) as Simmel once that *Problemstellung* has been metabolized (or cannibalized, or ignored) in the development of a subsequent, operative (in this case, disciplinary) imaginary. Nonetheless, it is a fair question to ask whether the attack on form per se that Simmel identified a hundred years ago has persisted, intensified, subsided, or been sidetracked in the intervening decades.

While even a cursory summary of the developments of the past hundred years is far beyond our present scope, an argument could reasonably be made that what Simmel saw as an attack on form per se morphed into an embrace of the diversity of available forms, a rejection only of the claim to hegemony by any single formal thematic. In the arts, the earlier 20th century saw attempts—as with Socialist Realism—to impose a dominant aesthetic (typically in service to a totalitarian regime), but these aesthetics survive more in parody than otherwise. The birth of new nations and the end of traditional colonial empires in the middle decades of the century dramatically enlarged the realm of aesthetic possibility, encouraging the juxtaposition of cross-cultural borrowings and conversations. By way of a particular example, the musical album *Lambarena: Bach to Africa* (Courson, Akendengué, & Bach, 1993) reimagines the auditory experience of Albert Schweitzer in Africa by overlaying tracks of Gabonese folk music on top of selections of Schweitzer's beloved Johann Sebastian Bach. In addition to its fascinating cross-cultural reimagining, the album is thought-provoking in another way: as tempted as we may be to emphasize—rightly—the incomparable virtuosity of Bach's counterpoint as the apotheosis of form in music, the album might remind us also of his own radical daring in setting liturgical texts to contemporary dance forms.

In the religious realm, similarly, the 20th century experimented early and calamitously with attempts to harness religious or quasi-religious fervor to the aggrandizement of totalitarian states. This was hardly a new phenomenon in kind (at least in the West)—late 19th century Anglo-Protestant hymnody, for example, is replete with chest-thumping tunes enlisting the Christian Church Militant in the service of the imperial war gods. The 20th century totalitarianisms, though, attempted to accomplish the same quasi-religious martial ardor for the State while eliminating the Christian content altogether, though these attempts ultimately ran aground. More recent decades have seen a wider global dispersion of religious conversations, with the Catholic Church moving beyond its traditional (but increasingly secularized) Western European centers toward the Southern Hemisphere, and the growth in awareness and imitation of Eastern spiritual traditions and quasi-spiritual practices in the West. While these movements have opened the possibilities for a wider, more diverse, and more inclusive global spiritual conversation, however, recent years have also seen vehement and increasingly violent reactionary movements in which traditional religious language is deployed to foment, exploit, and (literally) weaponize otherwise fading cultural



divisions, not infrequently to the benefit of economic and political elites. Of the latter variety, George W. Bush's political strategist Karl Rove's "culture war" strategy in the 2004 US Presidential election is among the more notoriously and cynically explicit examples. While these reactionary movements have captured outsized media attention through a set of dramatic events (ranging from terrorist attacks to apocalyptic Presidential tweets), however, their longer-term prospects are on the whole far less ominous. An especially interesting indicator emerges from one of the most dramatic turnarounds in public opinion ever recorded in the United States: support for same-sex marriage. While opposition to same-sex marriage was a religiously voiced, and highly successful, mobilizing issue for cultural conservatives—and a painful "wedge" issue for Democrats—in the 2004 US Presidential election, ten years later same-sex marriage was the law of the land, supported by sizable majorities of the American public.²

So if we want to identify a continuation of the attack on form per se that Simmel saw a hundred years ago, which way do we look? Toward the growing acceptance and institutionalization of increasingly diverse forms of lived human experience, as against more traditional institutional arrangements of family, church, state, and so on? Or toward the gaping irony that the loudest and most chaotic attacks on already-institutionalized diversity currently come from the person occupying one of the most institutionalized offices of all, the Presidency of the United States?

- 3) Is there a hidden king for us, a leading idea or imaginary that can resolve/restore/renew our common life in the 21st century, and what would such an imaginary look like?

Before we address this question, it is worth a moment to consider certain characteristics of our current situation, including the concentrations of established interests and cultural investment in opposition to which we might envision the emergence of a hidden king.

A preeminent feature of our age that distinguishes it from any previous historical period is the threat of global annihilation, posed initially by nuclear weapons, and latterly by the effects of human-induced climate change. These two threats differ in significant ways: in their potential imminence and consequently in their divergent generational impacts; in their complexity of understanding and appropriate collective response; in the constellation of interests arrayed for and against addressing them; and in the degree and manner to which quotidian culture has metabolized and adapted

² In a 1996 Gallup poll, 27% of Americans supported legalization of same-sex marriage. By 2004, when Massachusetts became the first state to proceed with legalization, this figure had risen to 42%. In 2015, a US Supreme Court decision made same-sex marriage a legal right in all 50 states, and as of May 2017, 64% supported same-sex marriage.



itself to their presence—along a continuum, one might cynically suggest, running from willful ignorance to informed fatalism. For all of their difference, and for all of the indifference that pushes them out of daily attention for most people, however, their common global scope brings with it the engagement of more and more diverse persons and groups than in any previous era, and especially with human-induced global warming, an unprecedented complexity in developing the full range of technically feasible responses required, while simultaneously creating and moving forward the new social, political, and economic mechanisms and channels for collective action without which technical solutions cannot engage.

A second and related feature of our current situation would be more familiar to Simmel, namely, the increasing fluidity of capital and concentration of its ownership. This paper cannot add much to the voluminous discussion of this issue. Suffice it here to observe and/or reiterate a couple of key elements: first, the increasing dislocations and jilted expectations produced by capital flight make for increased disjunction between is and ought for more and more persons and groups—whether this results merely in feckless rage or in deeper transformation remains to be seen. Second, the dynamics of capital are not univocal, and have implications for what sort of “hidden king” might emerge as a leading idea for the future. In particular, the powerful interests associated with fossil fuel production have an obvious interest in extracting every last bit of profit and/or government subsidy from an asset base that is either already dying (e.g., the US coal industry) or will drop sharply in value (petroleum, corn-based ethanol) if/as/when cleaner energy production technologies replace them. Arrayed against these interests are purveyors of those newer technologies, whose stock-in-trade lies more with innovation than with long-entrenched lobbying power. Industries with fixed and/or immobile, localized assets (and services like hands-on health care, campus-based education, etc.) generally are pitted against those whose assets are more movable. Complicating this struggle over the circulation of these elites is the all-weather power of finance capital, which acts as a soldier of fortune on both (or rather, all) sides. Some of these various groups may well provide followers for a new hidden king, while in turn shaping the outcome, and others will be implacably opposed.

To these distinctive features so far mentioned—the emergent threats of truly global catastrophe; and the accelerating pace of capital dislocation and concentration, along with its own internal conflicts—it is important to add one more. If Simmel’s era demanded a *Philosophy of Money* to address the core cultural product and driver of cultural, social and psychological change in modernity, then the key concerns of our own era may well demand a “philosophy of information.” This is hardly to suggest that money has faded in importance since Simmel’s days—quite the opposite—but the dynamics of money are now far more entangled with the dynamics of information, and it is plausible to say that the very nature of money itself has assumed a radically



different character in the digital age, in which massive transfers of wealth are effected in fractions of a second by algorithm alone, untouched by human hands.

To call ours the Information Age is perhaps to suggest much and deliver little. In a very broad sense, we might say that the information age began with the rise of mass media—national newspaper chains and syndicates created over a century ago, and already on Simmel's horizon, followed by radio, television, and so on. A second inflection point occurred with the early days of mainframe computing in the late 1950s and 1960s, and its twinned correlative anxieties of job destruction through automation and implicit threats to privacy and personal freedom arising from highly concentrated databases controlled only by the largest organizations. A third era began with the arrival of personal computing in the early 1980s, followed by the explosion of Internet capability in the late 1990s and its viral, worldwide dissemination through smartphone technology over the past decade or so. Digitized information—practically nonexistent as recently as six decades ago—now reaches into every corner of our lives: from the computerized map of the human genome to the coffee maker on the kitchen shelf, our lives are *informed* more thoroughly and pervasively than perhaps ever before.

Much of this digital *in-form*-ation is systematically monetized and controlled by vested interests in ways that resemble the fears of skeptics of the 1960s. In particular, threats to electoral systems through microtargeted political messaging, Internet-weaponized misinformation campaigns, and exploited vulnerabilities in electronic voting systems are especially worrisome challenges to the functioning of democratic institutions. Digitally weaponized identity politics steers us into larger collectivities and tribes, historically pre-formed and loaded into the algorithms—of race, nationality, sexual identity and preference, generation, economic class, or political party. More generally, in our economic as well as political choices, we worry about the commodification of our identities and our attention; we fear that our individuality is increasingly objectified, repackaged, and sold back to us in the form(s) of overlapping marketing profiles; our votes and our attention are formed and reshaped by commercial augury of what we bought yesterday; and with biometrics and genomic information increasingly available, even our physical characteristics are no longer entirely our own.

Threats of organized domination are one thing, but there is another concern that arises along with our technological and digital capabilities: the risk of chaos originating in and as a result of the very complexity of our digitized systems. It is one thing to feel manipulated by the powers of evil schemers, and quite another to feel at risk of getting caught up in the machinations of a fatal mistake that turns out to be, in some pitiless sense, no one's fault—the victim of an accelerator pedal that sticks because of a minute, barely detectable flaw in a million lines of computer code.



Alongside these concerns, it is also true that the availability of any amount of information on any subject literally in the palm of one's hand is in its own way breathtaking. Far beyond merely being the sum of its individual data points, the Internet has also become the living repository of the repertoire of scripts, images, tropes, and narrative frames by which we apprehend and synthesize these data points—collectively. It could be that one of these narrative frames might be or become a hidden king for our time—that there is a unifying idea or challenge waiting to emerge to address the deepest global threats we face—that even now, mobilization around climate change (for example) is coming to a tipping point past which our ethics will shift their focus toward preservation of the planet above more traditional and/or personalistic concerns. Perhaps the fossil fuel forces of reaction are past the point where defeat is inevitable, and are now only looking for a way to leave the scene with as much scavenged wealth as they can. Perhaps the victory of a green hidden king, with a global ethic, a new model for social interaction through global awareness and community, and a rewritten or rediscovered history of communitarian accomplishment, can bring us through a climactic battle with the forces of reaction to a resolution of these deep challenges. Certainly, despite the bleakness of the current reaction, there are seeds of hope in the strength and vocality of opposition voices. But optimism here must confront the reality that with the flood of new information capacity come the accelerating ramification and accumulation, not just of what we think we understand, but even of the imaginaries by which we understand what we think we understand. As with money, digital technologies both vastly expand the reach, and yet in many respects, trivialize the import of our knowledge. What's more, we are flooded with stimuli, crowded on all sides by clamoring voices and cascading images breathlessly demanding our attention—payable in purchases, votes, or clicks—to an extent that even the very breathlessness itself begins to feel quotidian and mundane, and amplify the *Blasiertheit*, the blasé attitude, for which Simmel's essay "Die Großstädte und das Geistesleben" (Simmel, 1971) is best—and, as Goodstein argues: quite misleadingly (Goodstein, 2017, p. 105ff.)—known.

But, as Simmel knew better than his subsequent commentators, the blasé attitude is by no means the end of the story. Digital information along with its diversifying heuristics can also empower us to pursue far more effectively our own goals and values, seek out like-minded persons with whom to collaborate, and so on. The same algorithm that microtargets us for others' purposes also assists us in building such connections ourselves, and to a degree, achieving ends we have ourselves chosen. The peculiarities of this relationship between ourselves as choosers among alternatives given to us by the enculturated choices of our own past, aggregated and accelerated as these are to the nanosecond, means that we cannot escape objective culture, and paradoxically, it cannot escape us either. The narratives it supplies for us, and those that, through persistent exploration we discover farther and farther afield with the assistance of digital tools, are selected, applied, and recombined by us ourselves if and



as we choose – always with the constraints specific to our historical time and place, and subject to the resistance as well as the potentialities of our life-as-form. Indeed, Simmel's "individual law" (Simmel, 2010) requires each of us, as our highest ethical duty, to bring the whole of our own particular past and future into our present choices.³ Yet, because our life itself is a social as well as individual one, the choices we make affect, shape, and constrain others, just as the choices of others affect, shape, and constrain us. The narratives we adopt, just like the screens we click, are not only our own individual choices, but reflect the history we are given at this moment by the choices of numberless others, and have consequences for ourselves and for numberless others who follow. We are not each alone, yet each of us is free and deeply responsible, even for the forms by which we inform – and form – ourselves and each other.

So we find ourselves, each of us, at a point of unstable, even dangerous, disjunction between Is and Ought; we find ourselves caught up in webs of associates who may support us, with differing and conflicting understandings of who we are and what happens next; we carry our history with us in every moment, and read and rewrite it continuously to find our own legitimacy; we choose at every moment whether to conceal or disclose the secrets of our own worth, value, and values, knowing that others would keep us deprived of these, by force if necessary, and we have – all of us – the power in each individual choice, to set the world a little more right. Each of us is, in fact, a hidden king.

Bibliography

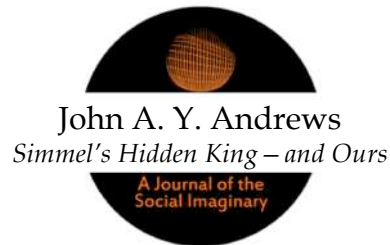
Courson, H. d., Akendengué, P., & Bach, J. S. (1993). *Lambarena: [Bach to Africa: an homage to Albert Schweitzer]*. Sony Classical, SK 64542.

Goodstein, E. S. (2017). *Georg Simmel and the Disciplinary Imaginary*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Simmel, G. (1900). *Philosophie des Geldes*. München & Leipzig: Duncker und Humblot.

Simmel, G. (1918a). *Der Konflikt der modernen Kultur: Ein Vortrag*. München & Leipzig: Duncker und Humblot.

³ See also Simmel's Aphorism 69: "Essential life task: to begin life anew each day as though this day were the first – but yet to gather into it all of the past with all its results and unforgotten occurrences and to have them as prologue." (Simmel, 2010, p. 170).



Simmel, G. (1918b). *Lebensanschauung: Vier metaphysische Kapitel*. München & Leipzig: Duncker und Humblot.

Simmel, G. (1950). *The Sociology of Georg Simmel*. (K. H. Wolff, Ed. and trans.) Chicago, IL: The Free Press.

Simmel, G. (1971). *Die Großstädte und das Geistesleben*. Translated by E. Shils as: *The Metropolis and Mental Life*, in D. N. Levine (ed.), *Georg Simmel On Individuality and Social Forms*. Chicago, IL: The University of Chicago Press.

Simmel, G. (2010). *The View of Life: Four Metaphysical Essays with Journal Aphorisms*. Translated by J. A. Y. Andrews, & D. N. Levine. Chicago, IL: The University of Chicago Press.



The Two Kings of Modernity: Science and Religion in Simmel's Metaphysics of Value

Neil Turnbull

Abstract

Georg Simmel's tantalising suggestion that that in each age there exists a 'regal notion', a secret 'conceptual king', opens up an important issue in contemporary social epistemology: the question of how we should conceive of 'the metaphysics of the social'. It suggests that within every *weltanschauung* there exists an adhesive field, a force of conceptual gravitation, capable of binding the fragments of historical being together into the wider significance of a world. In this scheme, it is this force, this 'idea-influence', that is 'the secret king'. However, it is important to speculate as to this king's name, constitution and powers. What seems clear in this regard is that in its regal status, *contra* Foucault, this centripetal notion cannot be reduced to the dimension of governmental discipline and control, as it exists in a quite different relationship to power, at least as power has been conceived in the social sciences. In this paper, I will suggest that the key to understanding the dynamics of the contemporary era in particular resides in understanding the tension between the king - understood as what intellectually reigns - and that which merely governs.

Keywords

Vitalism | Metaphysics | Governmentality | Worldhood | Positivism | Science | Kingship

Author

Neil Turnbull - neil.turnbull@ntu.ac.uk
School of Arts and Humanities
Nottingham Trent University



The Turn to Life: Value as a Metaphysical Issue

As is well known, after the technological transformations of the 19th century - when conceptual schemes were rendered increasingly complex and traditional value-orientations began to lose their immediacy, self-evidence, purity and coherence - positivist philosophers sought new ways of thinking in order to found modernist ways of life. In the positivist philosophical tradition (that continues to dominate the western intellectual scene) it was the methods of experimental science that were widely understood to provide the philosopher and the social scientist with general criteria for the creation of a new *epistemic* world: a world of 'facts' that was conceived as 'superior' in comparison to the more 'superficial and immaterial' worlds founded upon traditional conceptions of 'value'. Indeed, in 20th century positivism, the distinction between facts and values was seen as the very basis of a second wave of 'scientific enlightenment', without which new and intensified forms of progress, necessitated by demands for economic and cultural modernisation, were deemed to be impossible. In this regard, in ethical terms, to be a positivist was to make commitment to a counter-ethic of factual clarity and precision; for only through a logical and empirical 'making clear' of our conceptual landscape, of untangling the knots in our thinking brought about by the modern maelstrom, was any kind modernist progressive re-founding of the social deemed possible.¹ Clarity, that was seen as coextensive with meaning itself, for the positivist was the true self-reflexivity of philosophy and the authentic route to the self-knowledge of the modern. It is what differentiated true philosophical understanding from the opacity-induced *akrasia* of those wedded to a metaphysics of traditional value and from the ancient ideal of a life oriented both in and towards a transcendent that can never be clearly or precisely articulated. Clarity is what allowed the positivist philosopher, we might say, to 'see through' traditional value-conceptions; to expose their incoherence in revealing the falsity of their complexity - and to perceive that, in the end, all traditional values supervene upon another realm; of facticity defined 'purely naturalistically' as 'mere stuff' and thus 'without value' in the traditional sense. As a consequence of the positivist revolution, ethical and political reflection and judgement have been relegated to the recesses subjective realm, to the extent that any talk of 'ethical and political thinking', and its more significant corollary 'ethical and political knowing', are now widely seen by positivistically-minded philosophers as 'category mistakes' of the first order. Within the positivist's mechanical universe, where techno-science reigns and 'the ethical cannot know', modernist philosophy has asserted its own counter-ethics: that we should refrain from using ethical terms in traditional ways (to refer to things, objects, events 'in the world') as they cannot be assimilated into a 'unified science' defined as the totality of our currently best scientific theories. Ethics here is simply the effervescence of emotion - it

¹ It is in this way that philosophical clarity is itself a mode of critique.



can be nothing else in the positivist's frame of reference.

Within the modern hermeneutic tradition, however, where knowledge has typically been viewed as a sub-specified mode of 'interpretation', ethics, politics and knowledge were seen as more intimately related; but this time at the expense of a rejection of *all* notions of objective truth and value, scientific truth and moral value included. For the modern hermeneut, all knowledge was seen as viewed as infused with and guided by underlying values and life-concerns and consequently for most hermeneutic thinkers the ideal of scientific knowledge celebrated by the positivist is perceived, at best, to be 'only *one* type of knowledge' that 'cannot be taken as the canonical standard for all forms of knowledge' (Bernstein 1985, 9). In its attitude to epistemology, therefore, hermeneutics allows for a non-foundational epistemological diversity - opening up the possibility for both a critique of positivism and a reframing of scientific knowledge within a more authentic form of thinking circumscribed by 'the prejudgements of the world' - what Gadamer termed the horizon of understanding.² Here scientific knowledge is seen as an inferior formation founded upon a radical dis-embedding of our worldly relations to language and history - a disconnection from the horizon of authentic understanding in ways that allow knowledge to become an instrument of prediction and control (but not of *truth*, in the strict philosophical sense). Positivism, in this scheme, is thus merely a philosophy of instrumentalism; a philosophical reflection on the 'technics' by and through which the world is manipulated but in the process rendered fundamentally unworldly, *unheimlich*. Seen thus, as Heidegger famously claimed, science is only knowledge in a very limited sense as it is founded upon the forgetting of being - to the extent that 'science does not think'; and if it did it would be forced to ask itself the Nietzschean question, 'can scientists be said "to know" when their ways of knowing remove us from what is "truly ours", our being-in-the-world?' Thus with hermeneutics we might say, the cultural-historical trumps the factual and both science and the ethical dissolve into a common relativistic/constructed/perspectivist world; into what Paul Ricoeur was to term 'the endless conflict of interpretations' (see Ricoeur 2004) - but with the consequence of a radical loss of clarity and an entanglement in the morass of language games and the darkness of the postmodern.

Clearly, when viewed by positivist and hermeneutic lights, since the 19th century there has been a significant loss of faith in the objectivity of value - in any claim that we can reclaim a conception of value that views values as deeply woven into the fabric of being itself. For the hermeneut, as for the positivist, any return to metaphysics can

² The purpose of hermeneutic reflection - in Gadamer's view at least - is to contest the increasing semantic and epistemological authority of science in the context of a modernity that has banished all classical ideals to the purely historical. As an antidote aim of hermeneutics is to relate the language games of science and technology to a meta-language presented in the mother tongue. In this sense the aim of heremeneutics - *pace* Habermas - is critical in that it aims to overcome the alienation of science from our natural experience of the world. If any valid critical social science ought to be 'motivated by the present and interests - this involves the situating of the partially known and understood within current concerns.



be little more than 'an irresponsible flight into a world of fading dreams' (Gadamer 1981, 139). However, we still use value terms in objective ways and the language of value, whether ethical or political, still carries with it a force that stands as an echo of a metaphysical past. In everyday life, everyone is an ethical objectivist and we immediately feel the stubborn reality of the ethical in both mind and body when conducting our normal daily existence. By these lights, both positivism and hermeneutics are purely 'academic philosophies' estranged from mundane experience and the dynamics of the lifeworld. Thus even within an increasingly nihilistic modernity the ethical as both fact and object of knowledge lives on – value is lived, it emerges first and foremost as a lived reality. Here, somewhat paradoxically, the positivist/hermeneutic rejection of metaphysics does not necessarily imply a sceptical rejection of objective value. It merely shows us that our conception of 'value objectivity' is in need of revision and that our understanding of ethics needs another beginning, a second enlightenment, where the idea of Kantian limits to thought is re-scrutinised in the light cast by an understanding of the nature of the everyday, *of the ethicality of life itself*. More specifically, when we begin with the affective dimensions of the everyday, we might say that between fact and interpretation – between the technics of knowledge and the meanings of culture – stands a third term 'life', the life that is lived by humans in banal ways, a process that happens without reflection yet at the same time mysteriously allows reflection to happen. Without life, in this sense, without life's capacity to support, maintain and create, neither technics nor culture would be possible. Life is the substratum out of which both technics and culture emerge, only to for them to conflict in the forgetting that they are in reality powers that share in the same vital process.

To view life as the foundation of value is to begin *metaphysical* reflection anew. For recognition of the primacy and priority of life, even in its everyday form, not only implies a new object for philosophical thinking – the (vital) process through which meaning emerges – but also a new 'subject of philosophy'; a new ground of meaning, truth and understanding that re-institutes ancient ideals associated with the transcendent – albeit in new ways. For life is what shows itself in thought, language and judgement, but it is precisely that which can never be fully present in them. Here, the true philosophical subject lies beyond the hermeneutic realm, beyond the idea of the philosopher as the 'meta-hermeneut' – beyond the Habermasian idea of the philosopher as 'stand in and interpreter' (Habermas 1990), the mediator between positivistic science and wider cultural arenas. Against the hermeneut, the philosopher of life strives to reclaim a strong conception of metaphysical value dismissed in the Kantian critical project – from within the unfolding processes of life (rather than in the Platonic 'beyond'). In this respect 'life philosophy' requires an 'imaginative', or in the parlance of critical philosophy 'speculative', philosophical response to the problem of value. Indeed, in this way, the focus on life requires a radically new discourse of value, a new lexicon of the ethical and the political – and a conception of philosophy that is close to a Deleuzian conception of philosophy a 'continuous creation of concepts' (see



Deleuze and Guattari 1994) - where the philosopher looks to stretch the existing philosophical lexicon into the new registers that contemporary reflection on the patterns of processes of life demands. In this case, the aim of philosophy is to offer a new language through which another sense of the world's value can be articulated; where, as the early Wittgenstein reminds us, 'the world and life are one' (see Wittgenstein 1922, 5.621). This repositioning of philosophy 'in the open expanse' of life's unfolding requires the philosopher to act as the quasi-transcendental 'mirror of life'. Philosophy here becomes a *synoptic* form of inquiry, an attempt to see value in relation to every aspect of life's appearances, 'cabbages and kings...numbers and duties, finger snaps and possibilities, aesthetic experience and death' (see Sellars 1963, 1). In this account, the role of the philosopher is to reflect on the manifold of life's productions; to grasp 'how things in the broadest sense of the term, hang together in the broadest sense of the term' (Sellars 1963, 1). It is to view the products of life as a whole and to see value not a part of the whole but integral the whole, to what makes the whole *whole* - even if this whole is no longer a unity.

But what maintains the whole, what 'glue', what binding, ensures that life's productions 'hang together' - what is the force that ensures that the life-world remains a world and not a collection of postmodern fragments? In this regard, the entanglement of values within the whole of the life process suggests not only a new location for values but also a new conception of logic and a new practice of evaluation. It demands that we recognise values as forces - as powers through which specific types of human orientation and injunction emerge. Metaphysics becomes here the study of value as what unifies life into a world (an investigation into how life engenders form, especially the form of the good). How then do we understand the ethical *a priori* of life's flow, the dialectic of vitalistic space in a such a way that this force becomes apparent, cognisable, articulable? How can we view life and value, nature and the good as one? This ancient question remains our question.

Reinstating the Vertical

Interestingly and importantly, these are the questions posed by Georg Simmel in his late work, *A View of Life* (Simmel 2011). Indeed, this work is perhaps the clearest and most significant statement of what might be termed 'ethical vitalism'. From this perspective, the 'perspective of life', Simmel claims that no distinction can be made between facts and values, 'is' and 'ought', the 'imperative to do' and the seemingly 'value-free necessities of living'. When viewed in such vitalist terms, values are not subjective states as such but exert an influence in the manner of a vector - directed up for expanding and forming; down for contracting and dissolving ('good' as elevation, evil as 'descent'). There are of course resistances to the upwards expansion of value - but there also exist forces that facilitate the upwards movement of life into form, into



meaning and ultimately in the space of the ethical as such.³ Here, life produces value as a matter of creative necessity; to the extent that we must separate ideas of value from notions of reason, volition and ultimately truth.

However, there is an obvious difficulty with such an account; for human life is distinct from all other life forms in that it is cultural-historical and not 'simply natural'. Its values are not products in the same way as natural products. History is more than nature – indeed it is nature rendered transcendent, it is nature become more than itself – it is we might say *supernatural*. More specifically, human life is (as Heidegger reminds us) life lived in a way that is radically 'open' to the otherness of events and to this extent both expectant and oriented towards an unknown futurity. What this means is that as humans we are not simply creatures of natural rhythms and cycles. In life's opening to itself, life transcends itself – it ceases to be a space of necessity but emerges as a space of possibility, a freedom and decision, in ways that are not fully explicable from the vantage point of positivism. However, if value emerges out of the process of living, if life evaluates itself in the process of its own upwards emergence, then what is it, precisely, that holds value 'in place' in the open realm of history; realms where all values are seemingly transitory moments of a wider temporal process? What is it that guides values on their way towards another historical destination, the destination of ethics, politics and culture and the maintains and reproduces values over time? What kind of force is at play here? Value is emergent out of life, but unless it can be 'solidified' out of the realm of becoming into the social utility of being then it will be nothing more than the detritus of an *elan-vital* that in itself has no interest in preserving what it has produced. Unless the vitalist can answer this question, vitalism threatens to collapse into nihilism, or worse, into a fascistic reinstatement of the worst elements of pre-modern forms of rule, based upon older absolute metaphysical notions.

However, in a *View of Life*, thankfully it is clear that this is not Simmel's position. In fact, in response to the problem of life's capacity to 'in-form' and 'world the world', the problem famously outlined but unsatisfactorily solved by Plato, Simmel makes a tantalising suggestion – one that presents us with a complex wrinkle in his sociological vitalism and that opens up the horizontal dimension of life to the vertical dimension of ethics and politics, but in ways that preserve the vitalist intuition the life is the site for the emergence its own moral and political evaluation. For Simmel claims in each age there exists tacit, indeed covert, a 'regal notion', a secret conceptual king, that holds value in place; that maintains the effervescence of the lifeworld in a state of order; that (to use another Heideggerean term) 'holds sway' over the open realms within which a creative life produces its values.⁴

³ Another possibility is to do away with 'the concept' altogether and start from a 'bottom up' perspective that recognises always in becoming of intellectual sense. The is the path of deconstruction – and the end result is nihilism.

⁴ One way of interpreting the relation between life and (social) form is to view both a being mediated by images – image as an affective force. Life here is seen as productive of affects that cohere into images (this is essentially a Durkheimian insight, but also a psychoanalytic one; for as Freud claims, images are in psychological terms crystallisations of affect complexes). Here, the relation between life and the social is 'imaginary' – to the extent that



From the King's Two Bodies to the Duality of Kingship

In this way Simmel recognises that there is no value without a 'transcendent' ordering of life (even if this transcendent is in one sense immanent to the life process as such) – and in so doing he opens up an important issue for those wanting to understand what is at work in the metaphysics of the social: the question of how we should conceive of the *adhesion* that holds the social world in place once the divine is no longer the dominant centripetal force, the most significant *authority* beneath the social imaginary that holds it in place. As is well-known, in pre-modernity this glue was divine command and sanction but also divine gifting – divine love, in Christianity, administered by the Church as the mystical *Corpus Christi*. Here the metaphysics of the social was profoundly personal and whose model was Christ's 'two natures' – both human and divine, finitude and eternity meeting in Christ's nature. The apparent separation of value from the world was resolved *in persona Christi*. The metaphysics of the social was thus a paradoxical unity; that of 'Christ's two bodies' ruling over a life process that was simultaneously sacred and secular (see Kantorowitz 1997) – Christ *pantocrater* being the most striking pre-modern image of a unifying force that unifies precisely in its sacrificial power to bind the world together.

In modern contexts, Christ is no longer king. Simmel's king however is thoroughly modern – it is a king that, unlike Christ, cannot be sacrificed, for it is already 'without a head'. Simmel's king is thus both radically impersonal and profane – more abstract and disembodied; an adhesive field, a conceptual gravitas, capable of binding the fragments of historical being together into the significance of a value-world as an open historical space with ethical and political significance. It is a force that works upon life's products, forces that are more akin to notions, idea-influences, rather than image-affects – without which human life would lose all sense of form, of common value-conceptuality, in relation to 'vitalistic becoming'. Here, Simmel lays the foundation for a number of later ideas that attempted to make articulate a new conception of an organising value-framework for thought as the basis for any human project concerned with the attainment of knowledge and understanding (perhaps the most famous of which is Thomas Kuhn's notion of the paradigm (see Kuhn 1996).⁵

ethics is simply a kind of common feeling, a capacity for sympathy and empathy, that are quintessentially imaginative acts. The binding power of the image produces here a 'faith without dogmas', an image-totem that has the power to sacralise the life products into a social world of value (see Maffesoli 1993, 4). Here Durkheim the positivist reveals his debt to Hume, for whom ethics can only be viewed as sympathy and closer to custom and habit than truth. Simmel's account of social adhesion, however, is rather different.

⁵ As is well known, according to Thomas Kuhn knowledge is always organised around a single set of key exemplars. It is these concepts that organise thought, perception and judgement in such a way that knowing is form of disclosing. In this way Kuhn points the way towards a new affective/intuitive where an aesthetic-political basis to



Today, it is important to speculate on what the name(s) of this hidden king might be as well as to explore its/their constitution and delineate its powers. Initially, in a preliminary way, this will require engaging with an intellectual tradition that some may believe has provided a simple answer to the name of this hidden king and what its powers may be – Marxism. For it may appear to a vulgar Marxist the name of the hidden king is ‘capital’, whose demonic power is money, whose powers in turn are those of commodification that have reduced the social world to a mere system of exchange. Here, the hidden king is a secret metaphysical tyrant who determines the everyday according to the dull compulsion of the economic and who needs to be overthrown in the name of a kingless humanity. However, Marxism, at least in this regard, cannot make sense of the stability of the value world – capital is not king in Simmel’s vitalistic sense and neither can it be. For in Marxism, capital is not a force that maintains a (quasi) transcendent hold on the social; it is precisely a destroyer of value and the primary cause of the horizontalisation of the world through which the transcendent is dissolved into a universal system of equivalences. Capital, we might say, can never be king but only the slayer of kings (and here we can see the deep affinity that exists between capital and nihilism). Capital, we might say, by its very nature, works against the production of value – it colonizes the lifeworld in ways that make life’s value productions impossible to cohere together (and whose primary consequence is alienation, as Marx correctly observed, that in reality is a condition of value-fragmentation). This is why capital is and can only be a limited phenomenon; a world where capital was king would not even be a world. No one could inhabit it. Capital stands against all forms of kingship – even metaphysical ones – and this is why in the end it is a fierce opponent of any attempt secure value. But it requires a king in order to function.

Marxism in this regard, the belief that ‘king capital’ will eventually be ‘usurped’ at the hands of the proletariat, the true king of history, thus misses its mark a social philosophy and theory. In fact, even for the proletariat to overthrow capital will require that it imbibe a new sense of value; something that in turn will inevitably require an allegiance to the hidden of king(s) of its epoch. For, contrary to vulgar Marxism, the secret king is not that which *governs* through either state or market mechanisms but is rather the *reigning* idea-influence that reigns as it transfigures; transforming life’s momentary acts of meaning, touching them with the glory and solidity of value and the valuable. The hidden king in this sense reveals that the most significant aspects of human life reside outside the sphere of government – that again cannot exist as a space of value and will always presuppose a vitality of value that precisely cannot be governed by a state. The hidden king binds together the discrete moments of life’s value productions into a new conceptual unity – the fact that our birth, the families and nations that we belong to, the languages that we speak – and so

cognition plays an increasingly prominent role in epistemology. Here we need to move beyond neo-Kantian framework for knowledge, one that recognises the socially binding power of the scientific idea-influence.



the hidden king stands as a pre-political reality beyond the remit of rights and governmental decision. To view matters in vulgar Marxist way, we might say, is to misunderstand the nature of kingly rule in the era of modernity. It is to mistake power as such for the regality of a social being that expresses a distinct and often more subtle kind of power; the pulling towards and cycling upwards of life's idea-influences. The hidden king is not simply a ruler in the modern sense, a kind of controlling agent – but rather symbolises a way of thinking about power that echoes back to us through a conception of the world where in the highest domains there resides a principle of unity and order that the modern world has in the main denied. Thus importantly, contrary to Bismarck and those who believe in the power of the state, and as Joseph Louis Adolphe reminded us, it is important to recognise that in modern contexts *'the king rules but he does not govern'*. In the tension between 'king' and 'government' we can see that the old tension between the ancient and modern, between metaphysics and positivism and hermeneutics. But it is the king who remains at the deepest social level 'in charge'.

In this vein, I want to suggest that the key to understanding the social metaphysics of the contemporary era resides in understanding the tension between the king - what 'reigns' in ways that draw life value productions together into a coherent and significant world – and those forces which merely govern. In this respect social metaphysicians need to distinguish between two different kinds of idea-influence. Firstly, those that function regally as a Lacanian 'quilting point' for the social; as quasi-transcendent powers that draw all other forms of 'lower' conceptuality to themselves, thereby raising life up into a world-form. This is the hidden king. And secondly, ideas that function in the service of a wider governmental logic in relation to ideas that organise human life with respect to specific programmatic goals – ideologies, discourses, grand narratives and the like – the visible ruler, the philosophical prince of the world. Recognition of this distinction, I will suggest, requires a rejection of all political ideas associated with the claim that modern intellectual life can proceed via an ideal rational consensus (liberalism), as in every age there has to be a core idea-influence that is the historico-metaphysical basis, the precondition, for any type of social being- an idea that we must, both intellectually and politically, genuflect to before we can begin to understand the world and deploy our understanding in socially useful ways.⁶ In this regard, the ruler of the world must in the end bow to the hidden king, for without the king, the ruler would have no world to govern and no rule to govern with.

Thus we can Simmel's problem in another way – for our task as philosophers is not to understand what rules/governs the social (this is a question for social science) but

⁶ As such, we must immediately recognise that liberalism (and *ipso facto*, ideas of property, rights and progress), as governmental concepts, cannot be seen as regal in relation to modernity, at least as it has been traditionally conceived. Thus overall, while we might with some justification argue that (neo)liberalism is governing idea of the current world order it becomes clear that it does not reign, it having only limited success in providing a new dominant political imaginary for the times in which we live.



what rather reigns (metaphysically) within it. But what does it mean for something to reign? Etymologically, this term carries with it a different to sense – to direct ‘in a straight line’. To reign is ‘to keep straight’, or as we might say today, to cohere and to render coherent; to ensure that the whole ‘hangs together’ as a whole. The secret king is thus the idea influence that permits all other ideas enter into ‘meaningful’ relations with each other; it is what life processes cohere around in ways that transforms them into a world with value and significance. What then is the name of this idea-influence in relation to the contemporary world? On one level, in modernity the answer is clear: it is mathematical science, that reigns in such a way that world is organised around its central notions of logic and method (deduction and induction), quantification and natural law. Here the whole is shaped and limited by logic and experience. In scientific contexts what does not meet these criteria is dismissed as either nonsense or whimsy (and often committed to flames, after Hume, as ‘sophistry and illusion’). In this regard, mathematical science is not simply a method but a force that is expressed in terms of a number of discrete elements, it is a way of worlding the world, a ‘value form’ in its own right that only appears value-free from the point of view of another set of (typically pre-modern) values. In this way, positivism is the ideology of modernity’s hidden king. Science, today, we might say is king, in the sense that it ‘reigns’, directs and guides, often in secret ways. It is a force that binds the discrete moments of life’s happenings into a world-form, even if that world-form has far less significance when compared to those maintained its religious ancestors.

However, science has its limits as the hemeneut points out. This hidden king is weaker than initially appears – and his ability to maintain the world is weakening. Moreover, he has a rival – a potential usurper and here we can see that the hidden king cannot be one – he must be two. Science claims that it is the true king as it the natural king, the king that rules because he cuts nature at the joints, describing reality in terms of natural law and making the world move and cohere according to the force of techno-science. But science has little kingly resonance in relation to other idea-influences at work in everyday life; it is too specialised, both technically and theoretically, to perform this role. Indeed, the world as whole today does not cohere at all but rather ‘clashes’ with itself, as science seems to refute the validity of all other worlds. Science influences and directs at the level of life through technics and its relationship to the body.⁷ But even here it disrupts the value-spheres on the traditional lifeworld. Here, a much older king, metaphysics, with its associated conceptual princes (ideas of the good, the idea of the person and personality) still reigns in tired form over the life-world (often in ways that are obscured by science) defending it with a discourse that the scientific usurper rejects as anathema. In this regard, the metaphysical king, with its personalist ideal of the social that values the individual in its capacity for rationality, responsibility and autonomy still holds the modern world

⁷ Indeed, this suggests that science the vassal of another king: technology; modern technics being the hidden king disguised within the more visible regality of modern science.



together in ways that render its value-productions coherent. In this regard, metaphysics exists as king more secret than even that of science.

But which king is the *true* king – science or metaphysics? Which world, the particulate world of techno-science or the world of personal autonomy and responsibility, is the true realm of value? To experience modernity is to experience the duality of worldhood in this sense. Modernity, to date, is not the disappearance of the ancient but the endless conflict between these two kings. Although liberalism tries to put both of these ‘regal powers’ to political use (in the form of bio-politics), the clash of these forces continuously threatens to undermine liberal governmentality by delineating the metaphysical limits to governmental reason shaped by positivist logics. Metaphysics still sets limits to techno-scientific modernisation in that the person remains the site of a traditional ethics and politics that offers resistance to the world administering powers of modern technics. Although the counter-modernising regality of metaphysics is masked by neo-liberal governmentalities (that mistakenly believe that the secret kings of modernity can be rendered constitutional and wholly adapted to modern capitalist imperatives) both of these kings, in the end, will resist all incorporation into secular liberal schemes and will ultimately provide a succour to a new idea of the social grounded within a notion of the modern *as a sharing of power between these two forms of reign*. When this happens, a new social imaginary will allow us to see that knowing is always ethical and political - a matter of seeing connections between nature and history, between the closed space of science and the open space of metaphysics; between the processual and the personal. True knowledge will be seen a product of the compromise between the ancient and the modern – not the rejection of the latter in the name of a radical *mathesis* of being, but the re-founding of modernity beyond the false dilemmas posited by positivism and hermeneutics.

Bibliography

Bernstein, Richard J. (1985) ‘Introduction’ in Bernstein, R. (ed.) *Habermas and Modernity* Cambridge: Polity, pp. 1-34.

Deleuze, G. and Guattari, F. (1994) *What is Philosophy?* London: Verso

Gadamer, H.G. (1977) *Philosophical Hermeneutics* Berkeley: University of California Press

Gadamer, H.G. (1981) *Reason in the Age of Science* Cambridge Ma: MIT Press.

Habermas, J. (1990) *Moral Consciousness and Communicative Action* Cambridge Ma: MIT Press.



Kantorowicz, E.H. (1997) *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology* Princeton NJ: Princeton University Press.

Kuhn, T. (1996) *The Structure of Scientific Revolutions* Chicago: University of Chicago Press.

Maffesoli, M. (1993) 'Introduction' *Current Sociology*, 41, Issue 2, pp. 1-5.

Ricouer, P. (2004) *The Conflict of Interpretations* London: Continuum.

Sellars, W. (1963) 'Philosophy and the Scientific Image of Man' in *Science, Perception and Reality*, London: RKP, pp.7-43.

Simmel, G. (2011) *A View of Life: Four Metaphysical Essays With Journal Aphorisms* Chicago: Chicago University Press.

Wittgenstein, L. (1922) *The Tractatus-Logico Philosophicus* London: RKP



The “Hidden Kings”, or Hegemonic Imaginaries: Analytical Perspectives of Post-foundational Sociological Thought

Heike Delitz / Stefan Maneval

Abstract

This article focusses on parallels to Simmel’s concept of the Hidden King (*heimlicher König*) of a cultural era in the social theory of Durkheim, Bergson, and Castoriadis. All these authors share the view that societies and other forms of collective identities are imaginaries founded on an empty signifier, or Hidden King, which provides what we call the foundational outside of collective existence. Based on Castoriadis’s idea that: a) societies are imaginary institutions, and b) each society is informed by a central imaginary signification, the present article argues that the complexity of ideologically, politically and religiously diverse societies cannot be reduced to only one central imaginary, or a single Hidden King. We suggest expanding Castoriadis’s concept of the imaginary institution of society, first, with Staten’s notion of a constitutive outside and second, with Mouffe and Laclau’s concept of hegemonic antagonism (both of which are informed by Derrida). The final section of the article discusses methodological perspectives for research, drawing on the suggested conceptualization of the Hidden King as an imaginary foundation of collective identity and unity.

Keywords

social imaginaries | collective identity | post-foundationalism | Castoriadis | Bergson | agonistic pluralism

Authors

Heike Delitz – heike.delitz@uni-bamberg.de
Sociology, Sociological Theory
Otto Friedrich Universität Bamberg

Stefan Maneval – Maneval@bgsmcs.fu-berlin.de
Orient-Institut Beirut / Department of Social Sciences and Theology
Europa-Universität Flensburg



In any great cultural era with a definite character of its own, one particular idea can always be discerned which both underlies all intellectual movements and at the same time appears to be their ultimate goal. (...) Every such central idea occurs, of course, in innumerable variants and disguises, and against innumerable opposing factors, but it remains withal the "hidden principle" of the intellectual era. (Simmel, 1997:78)

1. Introduction: Hidden Kings in French Sociology

Simmel's famous sentences about the "hidden principle" or, literally translated "hidden king" of a cultural era have found an echo in various sociological traditions.¹ This article focusses on such echoes in the French sociological tradition. Authors such as Durkheim, Bergson and Castoriadis, as we argue, show striking parallels to Simmel's notion of the Hidden King. This sociological tradition conceives of society as an imaginary institution – an imagined or invented collective identity that does not have an actual, or natural, foundation. It regards the foundation of a given society as imaginary.

The article traces these analogies - by which we mean comparable concepts of social imaginaries, from Durkheim's sociology of religions, over Bergson's concept of the "myth-making function", to the post-foundational social thought of Castoriadis, Mouffe and Laclau - to Simmel's notion of the Hidden King.² Our intention is to show

¹ The philosopher Helmuth Plessner provides a prominent example: "Each age finds the word which explains it. The terminology of the eighteenth century culminated in the concept of *reason*; that of the nineteenth in the concept of *development*; that of the current period in the concept of *life*" (Plessner, 2018 [1975], forthcoming). His book *Die verspätete Nation* (Plessner, 1959) traces the Hidden Kings of the German Romantics and their followers ("the people", "bloodlines", "race") as well as those of the German materialists (Marx: "economy"; Nietzsche: "life"; Freud: "the unconscious", "the id"). Other notable echoes can be found in Benedict Anderson (1983) and Charles Taylor (2004).

² The focus here is on this particular strand of French social theory. Generally speaking, concepts of social imaginaries presented by other authors either tend to be more limited in scope (that is, restricted to a special kind of imaginary, e.g., "the Nation" or "new media"), or to remain vague. Benedict Anderson's seminal book, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (1983), falls in the first category; Charles Taylor's *Modern Social Imaginaries* (2004) in the second. For Taylor (2004:2), the social imaginary "enables, through making sense of, the practices of a society". It is the way in which "contemporaries imagine the societies they inhabit and sustain" (Taylor, 2004:6). For a detailed comparison of the concepts of social imaginaries presented by Castoriadis, Lacan, Anderson, and Taylor, see Strauss (2006). Within French social theory, at least one strand of thinking centered around a concept of social imaginaries needs to be distinguished from the one discussed here. It is associated with Gilbert Durand (1963) and Michel Maffesoli (editor of the *Cahiers Européens de l'Imaginaire*), among others, who refer to imaginaries in the sense of unconscious archetypes, or collective images. Following this line of thought, historian Jacques Le Goff explains that collective images "are shaped, changed, and transformed by the vicissitudes of history. They are expressed in words and themes ... They are part of social history,



the common element in the writings of these authors, who successively elaborate the key concept of a central imaginary, or Hidden King. Of particular importance in this respect is the work of Cornelius Castoriadis, in which the notion of a Hidden King can be discerned in the concepts of a "central imaginary" (1998:131) and the "central or primary imaginary significations" of a society (1998:362).

The purpose of this article is to encourage further elaboration of social theory based on the notion of a central imaginary, and to make it analytically useful. The article provides suggestions about a direction in which to proceed, starting with, but moving beyond, the notion of a Hidden King. Though the general idea of the imaginary foundation of society still appears convincing, we argue that the complexity of ideologically, politically and religiously diverse societies cannot be reduced to one central imaginary, or Hidden King. Therefore, we suggest that other concepts need to be integrated into social theories of a central imaginary. We argue that Staten's concept of a constitutive outside, on the one hand, and Mouffe and Laclau's concept of hegemonic antagonism, on the other (both of which are in fact informed by Derrida), are particularly helpful in expanding conceptions of society based on the somewhat monolithic and static notion of a Hidden King.

The first section of this article provides an overview of the French sociological tradition that evolved in parallel to Simmel's idea of a Hidden King. Though Emile Durkheim, Henri Bergson and Cornelius Castoriadis did not borrow Simmel's concept of the Hidden King, this article demonstrates significant analogies between Simmel's notion and key concepts developed by these authors. In our discussion of these concepts, we will also offer a critique, addressing differences and shortcomings, which will lead us to the suggested integration of both Staten's notion of the constitutive outside and Mouffe and Laclau's concept of hegemonic antagonism into Castoriadis's social theory. Expanding the concept of the Hidden King, or central imaginary, in this direction will make it possible to understand conflicts, diversity and change as elements of all societies. This, of course, has consequences for empirical research. In the conclusion, we deal with these consequences, outlining how the expanded concept of hegemonic social imaginaries can be operationalized in analytical research.

2. From Durkheim to Castoriadis: Collective Representation, Fabulation, and the Imaginary Institution of Society

Although Émile Durkheim was Georg Simmel's contemporary, he could not have drawn on the concept of a Hidden King, which Simmel presented in *Der Konflikt der modernen Kultur* (1918), a lecture published a year after Durkheim's death. In fact, their social theories as a whole diverge markedly. Simmel (and also Max Weber) laid the

but not subsumed by it" (Le Goff, 1988:5). Such uses of the term "social imaginary" remain relatively unspecific.



foundations of sociological thought with the constituting subject at its core. Durkheim, by contrast, established a sociological tradition which, until today, offers a theory of society centred on subject formation, i.e., on socially constituted subjects. Although Durkheim is sometimes accused of reifying society, by speaking of it as though it were a concrete object (most recently by Latour, 2014), the opposite is actually the case. He conceives of society as an imagination or, in his own words, a "collective representation" that forms the subject (see e.g., Durkheim, 2009:1-34).

It is in this regard that notable analogies emerge between Durkheim's sociology of religion and Simmel's concept of the Hidden King. A society or collective existence, according to Durkheim, is based on shared imagination; and the object of this imagination is society itself – albeit expressed in different, namely religious, terms. Communities imagine their own outside in terms of fundamental religious significations, in which they see the reason of their own existence: the gods created us, we did not create them. The religious signification "God", the Hidden King par excellence, is a form of representation by means of which individuals address collectively-produced affects. Moreover, by denying that it has produced itself, and ascribing the act of creation to a deity, the community sanctifies itself. In this context, Durkheim speaks of religion as the "matrix of social facts" (Durkheim, 1998:71). As an analytical category that captures this idea (an idea shared, yet expanded upon to varying degrees and in different directions by authors still to be discussed), we suggest the term *foundational outside*: communities consider the reason, or foundation, of collective existence to be outside the community itself.

Every society imagines its own foundation differently – and it transfigures or denies this foundational imagination in its own way, as Durkheim elaborates, using totemistic societies as an example. Totemism, according to Durkheim, is the imaginary institution of an "anonymous force" (Durkheim, 1995:197) – a term that once again recalls Simmel's Hidden King. Durkheim maintains that this anonymous force derives, in fact, from the clan itself. God, "imagined in the physical form of the plant or animal", is nothing but the collective itself; "god and the society are one and the same" (Durkheim, 1995:208). Hence, he claims that "the sacred principle is nothing other than society hypostasized and transfigured" (Durkheim, 1995:351). With regard to "modern" societies, Durkheim emphasizes the significance ascribed to the individual: the "cult of personality, of individual dignity" (Durkheim, 1960:401) takes the place of religious cults; the individual takes the place of god. In another context, he asserts that "moral individualism, the cult of the individual, is in fact the product of society itself. It is society that instituted it and made of man the god whose servant it is" (Durkheim, 2009:29). By creating a social foundation which is regarded as prior to society, the contingency of community is denied, thus making norms and values, social roles and practices of social division seem inevitable. In addition to the constitution of the community through affective and ritual processes, Durkheim's social theory also includes a conception of the symbolic. Through symbolic embodiments, which



perpetuate collectively-produced affects, the imaginations can be communicated, shared and turned into collective representations.

All this can only be read between the lines of Durkheim's writings. The main argument becomes discernible mostly in retrospect – in the work of Henri Bergson and, even more so, in the writings of Cornelius Castoriadis. A theory of the imaginary institution of society can be found in Bergson's *The Two Sources of Morality and Religion* (1935). Apart from this "livre de sociologie" (Bergson, 2002:1387), Bergson's philosophy, in general, merits consideration because of his emphasis on becoming and change rather than on identity, or being.³ Bergson's main idea is to acknowledge that permanent, unpredictable change and becoming constitute the condition of every aspect of reality. As this is particularly evident in all types of social constellations, any form of collective existence demands an imaginary identity. Every individual's and every community's actual "process of becoming" (Bergson 1935:232) makes it necessary to invent an identity and a unity. Ceaseless movement and change cause a community to close, fix and stabilize its imaginary identity. In spite of such "fabulations", as Bergson calls these products of imagination (translated into English as "myth-making", see e.g., Bergson 1935:98–99, 109), transformation, movement and change continue, thus making collective identity impossible, or counterfactual.

The real changes to which individuals are subject, the heterogeneity of individuals, and the multitude of possible collective identifications demand the fabrication, or imagination, of a specific collective identity. It is important to note that Bergson's concept of fabrication, or the myth-making function, is entirely positive. Whereas a Durkheimian perspective would foreground coercion, Bergson refers to myth-making as a productive activity through which something is brought into existence – and not just limited (cf. Seyfert, 2011:51-53).

Bergson freely makes use of Durkheim's concepts (for example, obligation and social coercion), and he also concerns himself with the social function of religion. Of particular importance here is the fact that Bergson follows Durkheim's idea of religious imaginaries, in which societies enact themselves by denying their own contingency. Here, we also see an analogy to Simmel's Hidden King. Bergson further elaborates the idea of a foundational outside by highlighting the myth-making function of imaginaries (Bergson, 1935:232), i.e., the capacity of communities to invent a new collective identity, a new people. As the myth-making function, or the imagination of a collective identity shared by a group of individuals, enables new collective identities, new ideas allow for the emergence of a new community: "Each development was a

³ Bergson coined the term "durée", translated into English as "duration", which in general linguistic usage implies lasting and continuity. Yet, as Deleuze (e.g., 1991:37) has pointed out, Bergson's philosophy actually stresses constant transition and change, or "becoming". Although the term "becoming" is Deleuze's interpretation of Bergson, rather than Bergson's own terminology, we use it here because it appears to be an appropriate expression of Bergson's idea. For a discussion of Deleuze's take on Bergson, with a focus on the concept of "becoming", see Grosz (2005).



creation, and indeed the door will ever stand open to fresh creations" (Bergson, 1935:68, also cf. 114). Simultaneously, every community requires closure and delimitation from others, as well as the assertion of a foundation.

Openness and closure are essential characteristics of all forms of collective existence: every society is closed, in the sense that it has to imagine itself as one particular community, while remaining open because the process of becoming otherwise is real, inevitable and allows for the creation of new collective identities. Both aspects relate to each other in the same way as "movement" and "repose" (Bergson, 1935:49): the imagination of a collective identity "appears like a virtual stop in the course of actual progression" (Bergson, 1935:51).⁴ Life as the "virtual" entirety of all consecutive and simultaneous forms of existence is actual or real only for the individual. The condition of all individuation is permanent becoming (fr. *durée, devenir*). In this context, Bergson (1935:44–45) furthermore distinguishes between *natura naturans*, or social life, on the one hand, and *natura naturata*, or society, on the other. Speaking of a society presupposes an imagined immobilization of social life. At the same time, social life or social becoming can only be actualized, or brought into existence, through immobilization.

Maintaining that becoming otherwise, i.e., transformation and change, is the inevitable condition of social life and, indeed, of all being, Bergson considers society to be nothing but an imaginary fixation, or immobilization. In this regard, his theoretical approach diverges significantly from that of Durkheim. This becomes particularly apparent in his treatment of totemism. Here, his concern is not so much about why the totem has the shape of an animal, but why totems have different shapes. He argues that, by identifying with different totems and animals, communities conceive of themselves as being different (cf. Bergson, 1935:156, also cf. Lévi-Strauss, 1991:97). In other words: if social life necessarily involves permanent change, every society has to fix its identity by way of differentiating between "us" and "them", us and the Other. Identity always implies delimitation from others. Expressed in the terminology later coined by Staten (1986:24, referencing Derrida, 1972, 1998), every society or community defines itself in relation to a "constitutive outside".⁵

Bergson's conception of social life as constant becoming, and of society as an imagined stop, has methodological consequences: if the formation of a community always entails differentiation – just as different life-forms can only be distinguished and individuated through differentiation – an analysis of societies demands a comparative perspective. In this regard, Bergson anticipates the comparative method of structural anthropology employed by both Claude Lévi-Strauss (1966, cold vs. hot

⁴ The significance of this observation can hardly be overestimated: Gilles Deleuze (1991:95) identifies the "actualization of a virtuality" through difference or differentiation as the key concept in Bergson's philosophy (see Deleuze, 2004:157–58; Deleuze, 1991:14, 37–49).

⁵ For the wide resonance of the deconstructive category of the "constitutive outside" within social thought, see, for instance, Laclau (1990:18) or Butler (1993:3).



societies) and Pierre Clastres (1989, societies with vs. societies against the state). We also find Marcel Gauchet's (1989; 1992; 1997) and Claude Lefort's (2006) methods and political theory within the frame of Bergson's legacy. In the final section of this article, we discuss methods suitable for an original analysis informed by Bergson's philosophy of becoming.

In *The Imaginary Institution of Society* (1998), Cornelius Castoriadis conceptualizes society in a way quite similar to Bergson. According to Castoriadis, any society is based on fluid ground:

The social-historical is the anonymous collective whole... that fills every given social formation but which also engulfs it, setting each society in the midst of others, inscribing them all within a continuity in which those who are no longer, those who are elsewhere and even those yet to be born are in a certain sense present. It is, on the one hand, given structures, "materialized" institutions...; and, on the other hand, *that which* structures, institutes, materializes. In short, it is the union *and* the tension of instituting society and of instituted society... (Castoriadis, 1998:108, emphasis in the original).

In dealing with the question of why every community seeks a fixed identity, and why it demands a foundation other than itself, thus alienating itself from itself, Castoriadis indeed integrates both Durkheim's sociology of religion and the Bergsonian philosophy of becoming. Although Castoriadis denies any influence of Bergson (Castoriadis 1985:9-10), his theory of the imaginary institution of society reminds one of Bergson's concept of the myth-making function. Furthermore, his reflection on the relationship between "instituting society" and "instituted society" resembles Bergson's distinction between *natura naturans* (social life) and *natura naturata* (society).

As Castoriadis maintains, again recalling Bergson, society is only real in terms of an imaginary institution, which is invented by a group of people. Collective existence requires the denial of the "radical otherness, immanent creation, [and] non-trivial novelty" of the social - the denial of the "incessant transformation of each society", as well as of the fact that "new types of society" are always possible (Castoriadis, 1998:114). Furthermore, a society can only exist if it conceals its "self-alteration" by referring to "'stable' figures" (Castoriadis, 1998:126), to certain spatial and temporal structures, as well as to a specific classification of things and individuals. The imaginary immobilization of collective life is thus based on a whole system of symbols.

Castoriadis's conception of society as an imaginary institution in fact consists of two theories of the imaginary: the first pertains to the imaginary immobilization of collective being; the second, to the "central imaginary" that constitutes the foundational outside of a given society. Like Simmel's Hidden King, the central imaginary is an undetermined, invented final signification, that enables a community to conceal the contingency of its own norms, desires and inequalities. This final, primary or central imaginary, the foundational signification, "create[s] objects ex nihilo" (Castoriadis, 1998:361). Shaping even the most secret wishes of individuals, it structures both the social and the natural world. The central imaginary "denote[s]"



nothing at all" and "connote[s] just about everything" (Castoriadis, 1998:143, emphasis in the original). It is the "invisible cement holding together this endless collection of real, rational and symbolic odds and ends that constitute every society". As such, it causes a "'coherent deformation' of the system of subjects, objects and their relations" (Castoriadis, 1998:143). Following Durkheim,⁶ Castoriadis (1998:372) uses religious institutions, specifically, to illustrate his concept of the central imaginary. The imagined "extra-social origin" – or the foundational outside – determines all "religious symbols" and integrates "signifiers and signified into a system" (Castoriadis, 1998:140). A multitude of secondary significations are derived from it, which, in turn have particular social effects: for instance, the formation of religious subjects, or the division of the year into weeks of seven days, with the seventh day reserved for rest (Castoriadis, 1998:129).

"Self-alienation" (Castoriadis, 1998:372), in the sense of defining collective identity by reference to an overarching principle external to oneself, is always essential to the imaginary institution of society, even in cases where religion does not supply this principle. As examples of other central imaginary significations, Castoriadis mentions "nature, reason, necessity, the laws of history" (Castoriadis, 1998:372) and, in another context, "the nation" (Castoriadis, 1998:148) and "rationality" (Castoriadis, 1998:156). Even contemporary societies that consider themselves to be secular, and founded upon rational principles, draw on imaginaries – because rationality has no reason, nor does it appear to need one. Rationality is imaginary, like God, and it forms collective identities and subjects just as reliably (Castoriadis, 1998:157-58). Castoriadis wrote *The Imaginary Institution of Society* hoping to invoke an emancipated, autonomous mode of social coexistence that could do without the denial of its own self-creation. So far, however, every society that we know of has referred to an "empty signifier", a Hidden King or an imaginary outside, thus concealing its own contingency, self-creation and changeability – as well as legitimizing social inequalities.

3. Laclau and Mouffe: Antagonism and Hegemonic Central Imaginaries

Simmel, Durkheim and Castoriadis all mention only *one* imaginary, or Hidden King. They create the impression of harmonious unity within distinct societies, each founded on a central, undisputed principle. However, as one presently observes in many societies, imaginary significations are capable of dividing a country's population. Various social groups or movements, following different Hidden Kings, struggle for political and social hegemony. This is evident in the rise of right-wing populist movements, as well as in the leftist and mainstream liberal reactions to those movements in France, Germany, Poland, Hungary and elsewhere. It is also evident in

⁶ Castoriadis explicitly acknowledges Durkheim's significance, stating that, "Durkheim has seen quite well, religion is at the outset 'identical' to society" (Castoriadis, 1993:7).



the United States' political climate both before and after the election of President Donald Trump. Furthermore, since the so-called Arab Spring, the Middle East has witnessed fierce power struggles and violent clashes between movements propagating a social order based on a god's purported will, and supporters of a liberal or secular state.

Believing that the notion of one universally accepted Hidden King, or central imaginary, ignores the dynamics and conflicts in diverse societies, we suggest combining the concept of the imaginary institution of society with the political theory of Ernesto Laclau and Chantal Mouffe. They call attention to the antagonism within societies, on the one hand, and the hegemonic character of every central imaginary, on the other. A quotation from Laclau's *New Reflections on The Revolution of Our Time* indicates that he can indeed be seen as standing in the tradition of thought that highlights the social institution of a Hidden King, or of central imaginary significations:

Every age adopts an image of itself - a certain horizon, however blurred and imprecise, which somehow unifies its whole experience. The rediscovery of a past which gave access to the natural order of the world for the Renaissance; the imminence of the advent of Reason for the Enlightenment; the inexorable advance of science for positivism: all were such unifying images. In each case, the different stages of what has become known as "modernity" were conceived as moments of transition towards higher forms of consciousness and social organization... (Laclau, 1990:3).

A second point of departure for Laclau and Mouffe (2001), however, is that a consensus on the principles of social coexistence, shared by all members of a given society, does not exist. There are always conflicts and power struggles between proponents of different political projects, or between groups maintaining divergent positions and opinions on the fundamental questions of life and coexistence. Asserting that it is impossible to ultimately fix the meaning of a society, or a collective identity, Mouffe and Laclau argue that "there have to be *partial fixations*" (2001:111-12, emphasis added).⁷ Disharmony and conflict are the necessary results not of diversity and human differences, but of fundamentally different attempts to "arrest the flow of differences, to construct a centre" (Mouffe and Laclau, 2001:112). Several groups or communities informed by different imaginaries coexist within every society - either in a state of open enmity, in various modes of latent antagonism, or, ideally, in a relation of agonistic pluralism.⁸ By asserting the centrality or universal validity of its own

⁷ "Even in order to subvert meaning, there has to be a meaning. If the social does not manage to fix itself in the intelligible and instituted forms of a *society*, the social only exists [...] as an effort to construct that impossible object" (Laclau and Mouffe, 2001:112, emphasis in the original).

⁸ For Mouffe (2005; 2013), agonistic pluralism means a relationship between collective identities characterized by a view of the respective Other not as an enemy to be destroyed, but as a political opponent - no more and no less, i.e., neither enemy nor partner. Mouffe suggests that the objective of democratic politics should be to transform the antagonistic friend/enemy distinction between rival hegemonic projects into an agonistic relationship. She argues that this objective can only be achieved if the



imaginary signification (e.g., the existence of God, or freedom as the highest good), each of these communities aims to be hegemonic. Any political or religious discourse seeking to determine the trajectory of the entire society therefore constitutes a hegemonic project. Chantal Mouffe expands this theory of hegemony into a normative concept of agonistic pluralism, emphasizing once more the relational character of every identity, i.e., the fact that identity construction always requires the affirmation of a difference (Mouffe, 2005; 2013; 2016). Collective identity, according to Mouffe (2016), is based on “the perception of something ‘other’ that constitutes its ‘exterior’”, or its “constitutive outside”:

When dealing with political identities that are always collective identities, we are dealing with the creation of an ‘us’ that can only exist by its demarcation from a ‘them’. This does not mean of course that such a relation is by necessity an antagonistic one. But it means that there is always the possibility of this us/them relation becoming a friend/enemy relation (Mouffe, 2016).

Laclau and Mouffe thus reformulate the concept of the social imaginary by highlighting the multiplicity of, and potential for conflict between, hegemonic imaginaries – phenomena deriving from the necessity of a “fundamental nodal point in the construction of the political” (Laclau and Mouffe, 2001:155), or from a hegemonic central imaginary, on the one hand, and the ever-present possibility of antagonism, on the other (Laclau and Mouffe, 2001; cf. Laclau, 1990; Mouffe, 2005; 2016). Therefore, an analysis of a given society must take the construction of different collective identities, and different central imaginaries, into consideration. In the following section, we will summarize the theoretical insights presented thus far, in order to draw conclusions in terms of analytical perspectives and research methods.

4. Analytical Perspectives of the Concept of Hegemonic Imaginaries

In this article, we have suggested reading Simmel’s enigmatic notion of the Hidden King in light of the French sociological tradition; primarily through Durkheim, Bergson and Castoriadis. We have shown parallels to Durkheim’s conceptualisation of religion as a “matrix of social facts”, to Bergson’s myth-making function and especially to Castoriadis’s concept of the central imaginary. As Castoriadis, in *The Imaginary Institution of Society*, presented the most comprehensive elaboration of this concept, we have relied predominantly on his terminology of primary, or central, imaginary significations. The aim of this article has been to expand Simmel’s concept, and its equivalents, by integrating other theoretical approaches, which highlight the relation

ineluctable existence and power of collective identities, with their respective hegemonic agendas, is acknowledged and not, as has been the case in most Western liberal democracies since the end of the Cold War, ignored in favour of an allegedly post-ideological society.



between different collective identities, as well as the hegemonic character of any central imaginary signification.

In our discussion of Durkheim's sociology of religion, the focus was on the social function of religious concepts, as well as their counterparts in societies that consider themselves to be secular. In this context, Durkheim regards both "god" and the "individual" (insofar as the latter sanctifies itself by means of the concept of human rights) as ideas on which communities found themselves. Taking Bergson and Castoriadis into account, we emphasized that, while constituting an invented, purely imaginary signification, such a social foundation is imagined to be both outside of, and constitutive of, the community itself. In this sense, it corresponds to Simmel's idea of a Hidden King. We further suggested referring to the social function of the Hidden King, or central imaginary, as the foundational outside of a community.

The central imaginary is taken for granted; it cannot and need not be explained, but serves as an explanation for everything. It shapes the desires of individuals, determines their time schedules, and preconditions their political and economic actions. It is the empty signifier that enables a given society to establish its unity, identity and necessity. The invention of a Hidden King is a prerequisite for any community, because it allows groups of people to systematically deny change, human differences, the contingency of their own imagined collective identity, and social divisions. In addition, it persuades them to accept what are declared to be "social facts". Social theory in this tradition can be labeled as post-foundational social thought, because it frames societies as lacking and, hence, seeking a foundation. As Oliver Marchart (2007:137) observes, such a foundation is "impossible", and at the same time "necessary" for collective existence.

In contemporary societies – including those that consider themselves to be secular (for a critique of this claim, see Casanova, 1994; 2015) – imaginary significations are still at work. Moreover, they must be constantly updated and actualized through discourse and social practices, as can be observed in the ongoing search for "European values", the German "*Leitkultur*", or a supposed "Judeo-Christian" tradition. These debates also show that an important aspect of such a discursive actualization of imaginary collective identity is the delimitation from an Other, or from a "constitutive outside" – in this case, from Muslim culture, as well as from societies in and immigrants from the Middle East and Africa. While we do not intend to legitimize, or justify, the racist overtones that these public debates sometimes assume,⁹ we have argued that the desire to construct a collective identity cannot easily be done away with. As long as we think of social life and coexistence in terms of cultures and societies, we necessarily refer to imaginary differences.

Durkheim and Castoriadis overlooked this aspect of the imaginary institution of societies and other forms of collective identities. Although it can be deduced from Bergson's philosophy, in this article we have proposed integrating the political theory

⁹ For a prominent analysis of such racist constructions of collective identities and Otherness, see Bhabha (1994).



of Laclau and Mouffe into the concept of the imaginary institution of society, because these authors explicitly consider the ever-present possibility of antagonism and conflict between rival collective identities (i.e., those based on different central significations, or hegemonic imaginaries). Whereas Laclau and Mouffe present a critique of liberal democracy with the aim of formulating an alternative conception of democracy, based on agonistic pluralism, the purpose of this article is not to provide a normative concept, but an analytical approach. The theoretical insights drawn from our discussion of Durkheim, Bergson, Castoriadis, Laclau and Mouffe lead to a particular analytical perspective, which we will briefly outline below, by way of concluding.

The overarching aim of a social analysis informed by the suggested concept of hegemonic imaginaries will be to explore how collective identity is imagined and fixed by means of denying contingency, permanent change and social divides. This requires, firstly, a focus on *central imaginary significations*, which provide the foundational outside of a given society, i.e., on final principles which are taken for granted, not called into question, barely explained, and simply referred to in order to explain decisions, positions, circumstances, injustices and a broad variety of other aspects of social life. It is not enough to merely identify the respective principles, or central significations (e.g., "God" or "Human Rights"), because mere identification fails to explain why a given community perceives itself as closed and distinct. Rather, one needs to consider the way in which an "empty signifier" is discursively filled with content, as well as the characteristics and intrinsic properties ascribed to the respective central signification.

While the previous focus deals with society as an instituted imaginary, the above reflection suggests, secondly, that society should also be studied as an imaginary *instituting* particular social practices and modes of coexistence. The productivity of social imaginaries can be captured in various ways, e.g., by investigating how central significations shape spatial arrangements, enable political rhetoric, give structure to medical, juridical or economic discourse and education systems, establish historical and literary narratives, and legitimize specific gender relations, racial policies and social inequalities.

Thirdly, as the imaginary institution of a foundational outside is constantly actualized and reaffirmed in new ways, specific *discursive events* need to be investigated. It should not be ignored that any imaginary signification is as much subject to change as social life itself: it will never be possible to identify what Indian, Egyptian, Brazilian or Swedish society actually is, but only how these societies are imagined at a particular point in time. The historicity of every social imaginary can be looked at either from a diachronic, or from a synchronic, perspective.

A fourth aspect that can be derived from the above discussion concerns the *relationship between various communities*, which by imagining the foundation of social coexistence differently, shape society at large. In this regard, one must consider not only the discursive production and actualization of different central hegemonic significations within a society, but also the way in which these significations relate to



one another. The modes of enacting collective identity through discursive and performative practices, as well as in "material assemblage" (Deleuze and Guattari, 1987), can be studied by means of discourse and media analysis, as well as with the aid of anthropological methods (observations, interviews), in particular cases. Political debates, speeches, dinner conversations, dress codes and other everyday practices and interactions, acts of violence, etc. can all be objects of such case studies.

A fifth consideration: just as the various communities coexisting within a society reference different hegemonic significations, they immobilize collective identity by means of their *delimitation from other societies*. Thus, the constitutive outside of each collective identity should also be part of a study of the imaginary institution of society, taking into account that its construction is subject to change. Questions to be considered include: who serves as a "constitutive outside" to demarcate one's collective identity at a specific point in time? Why is this particular Other chosen for this purpose? What are the parameters in the construction of its otherness, i.e., in what ways is it perceived to be different?

Finally, both the concept of the constitutive outside and the emphasis on different modes of imagining collective identity imply a *comparative perspective*. Subject to comparison should be different communities, and their respective ways of imagining coexistence both within a given society, and, ideally speaking, between different societies. A comparative study of different societies will shed light on many aspects of the imaginary institution of societies, not least the specificity and contingency of the central significations that function as instituted and instituting imaginaries. This specificity manifests itself in the permanent actualization of an imaginary collective identity within the framework of discursive events related to particular historical contexts.

Any community investigated in this way should be regarded as a positive choice: that is, as a case apart from, and a denial of, other possibilities of collective existence. A society centred around God (and the sacred king; see Kantorowicz, 1957), and a society centred on the imaginary of human rights, on the one hand, and of "the people", on the other (the "democratic paradox", highlighted by Mouffe, 2000), are two different contemporary possibilities of collective existence.¹⁰

It seems unlikely that a single researcher could cover all the aspects of an analysis of hegemonic social imaginaries that we have suggested here. However, different studies

¹⁰ Drawing on Lefort and Simmel, Giesen and Seyfert (2016) distinguish between "mysterious" and "secret" empty signifiers at the "very center" of collective identity. Whereas the divine "will remain an unsolvable mystery", the notion of the "secret" presupposes "solvability" (Giesen and Seyfert, 2016:120). If "in monarchical societies the king is a transcendent figure who has to be kept separate from the people [...], then the space of power is mysterious" and "beyond reach". In democratic societies, by contrast, "everybody in principle has access to power, but nobody knows exactly where it is" (Giesen and Seyfert, 2016: 118-19).



dealing with selected aspects, while maintaining an awareness of those not taken into account, may serve to complement one another.¹¹

Bibliography

Anderson B. (1983), *Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, London, Verso Editions.

Bergson H. (1932), *The Two Sources of Morality and Religion*, London, Macmillan & Co, 1935.

Bergson H. (2002), *Correspondances*, Paris, Puf.

Bhabha H. K. (1994), *The Location of Culture*, London and New York, Routledge.

Butler J. (1993), *Bodies that Matter*, London and New York, Routledge.

Casanova J. (1994), *Public Religions in the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press.

Casanova J. (2015), *Europas Angst vor der Religion*, 3rd ed., Berlin, Berlin University Press.

Castoriadis C. (1985), *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe Vol. 2*, Paris, Seuil.

Castoriadis C. (1975), *The Imaginary Institution of Society*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1998.

Castoriadis C. (1993), "Institution of Society and Religion", *Thesis Eleven*, 35: 1-17.

Clastres P. (1974), *Society Against the State: Essays in Political Anthropology*, Chicago, MIT Press, 1989.

Deleuze G. (1966), *Bergsonism*, New York, Zone Books, 1991.

¹¹ The authors of this article are envisioning a joint research project from a comparative perspective, dealing with contemporary German and Lebanese society, respectively.



Deleuze G. (1960), "Cours sur le chapitre III de l'Évolution créatrice de Bergson", in Frédéric Worms (ed.), *Annales bergsoniennes II*, 166-88, Paris, Presses Universitaires de France, 2004.

Deleuze G., and Guattari F. (1980), *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*, Minnesota, University of Minnesota Press, 1987.

Delitz H. (2015), *Bergson-Effekte. Aversionen und Attraktionen im französischen soziologischen Denken*, Weilerswist, Velbrück.

Derrida J. (1972), *Limited Inc*, Evanston, Ill., Northwestern UP, 1988.

Derrida J. (1967), *Of Grammatology*, Baltimore and London, John Hopkins UP, 1998.

Durand G. (1963), *Les structures anthropologiques de l'imaginaire: Introduction à l'archétypologie générale*, Paris, Presses Universitaires de France.

Durkheim É. (1893), *The Division of Labor in Society*, New York, Free Press, 1960.

Durkheim É. (1912), *The Elementary Forms of Religious Life*, New York, Free Press, 1995.

Durkheim É. (1998), *Lettres à Marcel Mauss*, présentées par Philippe Besnard et Marcel Fournier, Paris, Presses Universitaires de France.

Durkheim É. (1898), *Sociology and Philosophy*, London, Routledge, 2009.

Gauchet M. (1989), *La Révolution des droits de l'homme*, Paris, Gallimard.

Gauchet M. (1977), "Primitive Religion and the Origins of the State", in M. Lilla (ed.) *New French Thought: Political philosophy*, 116-22, Princeton, Princeton UP, 1992.

Gauchet M. (1985), *The Disenchantment of the World: A Political History of Religion*, Princeton, Princeton UP, 1997.

Giesen B., and Seyfert R. (2016), Collective Identities, Empty Signifiers and Solvable Secrets, *European Journal of Social Theory*, 19(1): 111-26.

Grosz E. (2005), Bergson, Deleuze and the Becoming of Unbecoming, *Parallax*, 11(2): 4-13.



Kantorowicz E. (1957), *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*, Princeton, Princeton UP.

Laclau E. (1990), *New Reflections on the Revolution of Our Time*, New York, Verso.

Laclau E. (2014), *The Rhetorical Foundations of Society*, New York, Verso.

Laclau E., and Mouffe Ch. (1985), *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, New York, Verso, 2001.

Latour B. (2014), *Formes élémentaires de la sociologie; formes avancées de la théologie*, *Archives de sciences sociales des religions*, 167: 255-77.

Lefort C. (1981), *The Permanence of the Theologico-Political?*, in H. de Vries, L. E. Sullivan (eds), *Political Theologies: Public Religions in a Post-secular World*, 148-87, Fordham, Fordham UP, 2006.

Le Goff J. (1985), *The Medieval Imagination*, Cambridge, Cambridge UP, 1988.

Lévi-Strauss C. (1962), *The Savage Mind*, Chicago, University of Chicago Press, 1966.

Lévi-Strauss C. (1962), *Totemism*, London, The Merlin Press, 1991.

Marchart O. (2007), *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edinburgh, Edinburgh UP.

Mouffe Ch. (2000), *The Democratic Paradox*, New York, Verso Books.

Mouffe Ch. (2005), *On the Political*, London, New York, Routledge.

Mouffe Ch. (2013), *Agonistics: Thinking the World Politically*, New York, Verso Books.

Mouffe Ch. (2016), *Democratic Politics and Conflict: An Agonistic Approach*, *Politica Comun*, 9, retrieved on 17 October 2017 from <http://dx.doi.org/10.3998/pc.12322227.0009.011>.

Plessner H. (1928), *The Levels of the Organic and the Human*, New York, Fordham UP (forthcoming, 2018).

Plessner H. (1935), *Die verspätete Nation*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1959.



Seyfert R. (2011), *Das Leben der Institutionen: Zu einer allgemeinen Theorie der Institutionalisierung*, Weilerswist, Velbrück.

Simmel G. (1918) The Conflict of Modern Culture, in D. Frisby and M. Featherstone (eds.), *Simmel on Culture*, 75-89, London, Sage, 1997.

Staten H. (1986), *Wittgenstein and Derrida*, Lincoln and London, University of Nebraska Press.

Strauss C. (2006), The Imaginary, *Anthropological Theory*, 6: 322-44.

Taylor Ch. (2004), *Modern Social Imaginaries*, Durham, Duke UP.



L'irresistibile fascino dell'in-coscienza. Lo spirito del tempo tra indeterminazione, sincronicità e complessità

Valentina Grassi

Abstract

The irresistible charm of un-consciousness. The spirit of time between uncertainty, synchronicity and complexity. Among the classes of causes that determined the epochal transition in the first half of the twentieth century there is the birth of a *new scientific spirit* (G. Bachelard). For example, in the Relativity of Einstein, scientific observation is discovered inexorably connected with the observer's point of view; according to Heisenberg, physical phenomena are strictly linked to "the game of chance". Moreover, Freud discovers the existence of a dark area of the human mind, the unconscious, and Jung affirms the possibility, for the unconscious images that present themselves to consciousness, to coincide with an objective fact with which they have no identifiable or even "thinkable" causal link. In the postmodern era, the imaginary of complexity, which is related with many of the contemporary epistemological and scientific theories, is an expression of that "Hidden King" (G. Simmel) which gives form to social meanings and, therefore, to human life. Thus, the image of truth can only be the image of an intersubjective truth, product of a participated knowledge (F. Ferrarotti), while the image of man can only be found in that of *homo complexus* (E. Morin), who lives in a network of interrelations.

Keywords

Imaginary | Uncertainty Principle | Synchronicity | Complexity | Hidden King

Author

Valentina Grassi - valentina.grassi@uniparthenope.it

Dipartimento di Giurisprudenza

Università di Napoli Parthenope



Introduzione

La costruzione socio-culturale di quella che, in particolare dalla sociologia, è stata definita “modernità”, potremmo dire il suo “immaginario”, si è fondata soprattutto sulla preminenza del pensiero razionale come criterio di verità, laddove scientismo ed economicismo si sono uniti per dar vita all’immagine dell’*homo oeconomicus* padrone di sé e del mondo, libero e autonomo, che compie le sue scelte in modo eminentemente razionale. Il clima culturale dell’inizio dell’Ottocento, all’interno del quale la sociologia si è affermata come disciplina accademica, era dominato dal positivismo alla Comte, e la “scienza della società” sogna subito di somigliare alle cosiddette “scienze dure”, fedeli all’*oggettivismo* del metodo scientifico-sperimentale della Scienza moderna. Al quale, senza dubbio, si deve buona parte dei risultati che tali scienze hanno raggiunto.

Alla costruzione dell’immaginario della modernità concorre anche un certo *agnosticismo*, che è la conseguenza di quel processo di secolarizzazione che Max Weber individua come elemento caratteristico della cultura moderna. Ancora, si unisce l’*economicismo*, che proviene dalla mentalità capitalistica di un’epoca che su tale struttura economica fonda la sua identità in senso diacronico, storico, ma anche in senso sincronico: laddove definisce “arretrate”, in termini di “progresso”, tutte le società che non vivono lo stesso sviluppo capitalistico dell’Occidente.

Sappiamo che questa costruzione immaginale, sebbene aiuti a comprendere l’orizzonte culturale della modernità occidentale, essendone in qualche modo il “Re nascosto” (G. Simmel), nell’epoca contemporanea perde drammaticamente la sua potenza simbolica. Ma quando è avvenuto il passaggio paradigmatico, l’esaurimento del *bacino semantico* (G. Durand) dell’epoca che ci siamo lasciati alle spalle ed è emerso il bacino semantico dell’epoca che stiamo vivendo? Quando c’è stato il “cambio di regime”?

L’ipotesi che qui viene addotta è che tra le classi di con-cause che hanno determinato tale passaggio epocale ci sia, in modo sostanziale, la nascita del *nuovo spirito scientifico* (G. Bachelard) nella prima metà del Novecento: quando per esempio la rivoluzione nelle scienze fisiche tra Einstein, la fisica quantistica e il principio di indeterminazione di Heisenberg incontra la nascita e l’affermazione della psicanalisi tra Freud e Jung. Infatti, se con la Relatività di Einstein l’osservazione scientifica si scopre connessa inesorabilmente con il punto di vista dell’osservatore, e le categorie di spazio e tempo vengono completamente riformulate, con Heisenberg si fa strada l’idea che i fenomeni fisici siano strettamente legati “al gioco del caso”. Ancora, se Freud scopre l’esistenza di una zona oscura della mente umana, l’inconscio, che agisce in modo profondo nel nostro rapporto con il mondo, Jung afferma la possibilità, per le immagini inconsce che si presentano alla coscienza, di coincidere *sincronicamente* con un dato di fatto obiettivo con il quale non hanno alcun nesso di causalità identificabile e neppure “pensabile”.



In epoca postmoderna, l'immaginario della complessità, che si intreccia con molte delle teorie epistemologiche e scientifiche contemporanee - si pensi alla teoria del caos o alla teoria dei frattali - costituisce appunto una espressione di quel "Re nascosto" che dà forma ai significati sociali e, quindi, alla vita umana. Così, l'immagine della verità non può che essere l'immagine di una verità *intersoggettiva*, prodotto di una conoscenza *partecipata* (F. Ferrarotti), mentre l'immagine dell'uomo non può che ritrovarsi in quella dell'*homo complexus* (E. Morin), che vive in una rete di interrelazioni ecosistemiche.

In questa sede, si intende fornire alcuni spunti di riflessione su come questi nodi cruciali dell'immaginario della cultura occidentale, nell'epoca contemporanea, siano alla base di una idea del tutto nuova del *limite*, della finitezza umana e della impossibilità di controllare completamente tanto il mondo esterno quanto quello interiore, che appunto sembrano seguire "leggi" molto diverse rispetto al semplice principio di causalità lineare, al quale la filosofia e la scienza moderne ci avevano abituato a pensare. Così, si cercherà di comprendere in che senso l'immaginario della complessità sia, in qualche modo, il Re nascosto della nostra epoca e quali siano alcune delle sue espressioni più significative per comprendere "lo spirito del tempo" (E. Morin). E in che senso, proprio in virtù di tale immaginario, la coscienza possa oggi spingersi oltre i limiti che si era imposta, limitando il suo spettro di comprensione e d'azione alla razionalità consapevole: una coscienza che si scopre "in-cosciente".

1. Lo spirito della Modernità, tra scientismo ed economicismo

Per cercare di comprendere l'identità del Re nascosto dell'epoca contemporanea bisogna comprendere l'identità del vecchio Re che ha abdicato in suo favore: capire quindi come si è formato il bacino semantico della cultura moderna, grazie a quali grandi concrezioni immaginali si è generato per produrre un orizzonte di pensiero che nel mondo occidentale ha creato le condizioni della sua esistenza in quanto universo di senso. Tale tentativo di comprensione può passare attraverso positivismo, scientismo e agnosticismo, così come si sono delineati nel pensiero di alcuni autori classici della sociologia tra Ottocento e Novecento, e, nella seconda metà del Novecento, dell'antropologo francese Gilbert Durand, noto per la sua teoria sulle strutture dell'immaginario.

Nella famosa "disputa" che, alla fine dell'Ottocento, oppone due autori francesi in una fase fondativa della sociologia, Émile Durkheim e Gabriel Tarde, a prevalere fu nettamente il primo, tanto in termini di fama personale quanto in termini di affermazione della prospettiva di analisi e di studio dei fenomeni sociali. L'impostazione positivista del pensiero di Durkheim ha così molta fortuna e continua a influenzare il pensiero sociologico dell'epoca moderna e contemporanea: quello che è stato definito il "cosalismo" di Durkheim spinge a considerare i fatti sociali appunto come delle "cose", trattabili con gli stessi criteri delle scienze cosiddette "dure"; alla



ricerca, insomma, dell'oggettività delle cose anche nello studio dei fenomeni sociali (Durkheim 2008).

Ancora, nella sua acuta e approfondita analisi della società industriale moderna, Max Weber ne sottolinea alcuni caratteri peculiari utili alla comprensione della costruzione socio-culturale della modernità (Weber 1980). In particolare, parla del processo di *razionalizzazione* come elemento fondante del capitalismo moderno, cui fa da contraltare il processo di burocratizzazione dello Stato, che produce quella "gabbia d'acciaio" cui l'individuo moderno è sottoposto a discapito della sua soggettività. Anche il processo di "disincanto del mondo", laddove nella società premoderna predominava un pensiero magico-sacrale, è parte dello stesso fenomeno di razionalizzazione della vita sociale, che sembra costituirsi come punto di non ritorno almeno a partire dal XIX secolo. La lettura weberiana della modernità, così come quella di Marx e di Pareto, è fundamentalmente orientata all'analisi di processi economici, tanto è vero che i tre autori sono anche economisti: ed è proprio al *Manuale di economia politica* di Pareto, del 1906, che sembra poter essere attribuito il primo utilizzo dell'espressione *homo oeconomicus* per designare l'individuo moderno che agisce in modo razionale, massimizzando il profitto e minimizzando lo sforzo, libero e autonomo nelle scelte.

Quando circa mezzo secolo dopo, nel 1960, Gilbert Durand formula lo schema della sua "archetipologia" dell'immaginario (Durand 1996a), nel Regime diurno colloca le strutture schizomorfe di tipo eroico e prometeico, ovvero archetipi e simboli che rimandano all'opposizione e alla lotta. Più tardi, nella sua opera *Introduction à la mythodologie* (Durand 1996b), rinvia proprio a un immaginario prometeico quando descrive le pedagogie delle nostre società occidentali moderne, che "somministrano" a bambini e ragazzi una ideologia "positivista", "oggettivista" e "agnostica" (Durand 1996b, p. 42), che anela al mito della crescita e del progresso infinito. Sostanzialmente da due secoli le nostre pedagogie sono intrise del mito prometeico, "esclusivista" e "totalitario" per usare le parole dello stesso Durand, che condiziona in modo irreversibile l'approccio alla vita dei giovani, intervenendo nella loro socializzazione primaria. A questa costellazione di significato, in epoca moderna, se ne unisce un'altra, che costituisce di per sé una "stratificazione ideologica" fondamentale del discorso sulla modernità e riguarda i mass media. Sebbene, come afferma Durand, i professionisti dei media siano apparentemente "anomici" e "dissacratori" rispetto agli intellettuali, negli equilibri del potere il dominio dei media è da tempo incontrastato e da "quarto potere" si sta trasformando in "primo potere". Infine, Durand colloca, al di là della dialettica di potere della modernità, le riscoperte solitarie di intellettuali e scienziati, di scienze dure e non, che ritrovano segrete corrispondenze tra la scienza moderna e le cosmogonie e le mitologie non occidentali, taoismo, vedantismo, induismo, ermetismo: che appunto sono ri-scoperte in una civiltà, come quella occidentale moderna, che si è autorappresentata demistificatrice e iconoclasta.

Se nella modernità imperante il mito è stato relegato negli spazi bui dell'irrazionale e gli è stato scippato lo statuto di verità, appannaggio esclusivo del pensiero razionale,



in epoca contemporanea si trova sempre più riabilitato da una serie di sorprendenti corrispondenze con le scoperte scientifiche contemporanee, tanto nelle scienze della natura quanto nelle scienze dell'uomo. E si crea così quell'affascinante paradosso, sottolinea Durand, per cui le verità delle "leggi" scientifiche si dimostrano costitutivamente relative e soggette al punto di vista dell'osservatore, se non proprio al gioco del caso, mentre il mito si rivela fondato su una realtà ben più costante e duratura, archetipicamente organizzato su istanze del senso universali. Di tempo ne è passato, e la certezza del pensiero razionale sembra dover fare di nuovo spazio alla forza fondatrice universale del mito.

2. Il nuovo spirito scientifico o della sincronicità

Nell'introduzione alla sua affascinante opera del 1934 *Il nuovo spirito scientifico*, Gaston Bachelard afferma che tutti gli uomini, nel loro impegno alla costruzione di una cultura scientifica, seguono una metafisica che, implicita e tenace, fa da sfondo a ogni formulazione del pensiero: ebbene, in epoca moderna, lo spirito scientifico è stato sotteso da un "realismo fatto di ragione realizzata", una razionalità che diventa realtà in quanto frutto dell'esperimento. E l'esperimento scientifico, in una sorta di circolo vizioso, diventa una "ragione confermata". Dal momento che nel metodo scientifico l'ipotesi deve essere confermata dall'esperimento, così come l'esperimento nasce per confermare l'ipotesi, i due elementi si integrano nella costruzione di una realtà che si autoalimenta.

Afferma ancora Bachelard che nello spirito scientifico moderno il tentativo profondo non è quello di *mostrare* la realtà, ma di *dimostrarla*. E tutti gli strumenti utilizzati negli esperimenti scientifici da laboratorio non fanno altro che contribuire alla costruzione di una realtà che "materializza" la teoria dello scienziato. Gli esempi che il filosofo porta a sostegno della sua idea della costruzione sociale della realtà da parte delle teorie fondanti della scienza moderna sono particolarmente significativi: prima fra tutti, la geometria euclidea come costruzione assiomatica di un'idea dello spazio che influenzerà in modo sostanziale gli sviluppi della Scienza moderna.

D'altra parte, il nuovo spirito scientifico che si profila con gli inizi del Ventesimo secolo è caratterizzato, secondo Bachelard, da una meccanica non-newtoniana, quella che deriva dall'apporto fondamentale di Einstein, e conseguentemente da un'epistemologia non-cartesiana che abbandona la volontà di "spiegare" il mondo in favore di un approccio atto a "complicare" l'esperienza, vale a dire l'unico che è veramente all'altezza della funzione profonda della "ricerca oggettiva". Tra i grandi contributi di Einstein, ad opera del quale si sostanzia la svolta epistemologica del nuovo spirito scientifico, si ricorda la sua equazione fondamentale che mette in relazione materia ed energia, la quale più che un'equazione di "trasformazione" è definita da Bachelard come una vera e propria equazione "ontologica"; inoltre, è da ricordare uno dei cardini fondamentali della *teoria della Relatività* dello scienziato, che



pone il legame fondamentale di spazio e tempo in un'unica categoria, lo spazio-tempo appunto, per il quale non ha senso parlare di un fenomeno in un particolare intervallo temporale, ma di un fenomeno in uno spazio e in un tempo specifici, o meglio in un punto specifico dello spazio-tempo.

Altro contributo fondamentale alla cosiddetta rivoluzione scientifica del Novecento è certamente la formulazione del *principio di indeterminazione* di Heisenberg: in sostanza, ogni elemento di osservazione è osservabile solo in virtù di altri elementi di osservazione che però si modificano l'un l'altro, tanto che nell'atto stesso di osservare si modifica l'oggetto dell'osservazione. È quindi impossibile "misurare" un fenomeno in modo oggettivo, perché l'atto stesso della misurazione influenza l'oggetto dell'osservazione e le sue caratteristiche. Così, il fenomeno "semplice" prodotto dell'epistemologia cartesiana è sostituito dal fenomeno "complesso" come tessuto di relazioni, e il nuovo metodo scientifico si configura come un razionalismo aperto alla "irrazionalità" e imprevedibilità del reale.

Intanto, un altro ambito delle scienze, nel Ventesimo secolo, subisce una rivoluzione importante di natura epistemologica, destinata a influenzare la stessa idea dell'uomo che la cultura occidentale si era costruita nel corso dell'epoca moderna. L'eredità del positivismo per le scienze dell'uomo aveva contribuito alla costruzione di un'immagine di coscienza che opera razionalmente, controllando in modo assoluto sia se stessa sia il suo rapporto con il mondo esterno. È quando il fondatore della psicanalisi, Sigmund Freud, elabora il concetto di *inconscio* che tale immagine viene completamente rivoluzionata: lo psicanalista tedesco apre infatti la via allo studio della zona oscura della mente umana, laddove prendono corpo le immagini non coscienti, "irrazionali", che sono a fondamento anche delle azioni degli individui. Tale zona oscura, definita da Freud il luogo delle pulsioni, l'Es (Freud 1978), è accessibile attraverso i sogni, che sono lo spazio nel quale, "addormentata" la coscienza vigile, si dà spazio in modo teatralizzato e metaforizzato alla rappresentazione dei propri desideri, delle proprie paure, del proprio vissuto psichico.

In una strettissima relazione intellettuale e amicale con Freud, attraversata anche da una radicale rottura, si trova un altro grande intellettuale tedesco, Carl Gustav Jung, al quale si deve l'elaborazione del concetto di *inconscio collettivo*: esso traspone l'idea freudiana di inconscio a livello sociale, affermando che la produzione e la rappresentazione del vissuto psichico prendono vita anche nella mente collettiva, popolata da quelle istanze universali del senso che sono gli *archetipi*. Una delle opere più interessanti di Jung è quella che elabora il concetto, rivoluzionario per il pensiero scientifico-positivista, di *sincronicità* (Jung 1980). A essere rivoluzionati dalla teoria junghiana della sincronicità è l'idea stessa di mente e della sua relazione con la realtà considerata "oggettiva", nonché il principio di causalità lineare figlio del metodo scientifico moderno. In effetti, Jung afferma la possibilità per un contenuto della coscienza, a origine inconscia, di coincidere in modo appunto sincronico con un evento esterno alla coscienza, che avviene nella realtà oggettiva, anche se non esiste alcun



nesso di causalità razionalmente identificabile. Le sincronicità sarebbero quelle che spesso le persone chiamano "coincidenze".

Così, tra il cambio di paradigma nelle scienze dure e l'irruzione della consapevolezza della potenza del non-razionale nello studio dei fenomeni umani, sembra profilarsi una nuova stagione epistemologica che, certamente convivendo con tutta una serie di quelle che Durand chiamerebbe "resistenze" del bacino semantico che tramonta, apre alla possibilità di processi di conoscenza del mondo che ri-scoprono il fascino euristico del pensiero simbolico-mitico, verso quello che potremmo chiamare lo spazio "dell'indefinito" o persino "dell'infinito".

3. *Homo complexus*: verità intersoggettiva e conoscenza partecipata

Se di una rivoluzione epistemologica si sta parlando, essa ha certamente a che fare con una nuova immagine di conoscenza, così come con una nuova idea di verità. Ecco perché è utile trattare entrambe le nozioni, cercando di capire in che senso vengono riformulate in un nuovo clima culturale delle scienze sociali.

La teoria per la quale Edgar Morin è diventato famoso in tutto il mondo, il cosiddetto *paradigma della complessità* (Morin 2005), viene formulato dall'autore già negli anni Cinquanta del Novecento. Tale impostazione epistemologica considera la profonda interdipendenza tra uomo, società e specie: i tre elementi di una triade che richiede, per essere compresa, uno sguardo interdisciplinare tra antropologia, cosmologia e biologia. Abbandonata quella che Morin stesso ha definito "l'euforia antropologica" dei primi tempi, egli si impegna a riflettere sulle interconnessioni tra individuo, specie e società e sui continui rimandi dell'uno all'altra, nella consapevolezza che l'uomo è sì un essere transitorio, ma è anche capace di rappresentare il destino della società e della specie "verso l'infinito".

Nell'idea della complessità moriniana risiede anche un'altra importante immagine di interdipendenza e profonda corrispondenza che va oltre la concezione moderna del controllo razionale dell'uomo sul mondo: il legame inscindibile di *realtà* e *immaginario*. Se l'epoca moderna, nel nostro mondo occidentale, ci ha abituato a pensare la ragione umana come universale criterio di verità, siamo oggi di fronte alla necessità di riconoscere l'impossibilità di stabilire una verità assoluta: ogni processo di conoscenza, infatti, prende corpo all'interno di una cultura, che pone in essere e trasmette il proprio linguaggio, la propria logica, i propri criteri di verità (Morin 1986). La conoscenza è così un processo multidimensionale.

Lo stato attuale della conoscenza nella cultura occidentale soffre profondamente della iperspecializzazione dei saperi, che ormai è considerata come ovvia e naturale, ma che non permette di cogliere appunto la complessità dei fenomeni umani e naturali, i quali ne escono così profondamente mutilati. Ne consegue che l'uomo moderno si ritrova di fronte a un paradosso sostanziale: capace di far progredire la conoscenza "all'infinito", è incapace di controllare le conseguenze del progresso stesso. È questo il



lato oscuro della Modernità, di cui sono drammatici esempi le questioni della sovrappopolazione, dell'inquinamento e del riscaldamento globale, del rischio nucleare, della inesorabile crescita delle disuguaglianze nel mondo. L'uomo è quindi chiamato a confrontarsi con la complessità dei fenomeni che è però impreparato a comprendere: eppure, non ci si può sottrarre da un processo di conoscenza e comprensione che colga gli aspetti bio-antropo-socio-culturali della condizione umana.

In questo quadro, una sfida particolarmente significativa è quella legata alla comprensione di quella che Morin chiama la "unidualità" di reale e immaginario: l'uomo infatti percepisce la realtà esterna attraverso le immagini mentali che costituiscono appunto una rappresentazione della sua percezione; ciò produce un rapporto con il mondo che passa necessariamente attraverso un processo di elaborazione mentale influenzato, come tutti i processi umani, dalla componente emozionale. Ebbene, le due forme fondamentali del pensiero, quella simbolica/mitica/magica e quella empirica/logica/razionale, sono inscindibilmente legate in una unidualità che oggi è sempre più urgente riconoscere, al di là della separazione tra scienza e mito che la cultura moderna ha drammaticamente posto. Si ricompono così anche il gap tra scienze naturali e scienze umane e sociali, nel quadro di una "ecologia planetaria" che il pensiero dello studioso francese ha contribuito a costruire: se i problemi globali richiedono risposte globali, l'uomo oggi è chiamato a pensarsi in una *comunione di destino*. Il discorso sulla complessità diventa un discorso *sui limiti e oltre i limiti* della condizione umana.

Risulta così che la questione della conoscenza è una questione centrale del nostro tempo; si tratta del rapporto tra la mente, lo "spirito", e il mondo esterno: il famoso *problema gnoseologico* (Ferrarotti 2011: 97). È certamente stato uno dei temi fondamentali della filosofia occidentale, antica, moderna e contemporanea, e Ferrarotti ci aiuta a capirne alcuni risvolti essenziali, per comprendere oggi come si possa parlare di "conoscenza" e soprattutto di "verità" quando le parole d'ordine sembrano piuttosto "relatività" e "incertezza". A questo proposito, Ferrarotti riscopre il Socrate delle conversazioni casuali con i passanti, con chi incontrava per caso, e ritrova quella conversazione aperta tra soggetti che tutto ciò che sanno è "di non sapere": una conversazione dialogica dove la verità è una meta da raggiungere *insieme*, a fronte di un reale scambio tra i soggetti dialoganti. La verità diventa così "vissuto", "esperienza esistenziale", "patrimonio collettivo" e "valore comunitario": si tratta insomma di una partecipazione intersoggettiva alla costruzione del senso che può scaturire solo da un reale interesse dell'uomo per l'uomo, inteso ovviamente come essere vivente.

La conoscenza scientifica viene investita dalle stesse questioni della "conoscenza ordinaria" (Maffesoli 1986): la conoscenza partecipata, processo intersoggettivo di senso, è consapevole della complessità dei fenomeni e non li riduce per farne uno strumento al servizio di idee astratte. Certamente tutto questo riguarda i fenomeni umani e sociali, e le relative scienze, ma come sappiamo anche le scienze dure sono giunte alla consapevolezza della complessità come dato fondante di ogni processo di ricerca, al di là di ogni ragionamento "logico-concettuale in senso razionalistico



cartesiano". Se la tecnica, sostiene Ferrarotti, è una "perfezione priva di scopo", la conoscenza umana non può che essere considerata, in epoca contemporanea, come una conquista intersoggettiva che ha bisogno del dialogo, dello scambio paritario tra esseri umani, è un'impresa meta-individuale. E cadono così una serie di assunti che hanno caratterizzato l'epoca moderna: innanzitutto, l'assolutezza della verità scientifica; poi la disposizione competitiva e acquisita dell'*homo oeconomicus*, figlio del capitalismo moderno, per cui tutto viene trasformato in una merce che si può acquisire, di cui si può entrare in *possesso*; ancora, la preminenza dei metodi quantitativi come strumento privilegiato, si potrebbe dire dominante, per la comprensione dei fenomeni umani e sociali, o meglio per la loro descrizione.

4. Sociologia dell'in-coscienza

Quando si cerca di comprendere il "nodo centrale" dell'immaginario sociale di un'epoca, se è questo che si intende come il suo Re Nascosto, inevitabilmente si compiono dei meccanismi di semplificazione e riduzione, ed è impossibile non farlo. Uno dei mezzi che la riflessione può mettere in campo per sfuggire al riduzionismo del pensiero logico, che pure aiuta nella formulazione del pensiero stesso, è quello di costruire un discorso che piuttosto che essere chiuso, fornire quindi delle risposte, si configura come discorso aperto, che pone delle domande. Ebbene, la domanda che qui si pone è quella che riguarda il rapporto della conoscenza umana con i suoi limiti: in epoca contemporanea, cosa comporta la consapevolezza dell'impossibilità di determinare le cause *oggettive* di un fenomeno? E l'impossibilità di osservarlo senza che esso sia condizionato dall'osservatore stesso? E soprattutto cosa comporta la possibilità di stabilire nessi causali non oggettivi tra mente e realtà esterna?

La modernità ha costruito un rapporto tra mente, coscienza e limite fondato su una interessante ambiguità. Da una parte, i principi della logica aristotelica, il metodo scientifico e la razionalità strumentale hanno posto le basi di un modo di pensare chiuso, che costruisce i suoi assunti sulla base di un sistema di causalità lineare dove i nessi causali sono oggettivi e determinabili. Dall'altra parte, l'immaginario progressista ha creato le condizioni perché questo modo di pensare potesse essere applicato a qualsiasi oggetto di conoscenza, spingendo le potenzialità umane di crescita, la possibilità di produrre conoscenza e, tramite essa, benessere e prosperità, verso l'infinito: la linea retta del progresso è, come nell'immagine geometrica, *illimitata e infinita*.

L'ipotesi è che l'epoca comunemente definita post-moderna abbia invertito i termini di tale affascinante ambivalenza. Laddove infatti l'idea di progresso infinito è drammaticamente naufragata davanti all'evidenza delle catastrofi che esso porta con sé, dalle guerre nucleari ai disastri ambientali, dall'aumento delle disuguaglianze nel mondo alle regolari crisi economiche, il pensiero si è invece *aperto* verso una razionalità non strumentale, verso un modo di conoscenza che include gli aspetti oscuri del



rapporto dell'uomo con la realtà esterna e soprattutto che abbandona l'assunto del nesso di causalità oggettiva. Si ri-scoprono, con uno sguardo nuovo, le potenzialità del mito, delle corrispondenze simboliche che vanno al di là della comprensione razionale, dell'immagine simbolica nel suo valore euristico. Insomma, l'anelito verso l'infinito si tinge di colori nuovi: coinvolgendo sì le scienze umane e sociali, ma anche, si potrebbe dire soprattutto, le scienze dure.

La società, si sa, non è fatta solo da scienziati e studiosi, anzi, questi costituiscono solo una piccola élite culturale la cui influenza è sì importante ma si intreccia anche con quella di altre élite, che dall'economia alla politica sono detentrici di un potere più o meno legittimo. E soprattutto la società è fatta di strutture e di istituzioni, di azioni e di relazioni tra soggetti sociali: ci si può quindi legittimamente chiedere se tutto questo "apparato" di strutture, istituzioni e soggetti sociali sia coinvolto, e in che modo, dal mutamento paradigmatico che si è tentato di abbozzare. I sudditi sono lo specchio del loro Re, seppur nascosto?

Non si possono dar risposte, ma si possono lanciare spunti per porre nuove domande, per adottare un nuovo sguardo. Primariamente, sul metodo delle scienze sociali: il legame inscindibile tra osservatore e osservato, l'idea che il processo di ricerca sociale sia una co-costruzione di senso, tanto da parlare di co-ricerca, sono stati ricordati, in più sedi, da Ferrarotti nella sua attenta e competente difesa della legittimità e della profondità del metodo qualitativo, in particolare del metodo biografico, nella ricerca sociale. In secondo luogo, per l'analisi dei fenomeni sociali in chiave non positivista, prendendo cioè in considerazione gli aspetti non razionali dei fenomeni stessi: si pensi a come l'analisi della politica contemporanea possa beneficiare di un approccio aperto alle valenze simboliche dei comportamenti sociali, ma anche lo studio della tecnica e della tecnologia, o la riflessione sulla nozione di "rete" e sul suo valore nella società contemporanea. In terzo luogo, ed è forse questo l'aspetto più inconsciente, per considerare l'eventualità che in un sistema sociale complesso, costituito da molti elementi interagenti, si pongano corrispondenze causali tra contenuti profondi della mente ed eventi esterni, in una sorta di alchimia che la mente razionale definirebbe del tutto impossibile. Eppure, dal fascino irresistibile.

Bibliografia

Bachelard, G. (1983) *Le nouvel esprit scientifique*, Paris: PUF [ed. or. 1934]

Berger, P.L. e Luckmann, T. (1997) *La realtà come costruzione sociale*, Bologna: Il Mulino [ed. or. 1966]

Castoriadis, C. (1995) *L'istituzione immaginaria della società*, Torino: Bollati Boringhieri [ed. or. 1975]



Corbin, H. (2005) *L'immaginazione creatrice: le radici del sufismo*, Roma-Bari: Laterza [ed. or. 1958]

Damasio, A. (1995) *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, Milano: Adelphi

Durand, G. (1996a) *Le strutture antropologiche dell'immaginario*, Bari: Dedalo [ed. or. 1960]

Durand, G. (1996b) *Introduction à la mythodologie. Mythes et société*, Paris: Le Livre de Poche

Durand, G. (1999) *L'immaginazione simbolica*, Como: Red [ed. or. 1964]

Durkheim, É. (1973) *Le forme elementari della vita religiosa*, Roma: Newton Compton Italiana [ed. or. 1912]

Durkheim, É. (2008) *Le regole del metodo sociologico. Sociologia e filosofia*, Torino: Einaudi [ed. or. 1893]

Ferrarotti, F. (2011) *L'empatia creatrice. Potere, autorità e formazione umana*, Roma: Armando

Freud, S. (1978), *L'Io e l'Es*, Torino: Bollati Boringhieri [ed. or. 1922]

Giust-Desprairies, F. (2003) *L'imaginaire collectif*, Ramonville Saint-Agne: Erès

Goleman, D. (2013) *Intelligenza emotiva*, Milano: BUR

Jung, C.G. (1980) *La sincronicità*, Torino: Bollati Boringhieri [ed. or. 1960]

Lanz, P. (1996) *L'investissement symbolique*, Paris: P.U.F.

Maffesoli, M. (1986) *La conoscenza ordinaria. Compendio di sociologia comprendente*, Bologna: Cappelli

Maffesoli, M. (1993) *Nel vuoto delle apparenze*, Milano: Garzanti

Morin E. (1986) *La Méthode, 3. La Connaissance de la Connaissance*, Paris: Seuil

Morin E. (2005) *Introduction à la pensée complexe*, Paris: Seuil



Pareto, V. (1988) *Trattato di sociologia generale*, Torino: UTET [ed. or. 1916]

Pareto, V. (2006) *Manuale di economia politica*, Milano: Università Bocconi Editore [ed. or. 1919]

Simmel, G. (1983) *Forme e giochi di società. Problemi fondamentali della sociologia*, Milano: Feltrinelli

Simmel, G. (1989) *Sociologia*, Milano: Comunità [ed. or. 1908]

Weber, M. (1980) *Economia e società*, Milano: Comunità [ed. or. 1922]



I numeri dell'Io. Immaginario neoliberale e quantificazione del sé

Luca Mori

Abstract

Numbers of the Ego. Neoliberal imaginary and quantified self. After having recognized competition as the “hidden king” of contemporary neoliberal imaginaries, the paper will try to focus on the impact this specific cultural order is having on the lives of individuals. To narrow down the field, a small but representative empirical phenomenon will be taken into consideration: that is the so-called quantified self (hereafter QS). This expression refers to the use of different kinds of technologies to collect and resemble quantitative data flows on individual physical and psychological states and behavioural activities. One could think of QS as a way to increase individual awareness of personal potential and limitations in order to be better competitors in the neoliberal society. But this is just one part of the story. What is argued is that QS implies a radically different kind of subjectivation process, one that basically dispenses with the social relations, and finds its relational pole in the self image produced by the flows of data.

Keywords

Neoliberal Imaginary | Competition | Quantified Self | Data Double | Subjectivation Process

Author

Luca Mori – luca.mori@univr.it
Dipartimento di Scienze Umane
Università di Verona



1. Introduzione. Re nascosti, cambiamento e mutamento

Nella loro preziosa “cartografia”, P. L. Marzo e M. Meo (2013) propongono alcune coordinate teoriche utili per orientarsi nello studio dell’immaginario. A loro avviso, sarebbe un errore far coincidere questa nozione esclusivamente con quell’insieme magmatico di miti, simboli, memorie e metafore che l’universo finzionale al contempo sfrutta e alimenta (Ragone 2015). L’immaginario rappresenterebbe anche –e forse soprattutto– qualcosa di molto più pervasivo e capillare, una sorta di griglia percettiva, di membrana culturale, storicamente e socialmente determinata, attraverso cui rappresentare e interpretare il reale. Per P. L. Marzo e M. Meo (2013: 4-5) l’immaginario «avvolge l’uomo fin dalla socializzazione primaria [...] e gli permette di filtrare e regolare le percezioni del mondo che lo circondano, di orientare le sue strutture di pensiero e di organizzare schemi corporei e mentali» attraverso cui agire e sentire.

Naturalmente, la dimensione immaginaria è una dimensione plurale e differenziata. Nonostante infatti gli individui abbiano a disposizione gli stessi apparati sensoriali con cui osservare il mondo, le loro differenti appartenenze sociali (di età, di classe, professionali, politiche, ecc.), congiuntamente alle loro differenti capacità immaginative, renderanno possibile l’elaborazione d’immaginari diversi e, con essa, quella di modi diversi di agire, di pensare, di sentire. Così, per esempio, l’immaginario di un boscaiolo farà sì che di un albero egli ne percepisca in primo luogo l’aspetto strumentale, in termini di quantità e qualità della legna che si può ricavare dal suo taglio. Al contrario, invece, l’immaginario di una bambina favorirà le possibilità espressivo-fantastiche offerte dalla pianta: non è improbabile che a lei, quell’albero, possa apparire come il volto arcigno di una strega da cui fuggire (ibidem).

Nonostante la diversità apparentemente inconciliabili dei diversi immaginari sociali, alla ricerca non è precluso il compito d’identificare alcune idee generali capaci di ricondurre a unità tutte le loro caleidoscopiche manifestazioni. In altri termini, sarebbe possibile identificare alcuni motivi concettuali in grado di scavalcare le differenze dei vari ambienti immaginali e fungere da denominatore comune tra di essi. È questo, come noto, il tema simmeliano del re nascosto, oggetto di questo numero della rivista. Vale la pena, a questo proposito, rileggere la pagina del *Conflitto della civiltà moderna* da cui è tratta la figura del re nascosto andando un poco oltre rispetto al passo proposto dai curatori di questa *call*.

Dopo aver affermato che in ogni epoca storica è possibile individuare alcuni concetti centrali cui rimandano tutte le manifestazioni culturali tipiche di quel tempo, Simmel (1921/2014) prosegue notandone le valenze contraddittorie e per certi versi paradossali. Si tratta a suo parere di forme ideali, caratterizzate da una natura al contempo fattuale e normativa. Tramite esse, infatti, s’indica come incontrovertibile uno stato della realtà e contemporaneamente si stabiliscono i doveri necessari affinché tale stato sia raggiunto. L’Essere dell’età classica, il Dio medioevale, la Natura del rinascimento rappresentano tutti esempi di questa concettualità ibrida: constatazioni delle realtà più in-



condizionate e, contemporaneamente, obblighi d'azione in vista della loro realizzazione. Per Simmel, tale contraddittorietà logica è così tipica dell'idealità di un'era da costituire un vero e proprio precetto metodologico che regola e orienta la ricerca sui re nascosti. È solo infatti quando «le due linee, d'altronde reciprocamente estranee, dell'essere e del dovere s'incontrano, [che] si può essere sicuri di trovarsi in un vero punto centrale della visuale dell'universo che quell'età possiede» (Ibidem: 32).

Ed è forse proprio quel margine di spazio, di libertà, di gioco permesso dalla contraddittorietà insita in queste metafore-radice a rendere possibile il dispiegarsi delle facoltà immaginative dei soggetti. Presi negli interstizi che separano "ciò che è" da "ciò che occorre fare affinché esso sia", gli attori sociali –per lo più inconsciamente– elaborano e rielaborano, producono e riproducono i loro ambienti immaginali. Nel farlo, due strade paiono percorribili: quella del cambiamento e quella del mutamento (Marzo e Meo 2010). Quando si realizza un cambiamento, possiamo dire di essere innanzi ad un tentativo di declinare in forme nuove ciò che tuttavia risulta già presente entro le cornici fattuali e normative dell'idealità dominante. Quando al contrario si realizza un mutamento abbiamo a che fare con una vera e propria successione dinastica tra re nascosti: a partire dalle cerchie sociali più ristrette, per poi allargarsi al complesso della realtà sociale, va infatti trasformandosi la trama concettuale con cui sono intessuti gli immaginari sociali (Marzo 2015).

Partendo da questo quadro, per quanto frettolosamente tratteggiato, nelle pagine che seguono s'intende descrivere un piccolo ma significativo cambiamento in atto nel plesso ideale di cui si ritiene siano caratterizzati gli immaginari contemporanei. Nel farlo, si seguirà un percorso argomentativo articolato in tre tappe. Nella prima si cercherà di mostrare come al centro degli immaginari sociali si ritrovi, per lo meno dalla fine degli anni Settanta del secolo scorso¹, l'idealità neoliberale. Più precisamente, la tesi che s'intende sostenere è che della complessa, composita e, per certi versi, disomogenea (Davies 2017; Dean 2014; Peck 2004) filosofia neoliberale siano gli aspetti legati ai temi dell'impresa e della competizione a fare da perno agli immaginari del presente. Nella seconda tappa, dopo aver brevemente descritto il ruolo svolto dalla statistica e dai linguaggi numerici nel porre l'imprenditorialità concorrenziale al centro degli immaginari contemporanei (Salais 2012), si mostreranno le ripercussioni che l'istituzione di un ambiente sociale orientato alla competizione esercita sui processi di soggettivizzazione. È assai noto come sotto l'egida della concorrenza, la personalità individuale sia diventata l'oggetto di un'incessante attività di analisi e di valutazione. Ed è proprio sulle caratteristiche spiccatamente introspettive e riflessive che oggi si sta realizzando il cambiamento cui si accennava. Accanto, infatti, al continuo pullulare degli innumere-

¹ Riguardo alla capitale importanza del biennio 1978-80 per quanto concerne l'adozione del pensiero neoliberale da parte delle forze politiche mondiali, si rimanda a quanto ricordato da Harvey nell'introduzione al suo *A Brief History of Neoliberalism* (2005). Telegraficamente: nel 1978 Deng Xiaoping compie il primo passo verso la liberalizzazione economica del colosso Cinese; un anno dopo, negli USA, la Federal Reserve vede eleggere alla sua presidenza Paul Volcker; sempre nel 1979 Margaret Thatcher varca la soglia di Downing Street; nel 1980, infine, Ronald Reagan ottenne il suo primo mandato presidenziale.



voli “consulenti del sé” (Rose 1996; Nicoli 2012), si assiste al diffondersi di una serie di pratiche d’autodescrizione e d’autoanalisi che fanno dell’autonomia e della quantificazione le loro caratteristiche principali. S’intende far riferimento al cosiddetto *quantified self*, a quel fenomeno cioè consistente nell’uso della tecnologia (prevalentemente *wearable*) al fine di monitorare quantitativamente SIA i propri stati fisici e psichici, sia le proprie attività comportamentali (Lupton 2016, 2014; Nef, Nafus 2016; Runkestein, Panzar 2015). Nella terza ed ultima parte, infine, esaminando da vicino il modello di soggettività proposto dal movimento *quantified self*², si vedrà come esso rappresenti forse la punta più avanzata dell’avanguardia neoliberale: promuovendo infatti un’immagine del sé autoprodotta, quantitativa e, pertanto, (apparentemente) oggettiva, il *quantified self* non solo mira a soddisfare l’infinito bisogno d’informazioni sul sé avvertito dell’individuo imprenditore di se stesso (Foucault 2005a), ma, nel farlo, esso si propone anche come una pratica di soggettivizzazione per così dire autarchica, ovvero autonoma ed indipendente rispetto a qualsiasi forma di relazione sociale.

2. Al principio la competizione

Il progetto neoliberale mira all’elaborazione di categorie in grado di inglobare al proprio interno le molteplici manifestazioni dell’agire sociale. Si tratta, come notato da Brown (2006, 2003), di una corrente di pensiero che, nata entro gli steccati disciplinari dell’economia, è andata via via trasformandosi in una vera e propria forma di razionalità politica, una forza organizzatrice tesa alla regolazione degli assetti sociali e dell’attività umana. La razionalità neoliberale è insomma una razionalità di governo in senso davvero generale, che ispira non solo l’azione dei governanti verso la società ma anche quella degli individui verso se stessi (Dardot e Laval 2013)³. La matrice generativa di questa concezione, come appena detto, va indubbiamente ricercata all’interno della riflessione economica e più nello specifico nella riflessione che il pensiero economico elabora riguardo al particolare rapporto che corre tra individuo e mercato. È proprio il lavoro analitico su questo nesso che permette al pensiero neoliberale di forgiare tutto il suo strumentario teorico. Ed è pertanto quella la direzione in cui occorre guardare se si desidera comprendere appieno la portata di tale approccio. Si potrebbe cominciare allora a notare le differenze messe in luce nel passaggio dalla concezione antropologica sviluppata dal liberalismo classico a quella rintracciabile invece nel neoli-

² Il termine è usato per ragioni di comodità lessicale. In realtà, come si avrà modo di argomentare più avanti, cosa sia il *quantified self* o dovrebbe essere, se sia o meno un movimento e se sì di che natura sono tutte questioni che non paiono ancora chiare né ai suoi fondatori né tantomeno alla comunità dei self-tracker (Davis, Boesel 2013). Cfr. anche W.E. Boesel (2013).

³ Come ha scritto N. Rose (1996: 153) «Neoliberalism is [...] more than a phenomenon at the level of political philosophy. It constitutes a mentality of government, a conception of how authorities should use their powers in order to improve national well-being, the ends they should seek, the evils they should avoid, the means they should use, and, crucially, the nature of the persons upon whom they should act».



beralismo. Mentre al centro della scena liberale classica troviamo un soggetto tutto costruito attorno alla pratica dello scambio, in quella neoliberale il soggetto è posto sotto la presa totalizzante dell'identità imprenditoriale. Sebbene Foucault (2005a) tratti la questione quasi di sfuggita, per apprezzare la portata del passaggio dall'uomo dello "scambio" all'uomo "imprenditore di se stesso" si ritiene particolarmente utile esaminare i modi differenti con cui liberalismo classico e neoliberalismo hanno pensato le categorie di produzione e di consumo.

L'individuo del liberalismo classico intende la produzione in vista del consumo. Egli produce affinché, passando per la mediazione dello scambio, gli sia data la possibilità di soddisfare i propri bisogni attraverso il consumo. Produzione e consumo sono pertanto due momenti distinti, con il primo che si trova a svolgere un ruolo funzionale rispetto al secondo. Al contrario, col neoliberalismo assistiamo a una riunificazione di produzione e consumo o, per meglio dire, ad una sussunzione della categoria del consumo ad opera di quella della produzione. Per il pensiero neoliberale, infatti, la categoria di consumo è stata sempre usata in modo troppo superficiale. In realtà, in essa si ritrovano incluse pratiche molto differenti come l'acquisto di un bene, il suo possesso e il suo utilizzo (Becker 1970). Non distinguendo tra questi tre diversi momenti, il pensiero liberale classico si è precluso la possibilità di osservare quale di essi stesse, di volta in volta, alla base della soddisfazione dei bisogni individuali. Non solo, ma si è precluso anche la possibilità di comprendere come, attraverso i prodotti di consumo, gli individui mirino in realtà a soddisfare desideri molto più specifici e basilari rispetto a quelli che, a prima vista, sembrerebbero connessi ai beni in oggetto. Ciò su cui insomma insiste l'approccio neoliberale è che l'acquisto del bene costituisce solo un primo, primissimo passo. Una volta che lo si possiede, è necessario investire il proprio tempo (Chiappori e Lewbel 2015) e le proprie competenze nell'utilizzare il prodotto in vista dei fini che ci si era prefissati. Da queste considerazioni si deduce quindi che anche il consumo è in realtà un momento attivo di produzione. Consumare significa investire strategicamente parte delle proprie risorse (non solo economiche) al fine di produrre livelli crescenti di soddisfazione. In questo processo, quindi, i beni di consumo costituiscono per così dire le materie prime che, una volta acquistate, è necessario trattare attraverso specifiche pratiche di utilizzo. Con le parole di G. Becker (1970: 134): «all market goods are inputs used in the production process of the nonmarket sector. The consumer's demand for these market goods is a derived demand analogous to the derived demand by a firm for any factor of production»⁴. Il soggetto neoliberale è quindi un soggetto imprenditoriale perché, come si è visto, si trova impegnato in un'incessante opera di produzione e investimento che esonda con violenza dagli argini economici e non si arresta nemmeno col momento del consumo.⁵ Il soggetto neoliberale è inoltre un

⁴ Vale forse la pena ricordare che per domanda derivata s'intende nel linguaggio economico la domanda di quei fattori necessari alla produzione di specifici beni si consumo.

⁵ A tal riguardo, P. Maltese (2015: 39) ha osservato che «consumando, l'*homo oeconomicus* genera un *reddito psicologico*».



soggetto imprenditoriale in quanto la soddisfazione delle sue necessità non può rappresentare in alcun modo un limite alla sua ricerca di utili, e questo perché ai suoi bisogni può dar risposta in modi sempre nuovi e sempre migliori. Pertanto siamo innanzi a una soggettività pensata nella sua essenza come indirizzata –per dirla con il Weber dell’*Etica*– alla ricerca di un guadagno sempre rinnovato.

Partendo dal carattere imprenditoriale del soggetto, l’ethos neoliberale finisce col fare dell’impresa il calco interpretativo, il principio d’intellegibilità da applicare a tutte le manifestazioni del sociale. L’idea d’impresa fornisce cioè una sorta di categoria omogeneizzante sotto il cui modello possono essere ricondotti tutti gli attori sociali a prescindere dalle loro diverse identità e dimensioni. Da questo punto vista, allora, la concezione neoliberale dell’*agency* sviluppa una dimensione per così dire frattale (Gershon 2011): soggetti e famiglie, piccole aziende e *corporation*, Stati e istituzioni sono tutte realtà descrivibili in termini aziendali e le loro azioni comprese e valutate a partire dai parametri economici approntati dalla logica imprenditoriale. Così, ogni attività, ogni ambito dell’esistenza umana rimanda a un ambito d’investimenti e profitti misurabili secondo valute di volta in volta differenti (Read 2009): i lavoratori investono sulla formazione per migliorare il proprio salario⁶; i genitori investono tempo, denaro ed affetto sui loro figli traendone in cambio un reddito psichico; le coppie impegnano energie nella convivenza in vista di guadagni sociali ed economici; i movimenti migratori rappresentano tutti investimenti tesi al miglioramento delle condizioni di vita; gli atti criminali, infine, sono da concepire come il risultato di un calcolo costi-benefici⁷.

L’adozione della categoria dell’impresa come unico criterio di decifrazione dell’azione e dei rapporti sociali conduce il pensiero neoliberale a operare un ulteriore scarto rispetto le posizioni della tradizione liberale classica. Si tratta di una differenza relativa al modo di concepire i principi regolativi e i meccanismi che presiedono all’evoluzione delle società. Al centro, infatti, del pensiero liberale classico troviamo le idee di differenziazione del lavoro e d’integrazione (Dardot e Laval 2013). La logica è quella dell’attore sociale, concentrato esclusivamente a perseguire i propri scopi, la cui azione trova un’integrazione spontanea con quella degli altri nell’ambito dello scambio mercantile. Detta diversamente, il motore del processo evolutivo è qui individuato, notoriamente, nel libero gioco degli interessi. È proprio perché i soggetti sono messi nella condizione di perseguire liberamente i loro obiettivi attraverso la produzione e lo scambio di beni che divisione e integrazione del lavoro possono avere luogo. Tale dinamica va incontro nell’analisi neoliberale a una decisiva trasformazione. Qui i rappor-

⁶ Da tener presente che, nella stagione neoliberale, ogni lavoro, anche quello subordinato e salariato, è da considerarsi come un lavoro essenzialmente *autonomo* (Bazzicalupo 213).

⁷ Si veda a riguardo tutta la discussione proposta da M. Foucault (2005: 198-213). In merito al tema specifico della relazione genitori-figli, non può non essere ricordata la concezione di cultura terapeutica della comunità e della famiglia elaborata da R. Bellah e colleghi ne *Le abitudini del cuore*. Per questi autori, l’individualismo neoliberale ha prodotto idee di famiglia e comunità intese come strumenti impiegati dal singolo nella ricerca di un benessere psichico che le dure logiche competitive presenti nel mondo del lavoro finiscono col compromettere Cfr. Bellah e al. (1994).



ti sociali sono progressivamente sospinti verso una logica concorrenziale (Foucault 2005a)⁸. Più chiaramente, centro degli obiettivi del governo neoliberale è la realizzazione di un ordine sociale dove tutte o quasi le sfere di relazione sono organizzate in base a criteri competitivi. E questo per almeno due motivi fondamentali. In primo luogo, la competizione, se da un lato necessita d'essere istituita e regolata dall'attività di governo, dall'altro rappresenta un regime relazionale che non richiede l'intervento coercitivo da parte di un'autorità esterna (Davies 2017). Da questo punto di vista, essa costituisce, come ritiene F. Hayek (1982 cit. in Bazzicalupo 2013), un'alternativa sia all'ingenuo *laissez faire*, sia alla pianificazione socialista, permettendo così quell'esercizio frugale del potere tanto caro ai neoliberali. In secondo luogo, la logica competitiva incorpora assieme principi di uguaglianza e di disuguaglianza garantendo così dinamismo al corpo sociale (Stedman Jones 2012). Il processo competitivo inizia, infatti, da una situazione caratterizzata da una certa uguaglianza dei concorrenti e si conclude generando disuguaglianza tra di loro. Il punto è che si tratta di una disuguaglianza non definitiva, da cui cioè è sempre possibile ripartire in vista di una rivincita. Ma per rifarsi è necessario esaminare le ragioni della sconfitta, identificare i propri punti deboli e investire tempo, denaro ed energie per cercare di rafforzarli. L'oculata pratica della razionalità imprenditoriale rappresenta quindi il solo strumento viabile per rimettersi in gioco, per acquisire – come si dice – competitività. Sembra dunque esserci un rapporto di mutuo rinforzo tra regime concorrenziale e impresa. La logica della competizione appronta un ordine sociale che trova cioè nell'impresa la sua più adatta forma di vita.

La reciprocità, il mutuo supporto tra impresa e logica competitiva introduce alla natura socialmente costruita del mondo neoliberale. Passaggio pressoché obbligato di tutte le discussioni su liberalismo e neoliberalismo è notare come una ulteriore, fondamentale differenza tra le due tradizioni culturali sia rinvenibile nel diverso rapporto che esse intrattengono con le categorie di naturalità e artificialità. Mentre il pensiero liberale ritiene che la propria concezione antropologica colga oggettivamente l'essenza umana e che dunque il mercato e il libero scambio siano realtà naturali che occorre preservare, l'approccio neoliberale, al contrario, considera la razionalità imprenditoriale e la concorrenza condizioni artificiali che occorre raggiungere attraverso l'azione politica (Brown 2006). La natura imprenditoriale del sé, dunque, ha in realtà ben poco di naturale. Si tratta piuttosto di un modo strategico di guardare e di rapportarsi al soggetto. Come spiega Foucault (2005a: 207), essa rappresenta «la superficie di contatto tra l'individuo e il potere che si esercita su di lui. [...] l'interfaccia tra il governo e

⁸ Di M. Foucault (2005a) si vedano in particolare le pagine 109-111. Secondo P. Tort (2009), la figura che ha maggiormente contribuito a spostare il baricentro del pensiero liberale dalla logica della differenziazione a quella della competizione è senza dubbio quella di H. Spencer. Sempre per P. Tort, nel suo lavoro di traduzione sociologica del pensiero evoluzionista di C. Darwin, H. Spencer ha sostituito l'importanza centrale dell'ereditarietà dei caratteri biologici più adatti all'ambiente, con quella della lotta per la sopravvivenza tra razze e classi. Così facendo, il principio evolutivo della differenziazione e della specializzazione funzionale è stato progressivamente soppiantato da quello della competizione come criterio selettivo del più adatto. Sul tema Cfr. anche P. Dardot, C. Laval (2013).



l'individuo». La natura imprenditoriale è qualcosa di costruito e trasmesso; che si realizza attraverso un continuo processo di socializzazione, funzionale all'esercizio del governo. L'idea di concorrenza costituisce a tal riguardo un dispositivo di eccezionale efficacia. La sua istituzione, la sua progressiva e ramificata diffusione ad ambiti differenti da quello economico, nonché la sua continua regolazione strategica approntano il principale strumento pedagogico impiegato dal governo nel processo di formazione dei sé imprenditoriali (Maltese 2015).

A tal proposito è da osservarsi come, in questo processo, la logica della concorrenza si proponga come una nuova forma di disciplina. Alla razionalità disciplinare tutta articolata sulla differenza tra normalità e anormalità si è andata via via sostituendo quella imprenditoriale con i suoi codici binari del tipo utile/inutile, produttivo/improduttivo, redditizio/infruttuoso, ecc. In questo cambiamento, una differenza sostanziale va rilevata. Nel caso della logica disciplinare il limite è fornito dalla norma. Vale a dire che la norma non soltanto distingue il normale da ciò che non lo è, ma con l'intervento della disciplina riconduce a sé il comportamento deviante. Il risultato, dunque, è qui fissato in precedenza dall'esterno. Nella logica competitivo-concorrenziale a essere fissate dall'esterno sono solo alcune regole di contesto, mentre l'esito del processo è lasciato aperto. Pertanto, i miglioramenti che la competizione può produrre nelle performance dei concorrenti sono in linea di principio imprevedibili e, da punto di vista formale, tendenzialmente illimitati⁹.

Come conseguenza di tutto ciò, nel registro neoliberale si attua un'inversione del rapporto che corre tra soggetto e relazione. Il liberalismo classico appronta uno scenario genuinamente individualista. Ciò che appare inizialmente è un soggetto che, perseguendo liberamente i propri interessi, realizza uno spazio di scambio. La relazione dunque è qui generata a partire da una particolare struttura antropologica ritenuta naturale e oggettiva. Con il neoliberalismo entriamo invece in uno stile argomentativo differente, maggiormente vicino – per quanto paradossale questo possa sembrare – alla sensibilità sociologica. È, infatti, la logica con cui si regolano i rapporti sociali a favorire e alimentare una particolare forma identitaria. È cioè l'istituzione di un ambiente concorrenziale entro il quale vanno ordinandosi le relazioni che promuove l'elaborazione di un sé imprenditoriale. Sotto questo profilo, allora, la logica concorrenziale rappresenta per così dire la centrale di potere della forma di governo neoliberale. Nell'affermarsi come il solo dispositivo di soggettivizzazione, essa al contempo si afferma come la principale fonte d'esercizio del controllo sociale (Foucault 1982). Ed è per questa ragione che la competitività costituisce oggi forse il principale agente colonizzatore dell'immaginario collettivo: dalla ricerca scientifica alla produzione artistica, dalla politica allo sport, dagli spettacoli televisivi all'educazione scolastica lo script della gara, del concorso, del passaggio di turno, del voto, della classifica, della sconfitta e della vittoria pare assolutamente inaggirabile. La competizione, come tutti i re nascosti che si rispettino, sembra concentrare su di sé anche quella contraddizione tra essere e

⁹ Si veda a riguardo la discussione proposta da M. Foucault (2005b) in particolare pp. 50-52.



dovere essere cui, assieme a Simmel (1921/2014), si accennava in apertura. Da un lato, infatti, la competizione è indubbiamente una logica artificiale, costruita socialmente per scopi di governo, che necessita continuamente di manutenzioni, aggiustamenti ed estensioni.¹⁰ Dall'altro lato essa appare come l'orizzonte ovvio e inevitabile; il postulato ineludibile la cui messa in discussione appare come un attentato ai codici del più elementare buon senso.¹¹

3. I numeri per competere

Occorre ora interrogarsi sui linguaggi e sulle rappresentazioni impiegate dalla ragione neoliberale per porre la logica competitiva al centro degli immaginari contemporanei. A tal riguardo, il numero, la statistica e più in generale i registri della misurazione e della quantificazione sembrano giocare un ruolo chiave. Una ricognizione per così dire a volo d'uccello sulla questione (Maturò, Mori 2017) rivela come l'utilizzo di stili quantitativi di rappresentazione sia stato poco o punto indagato dallo sguardo sociologico perché da sempre connaturato al fenomeno organizzativo e istituzionale e, dunque, percepito come ovvio e naturale. Solo di recente la sociologia è riuscita a operare una mossa straniante che le ha permesso di smarcarsi dallo scacco dell'immaginario neoliberale e riuscire così a indagare il fenomeno della quantificazione «as a social process in itself and as such» (Diaz-Bone, Didier 2016: 8).¹²

¹⁰ Essendo la competizione uno stadio raggiunto e non naturale, è compito del governo neoliberale vigilare affinché permangano le condizioni necessarie a garantirlo, evitando che si realizzano cartelli, situazioni di monopolio, ecc. Come è stato notato da più parti (Sorrentino 2008; Marzocca 2001) è anche qui che si annida il carattere antinomico del neoliberalismo. Da un lato, infatti, il regime neoliberale s'indirizza alla produzione delle libertà di competizione. Dall'altro lato, affinché il meccanismo concorrenziale non si blocchi, egli deve vigilare e intervenire affinché non si creino diseguaglianze eccessive tra i concorrenti. Nel costruire la concorrenza, insomma, il potere neoliberale produce certe libertà e ne distrugge altre. È vero anche però che, come gli studi più recenti hanno argomentato (Davies 2017, cfr. in particolare cap. IV), l'ossessione dell'anti-trust parrebbe affievolirsi nelle più recenti elaborazioni del pensiero neoliberale. Ancora, essendo competizione e imprenditorialità i presupposti di tutta l'attività di governo neoliberale, compito ineludibile diviene quello di estendere progressivamente la concorrenza mercantile a tutte le sfere del sociale. Fintantoché persino gli Stati e i governi debbono per così dire autotrasformarsi in realtà imprenditoriali (Davies 2017; Brown 2006; Harvey 2005). Alla fine, nota M. Foucault (2005a), la competitività finisce con l'apparire come un criterio universale di regolazione cui deve sottostare tutto il manifestarsi dell'esperienza umana, ivi compreso quel potere alla base della sua stessa istituzione.

¹¹ Si possono a riguardo ricordare le parole di J. Harvey (2005: 5): «the [neoliberal] conceptual apparatus becomes so embedded in common sense as to be taken for granted and not open to question».

¹² Sulla recente (e incompleta) istituzione del campo di ricerca sociologica dedicato al fenomeno della quantificazione si vedano i pionieristici contributi di O. T. Duncan (1984) e di T. Porter (1995); Per una recente sintesi generale si rimanda a W. N. Espeland e M. L. Stevens (2008).



Uno dei primi risultati di questa riflessione ha posto in luce una serie di cambiamenti nelle strategie e negli oggetti di rilevazione statistica.¹³ Più nello specifico, per A. Desrosières (2011) è possibile tracciare una linea genealogica delle tecniche statistiche di misurazione che accompagna il succedersi delle differenti forme di governamentalità, delle loro diverse idee di mercato e di società. E questo perché le variazioni nelle forme di monitoraggio statistico seguirebbero le variazioni degli obiettivi che, con esse, ci si proporrebbe di raggiungere. Così, ad esempio, in epoca di welfare state, per perseguire lo scopo di protezione del lavoro, si ritrovano principalmente svolte rilevazioni sulla condizione socioeconomica dei lavoratori, sui budget di spesa famigliari, sull'andamento dell'indice dei prezzi al consumo. Al contrario, invece, nel periodo keynesiano, a fronte di un generale obiettivo di regolazione del mercato, si osservano all'opera tutti gli strumenti necessari a descrivere gli andamenti della contabilità nazionale (ibidem). Anche la stagione neoliberale è ovviamente contraddistinta da un peculiare utilizzo delle tecniche di quantificazione. In essa, al fine di operare una generale estensione delle logiche competitive e imprenditoriali, il principale compito della statistica consiste nel supportare processi di valutazione (Diaz-Bone 2016). Pertanto, ad essere dominanti sono l'impiego degli indicatori di performance e quello delle tecniche di benchmark.

Da notare, a questo proposito, almeno un elemento d'importanza dirimente: mentre nelle precedenti ragioni governamentali, a prescindere dai loro diversi obiettivi, le rilevazioni statistiche fungevano da base informativa per l'elaborazione di decisioni collettive, col neoliberismo troviamo un uso differente di queste forme di sapere. Più che supportare, infatti, il processo di formazione della volontà politica, la statistica è qui pensata come lo strumento atto ad approntare un ambiente decisionale generale, il dispositivo attraverso il quale costruire quella logica competitiva di cui si diceva in precedenza e che, trasmettendosi a cascata a tutti i livelli e a tutte le sfere del sociale, finisce con l'investire il piano delle scelte individuali. Al di là dell'ambiente di lavoro, contesto letteralmente saturato dagli indicatori di performance, la quantificazione gioca un ruolo principale in un numero crescente di ambiti decisionali. Si pensi a scelte come quella del corso di laurea, dell'acquisto della casa, del percorso terapeutico o della pratica sportiva. Tutti dilemmi la cui soluzione è automaticamente ricercata all'interno del sapere statistico, confrontando per esempio gli indicatori sul tasso d'efficacia lavorativa, sull'andamento del mercato immobiliare, sulle chance di sopravvivenza a cinque o dieci anni, sul numero di calorie bruciate. Ma, se tutto questo è vero, significa allora che i linguaggi e le logiche della quantificazione rappresentano qualcosa di profonda-

¹³ Secondo R. Diaz-Bone ed E. Didier (2016: 15) M. Foucault e collaboratori, in particolare R. Ewald e F. Donzelot, hanno mancato di sviluppare un'analisi più approfondita sul rapporto tra le forme differenti di governo e le diverse tecniche statistiche da esse impiegate. Essi si sono limitati cioè a connettere genericamente le forme di descrizione statistica del sociale con la governamentalità neoliberale, evitando di esaminare nel dettaglio le evoluzioni dei linguaggi statistici e di quantificazione che hanno accompagnato la metamorfosi della governamentalità liberale in quella neoliberale.



mente interiorizzato da parte degli attori sociali (Rose 1991), qualcosa d'incluso e d'integrato nelle griglie percettive o -se si preferisce- negli immaginari con cui essi operano nel mondo.¹⁴ Disporre pertanto gli ambienti di vita in termini concorrenziali e quantitativi promuove "naturalmente" la costituzione di soggettività esse stesse disposte al calcolo e alla competizione.

Tutto ciò non può non avere profonde conseguenze etiche, conseguenze cioè sul modo in cui i soggetti configurano il proprio rapporto con se stessi (Foucault 2000, 2007). Poiché l'individualità neoliberale è tutta costruita attorno alle coordinate dell'impresa e della concorrenza e poiché la gestione efficace delle imprese ha da sempre richiesto l'impiego di strumenti di pianificazione, monitoraggio e analisi delle performance, diventa essenziale per l'individuo aumentare e affinare le proprie capacità riflessive. In altri termini, non solo è necessaria una raffinata conoscenza del mondo, ma occorre anche sviluppare una raffinata conoscenza del sé. Punti di forza e di debolezza, ambizioni e desideri, competenze da potenziare e pigrizie da vincere: tutto della personalità deve essere mappato, tutto organizzato e tutto sostenuto in vista di un'efficace realizzazione del sé.

Si pensi a tal riguardo al concetto di autoefficacia e alle torsioni che esso imprime alla riflessività individuale. Elaborata nella seconda metà degli anni 70 dallo psicologo canadese A. Bandura (1977), la teoria dell'autoefficacia si riferisce essenzialmente alle capacità degli attori di prevedere con successo l'efficacia con cui sapranno esercitare il controllo sulle loro azioni. Per chiarire: il concetto di autoefficacia non si confonde con quello di perseveranza, esso piuttosto rimanda alla precisione con cui gli individui sanno elaborare pronostici sulla loro perseveranza futura (Ogden 1995). L'autoefficacia, in un certo senso, ha a che fare con l'affidabilità dell'individuo verso se stesso: sarò in grado di rispettare l'obbligo che mi sono posto di andare in palestra? Terminerò questo lavoro nei tempi che mi sono promesso? Riuscirò a star dentro nel numero giornaliero di sigarette che mi sono concesso? Questi sono tutti interrogativi pertinenti all'ambito dell'autoefficacia la cui risposta, come pare chiaro, prevede una approfondita conoscenza del sé sviluppata attraverso una costante esplorazione della propria interiorità.¹⁵

Tutto quest'incessante lavoro introspettivo richiesto all'individuo ha trovato pressoché da subito i suoi consulenti. E. Illouz (2009, 2007), per esempio, ha mostrato nelle sue ricerche come la diffusione dei saperi legati alla psicologia, nonché la crescita del loro prestigio, abbia seguito il progressivo estendersi delle logiche neoliberali. Si è prodotta così una nutritissima serie di esperti che si sono via via proposti come veri e pro-

¹⁴ Come ha suggerito O. D. Duncan (1984) quando si pensa alla quantificazione bisogna evitare di immaginarla come esterna rispetto ai processi sociali, così come il metro di un sarto è esterno rispetto alla giro vita che è chiamato a misurare. Al contrario, la quantificazione è implicita nello stesso processo sociale «before any social scientist intrudes» (ibidem: 36)

¹⁵ Indicativi di questo modo di concepire il soggetto sono tutte quelle ricerche condotte nell'ambito di quella che J. Elster (2001; 2006; 2009) ha definito volontà debole o akrasia, vale a dire quel fenomeno rappresentato dal mancato rispetto degli impegni che si erano presi con se stessi.



pri manager dell'individualità moderna. Psicologi, educatori, motivatori, *coach*, esperti di risorse umane, pedagogisti e personal trainer rappresentano soltanto alcune delle figure che emergono dal frenetico brulichio della folla che si accalca attorno al sé. Molti di loro svolgono il proprio ruolo a favore del mondo delle imprese. In questo caso, come ha mostrato bene M. Nicoli (2012), il loro compito non è solo quello di inserire nelle diverse posizioni di ruolo le personalità più adatte, ma soprattutto quello di favorire la coincidenza tra gli obiettivi di autorealizzazione individuali con quelli del successo aziendale.¹⁶ Molti altri di questi esperti fungono invece da consulenti privati, accompagnando un lavoro di scoperta progressiva del sé (Illouz 2009), spendibile -è proprio il caso di dirlo- nelle diverse sfere (amicali, professionali, sentimentali, ecc.) di vita individuali.

Oggi però, accanto al lavoro di questi professionisti, che continua peraltro a essere richiesto, sembra affiancarsi una nuova modalità di descrizione, analisi e valutazione del sé, autonomamente gestita dai soggetti, che va sotto il nome di *quantified self* (d'ora in poi QS). Con quest'espressione s'intende rimandare alla rilevazione quantitativa da parte degli individui d'informazioni sul sé di tipo fisiologico, psicologico e comportamentale (Lupton 2016, 2014; Nef, Nafus 2016; Runkestein, Panzar 2015). Chi intende quantificare il proprio sé s'impegna essenzialmente in una metodica raccolta di dati su aspetti come ad esempio le calorie assunte durante i pasti, il numero di ore dormite la notte, i km corsi durante l'allenamento di jogging o la variazione del proprio tono dell'umore durante la giornata. Lo scopo di queste varie rilevazioni è quello di supportare un lavoro di analisi sempre più mirato ad orientare, con precisione crescente, la condotta di se stessi.

È diventato pressoché un luogo comune delle discussioni sul QS ricordare come tenere traccia delle proprie attività quotidiane non sia affatto una pratica nuova e anzi rappresenti da sempre un elemento basilare dei processi di soggettivizzazione (Neresini 2017; Foucault 2007, 2000; Rose 2008). Tuttavia il punto sta tutto in quel "quantitativo" (Lupton 2016). Quando si parla infatti di QS¹⁷ non bisogna dimenticare che si sta facendo riferimento ad una modalità autodescrittiva di tipo numerico, resa possibile dalla crescente disponibilità di tecnologia e di applicazioni atte a rilevare i più svariati tipi di attività individuali. Il cambiamento dunque non starebbe tanto nella pratica in sé, quanto piuttosto nei mezzi e nelle tecniche adottate per porla in essere. Va da sé che il combinato disposto di Internet, cellulari e *wearables* dischiude possibilità "cartografiche" infinitamente superiori rispetto alla redazione del proprio diario quotidiano. Da

¹⁶ Si ricorda quanto scritto da A. Honneth sul tema dello sfruttamento produttivo delle tendenze dell'individualismo espressivo: «[...] by calling upon their apparently changed needs, more is now required of workers, in terms of involvement, flexibility, and individual initiative, than has been the case under the conditions of regulated capitalism of the welfare state» (Honneth 2004: 473-474). Anche in questo senso va inteso quanto si diceva pocanzi riguardo al fatto che nella società neoliberale tutto il lavoro, anche quello dipendente salariato, deve essere inteso essenzialmente nei termini del lavoro autonomo.

¹⁷ Per una discussione dei termini spesso utilizzati come sinonimi di *self-tracking*, *quantified self* e *self-logging* si rimanda in particolare a Lupton (2017); Nef, Nafus (2016); Selcke (2016).



questo punto di vista, il QS apporta allora sia una trasformazione dei linguaggi utilizzati nell'esplorazione del sé sia un aumento del numero degli aspetti che, sempre del sé, è possibile tracciare. E tutto ciò non può che rappresentare una messa in linea, un'armonizzazione degli stili impiegati nella costruzione del sé rispetto a quelli utilizzati nella costruzione della realtà: in un mondo sociale sempre più minuziosamente quantificato vive un individuo progressivamente disposto a pensarsi e rappresentarsi in termini numerici.

4. *Data Doubles*. Il cyborg e l'individualismo neoliberale

Come si è potuto vedere, sulla scia di A. Desrosières (2011), trasformazioni nei metodi di raccolta delle informazioni segnalano spesso trasformazioni nei metodi di governo della società. Si ritiene che tutto ciò abbia una certa rilevanza anche a proposito del governo del sé. Quel che si vorrebbe suggerire, cioè, è che l'impiego di metodi quantitativi, permessi dalla tecnologia, nelle pratiche di autoconoscenza segni un cambio nel modo di intendere sia il rapporto con se stessi sia, come si vedrà, il rapporto con gli altri. Si consideri a questo riguardo quanto scritto da G. Wolf, uno dei due fondatori del movimento QS, in un suo celebre intervento¹⁸:

«People do things for unfathomable reasons. They are opaque even to themselves. A hundred years ago, a bold researcher fascinated by the riddle of human personality might have grabbed onto new psychoanalytic concepts like repression and the unconscious. These ideas were invented by people who loved language. Even as therapeutic concepts of the self spread widely in simplified, easily accessible form, they retained something of the prolix, literary humanism of their inventors. From the languor of the analyst's couch to the chatty inquisitiveness of a self-help questionnaire, the dominant forms of self-exploration assume that the road to knowledge lies through words. Trackers are exploring an alternate route. Instead of interrogating their inner worlds through talking and writing, they are using numbers. They are constructing a quantified self» (Wolf 2010).

Innanzitutto, emerge con nettezza la questione della precisione e dell'oggettività dalla rappresentazione numerica. I metodi tradizionali –se si vuole psicologici– d'introspezione e di esplorazione del sé hanno tutti il difetto di essere basati (prevalentemente) sul linguaggio e quindi viziati da un «umanesimo prolisso e letterario» che non può che condurre ad una forma di conoscenza aneddotica e impressionistica. Al contrario, invece, la misurazione consente una forma di sapere più valida e attendibile, meno compromessa dalle vaghezze interpretative in cui c'è il rischio di perdersi quan-

¹⁸ Il termine QS è stato coniato nel 2007 da due giornalisti statunitensi G. Wolf e K. Kelly entrambi impegnati nella redazione della rivista *Wired*. Sempre nel 2007 i due hanno fondato assieme il sito web www.quantifiedself.com al fine di promuovere la diffusione della cultura QS tramite la condivisione di esperienze di monitoraggio quantitativo del sé. Stando a quanto segnalato da Lupton (2016) nel luglio del 2015 sul sito erano presenti 207 gruppi di meet up dedicati al QS distribuiti in 37 Paesi per un totale di più di 52.000 membri attivi.



do si ha a che fare per l'appunto col linguaggio.¹⁹ Ma quale sarebbe lo scopo di mettere i numeri alla guida della propria vita? Secondo M. Ruckenstein e M. Pantzar (2016), l'immaginario del QS sarebbe dominato dall'idea di ottimizzazione. Più da vicino, esso promuoverebbe un divenire cyborg dell'umano, finalizzato a migliorare continuamente l'adattamento individuale nei confronti dell'ambiente. L'ibridazione del soggetto con i dispositivi tecnologici e gli incrementi informativi che ne deriverebbero istituirebbero per così dire una "retrazione ad anello chiuso" con cui attuare una forma costante di auto miglioramento.

Tuttavia, nella figura del cyborg che il QS inevitabilmente evoca è possibile rintracciare, a parere di chi scrive, qualcosa di ancor più profondo e di ancora più strettamente connesso alla concezione neoliberale dei rapporti sociali. Per comprenderlo, occorre confrontare le varie tecniche di soggettivazione rispetto alle mediazioni da esse inserite nel rapporto con se stessi. Da questo punto di vista, tutte le tecniche "psy" prevedono una forma, anche minimale, di relazione terapeutica (Illouz 2009). Sempre seguendo il testo di G. Wolf, per quanto infatti languoroso potesse essere il lettino dell'analista, in quel setting, il sé si manifestava poco a poco, attraverso la narrazione, il dialogo, la discussione. Nell'immaginario QS, la scoperta e lo studio del sé avvengono in termini rigorosamente solipsistici. Contravvenendo a tutti gli assiomi sociologici, l'immagine del sé pare qui formarsi a prescindere da qualsiasi rapporto sociale, fatto salvo quello spesso rimosso che il fruitore delle app intrattiene indirettamente con i loro sviluppatori (Lupton 2014, 2016). Si potrebbe dire di trovarsi innanzi a un meccanismo autonomo di soggettivazione, che trova il proprio esclusivo polo dialogico nell'immagine prodotta attraverso l'uso del dispositivo tecnologico.

In letteratura (Ruckenstein 2014), ci si riferisce a tale immagine con il termine di *data doubles*²⁰. Con questa espressione si vorrebbe alludere al fatto che le serie storiche dei dati raccolti sul sé finiscono col costruire una specie di "doppio statistico" del soggetto. Il *data double* rappresenta una sorta di alias, di avatar, di proiezione identitaria con cui si interagisce tutte le volte che si decide di esaminare l'andamento dei propri dati. Ed è proprio nella pratica di elaborazione e confronto con il proprio sé quantificato che il processo di soggettivazione trova la sua messa in moto. Si consideri ad esempio quanto rilevato da K. Williams (2014) durante la sua ricerca auto etnografica sull'uso delle app per perdere peso. Egli scrive di aver sviluppato tutta una serie di sensazioni connessa all'andamento dei dati. Quando le applicazioni gli comunicavano che egli non aveva assunto abbastanza proteine, Williams iniziava a registrare una sensazione di debolezza. Al contrario quanto le rilevazione segnalavano un eccesso di zuccheri

¹⁹ Siamo qui evidentemente innanzi all'ennesima manifestazione del potere seduttivo che il linguaggio numerico possiede. Una volta ideate e routinizzate, le procedure di misurazione hanno la capacità di rimuovere dalle menti degli attori le convenzioni sociali e linguistiche alla base della loro costruzione. Così, come ha scritto A. Desrosières (2011), l'oggetto numerico viene naturalizzato nella percezione collettiva e la sua oggettività data per scontata.

²⁰ L'espressione appare per la prima volta in un articolo di K. D. Haggerty e R.V. Ericson (2000) dedicato alle trasformazioni nei sistemi di controllo e nelle metodologie di sorveglianza pubblica.



egli iniziava a sentirsi di colpo sazio e più grasso. Sulla stessa scia, Boesel (2012) racconta il caso di una donna che grazie alla sistematica rilevazione dei propri periodi fertili ha iniziato ad avvertire una specifica sensazione connessa alla fase di ovulazione che prima non si era mai accorta di provare. Si tratta di esempi banali, che tuttavia testimoniano l'esistenza di un rapporto per quanto embrionale con la propria immagine "resa dato".

Ma la ricerca mette a disposizione esempi di ancora maggior coinvolgimento relazionale col proprio *data double*. M. Klee (2015), ad esempio, racconta la sua esperienza di quantificazione delle proprie attività sessuali. Tra le variabili registrate, il numero e il tipo dei rapporti, la loro durata, il luogo dove si erano svolti, il livello di soddisfazione. Dopo qualche periodo di rilevazioni, il desiderio di migliorare i propri dati e di superare il livello delle prestazioni aveva finito con l'oscurare il desiderio di stare con la propria partner e di condividere con lei le intimità della vita sessuale. Fino al punto che il piacere non sembrava più derivare dalla soddisfazione della propria compagna quanto piuttosto dall'«impressionare l'applicazione» (ibidem: 17). D. Nafus e J. Sherman (2014) riportano il caso di Angela, una ragazza statunitense inserita in un ruolo lavorativo di responsabilità, in cui si sentiva coinvolta e che svolgeva con grande soddisfazione. Per pura curiosità, Angela scarica sul proprio cellulare un'applicazione atta a monitorare i propri stati emotivi della giornata. Dopo un periodo di rilevazioni costanti, Angela scopre che il suo tono di umore registrava i livelli più bassi proprio durante gli orari lavorativi. La continua rilettura dei dati le fa dunque prendere coscienza di una sua insoddisfazione esistenziale, portandola così alla decisione di lasciare il proprio impiego. Infine, En e Pöll (2016) parlano di Michael e della sua abitudine mattutina di scrivere di getto 750 parole per poi utilizzare un software di analisi testuale per conoscere il proprio tono emotivo e le proprie principali preoccupazioni della giornata. Ora, benché quasi tutti questi esempi possano forse sembrare frivoli, essi testimoniano comunque uno spostamento del registro relazionale tradizionalmente seguito nella costituzione della soggettività. La dimensione del cyborg non sembra quindi esaurirsi nell'esclusiva funzione del miglioramento, ma pare schiudere dimensioni relazionali e di soggettivizzazione che si ritiene debbano essere indagate dalla futura ricerca sul QS.

In questa sede si ritiene sufficiente notare come quella prospettata da QS rappresenti un'evoluzione che si trova in piena armonia con lo scenario sociale dipinto nell'immaginario neoliberale. E questo non solo e non soltanto perché il QS rende possibile l'elaborazione di rappresentazioni numeriche ritenute più precise e affidabili. Quanto piuttosto perché esso permette di aggirare un fondamentale problema che si potrebbe definire di "asimmetria informativa". Come si è mostrato, nella stagione neoliberale tutte le sfere dell'agire umano sono concepibili come mercati dove regnano investimenti e competizione. Poche, per non dire pochissime, relazioni saranno quindi vissute come non strumentali, con la conseguenza che i confini tra la sfera pubblica e quella privata, tra il mondo del lavoro e quello degli affetti andranno progressivamente sfumando. Porzioni sempre più vaste dell'attività produttiva finiscono col gravitare



attorno alle qualità umane ed emotive degli individui (Honneth 2004, Illouz 2007) e, specularmente, aree private della vita sociale sono progressivamente colonizzate dai principi della realizzazione personale e dello scambio mercantile (McNay 2009). Le relazioni divengono quindi campi competitivi, ambiti dove il gioco degli interessi trova il proprio pieno dispiegamento. Da qui la difficoltà nell'allocatione della fiducia rispetto alle immagini del sé che provengono dal rapporto con gli altri. Dato che all'altro è essenzialmente attribuito il ruolo di *competitor*, è possibile confidare nell'autenticità delle immagini del sé che provengono dal rapporto con lui? O non è forse più prudente ritenere tutte le comunicazioni come viziate alla base dal calcolo strategico delle utilità individuali?²¹ Nelle immagini del sé elaborate con i dispositivi elettronici queste difficoltà si aggirano. Il QS non prevede, infatti, alcuno specifico contatto sociale, né alcun significativo scambio con gli altri²², ma si presenta come un'auto esplorazione rigidamente individuale. Il suo essere "oggettivo" dunque non si esaurisce esclusivamente nel tipo di rappresentazione che permette di elaborare, vale a dire numerica, quantificata, statistica, ecc. Ma allude anche al fatto di essere im-mediata, ovvero priva delle tradizionali mediazioni sociali da sempre implicate nei processi di soggettivizzazione. Da questo punto di vista, il QS si presenta come una pratica sintomatica della logica paradossale inaugurata dal neoliberalismo con l'adozione della competizione a principale criterio regolativo del sociale. Partendo da un'idea di soggettività come socialmente costruita e ponendo alla base di tale costruzione la relazione competitiva, il neoliberalismo finisce col proporre una struttura del sé destinata a trovare il proprio esclusivo centro generativo nella relazione riflessiva con se stessa (Gershon 2011).

Sempre all'idea di concorrenza è riconducibile l'ultima caratteristica del QS che qui si vorrebbe prendere in considerazione. Ci si vuole riferire all'impatto che esso pare avere sulla versione istituzionalizzata del sapere scientifico. La questione va approcciata partendo dalla categoria del rischio di cui il QS sviluppa un'idea molto particolare. Dal suo punto di vista, infatti, l'idea di rischio non riguarda esclusivamente il campo delle attività, ma c'è anche un rischio connesso alla passività e all'inerzia. Ed esso riguarda essenzialmente la mancata ottimizzazione de sé, il mancato auto miglioramento (En e Pöll 2016). Da qui, ancora, tutta la necessità di reperire informazioni sempre più precise, più accurate e attendibili. L'informazione, non solo riduce il rischio di prendere decisioni sulla base di parametri sbagliati o incompleti, ma rivela anche le possibili strade di potenziamento del sé che si potrebbero percorrere. Per queste ragioni, secon-

²¹ Da ricordare i dubbi registrati da R. Bellah e colleghi durante l'intervista con una lavoratrice statunitense in merito alle gentilezze che le riservava il suo capoufficio: «fa così perché mi vuole bene –si chiedeva la donna– oppure perché questo è il suo modo per farmi lavorare di più?» (Bellah e al. 1994: 120-121).

²² Le serate "show and tell" che i vari *meet up* legati al sito www.quantifiedself.com organizzano sono momenti di presentazione e di condivisione delle proprie esperienze di monitoraggio. Ma da quanto si è potuto rilevare in seguito alle ricerche ad oggi disponibili (Davis, Boesel 2015; En, Pöll 2016; Ruckenstein 2014) non costituiscono affatto, come invece vorrebbe A. King (2016: 799), comunità morali in cui «Users collectively decide how to use technology and what its significance is for their relationships, their communities and their shared practices».



do N. Rose (1996), nella stagione neoliberale il sé è organizzato in base ad un regime dove l'*expertise* gioca una funzione fondamentale. E sempre per queste ragioni nella stagione neoliberale si assiste, come si è detto, all'inarrestabile germoglio di tutte quelle figure che, partendo da una competenza scientifica, si propongono come i consulenti del sé. Il sapere scientifico, infatti, non solo permette di elaborare informazioni e norme oggettive, ma l'affidarsi alla sua impersonalità mette il sé al riparo da eventuali forme di manipolazione. Sempre per N. Rose (ibidem: 156-157), tra il sé e il sapere esperto si realizza «an alliance between professionals claiming to provide an objective, rational answer to the question on how one should conduct a life to ensure normality, contentment, and success, and individuals seeking to shape a "life style"».

Tuttavia, se la voce della scienza è per definizione oggettiva e impersonale, è vero anche che essa parla attraverso esperti, che sono a loro volta soggetti imprenditoriali inseriti nelle logiche competitive del mercato. Chi assicura quindi dell'affidabilità delle loro consulenze? Chi garantisce la loro oggettività e trasparenza? Per un verso è il mercato stesso a promettere di funzionare da organismo di controllo. La reputazione – come si sa – è tutto per un professionista, inoltre il regime concorrenziale in cui egli opera permette ai suoi clienti di scaricarlo al primo errore per rivolgersi ad altri ritenuti più competenti. Per un altro verso, però, lo stesso fatto che l'esperto sia un soggetto orientato alla massimizzazione dei propri guadagni getta un'ombra sulla sua affidabilità. S'instaura cioè il dubbio che la sua azione possa essere piegata da interessi economici infinitamente più vasti e potenti di quelli presenti a livello del mercato locale dei servizi. Da qui, daccapo, lo stesso problema di fiducia di cui si parlava poc'anzi: fidarsi dell'esperto diviene anche questo un comportamento rischioso. Non è quindi tanto l'autorità della scienza che viene erosa dalla logica neoliberale, quanto l'autorità degli scienziati e degli esperti. Il QS promette di evitare quest'impasse facendo di ognuno un esperto e più propriamente un esperto di se stesso: «self trackers refuse received expert knowledge and become experts on and of themselves by producing what they see as "scientific" and "neutral" knowledge through numbers» (En e Pöll 2016: 46)²³. Dal parere medico, a quello psicologico, dalla consulenza del nutrizionista a quella del personal trainer, il QS si propone come banco di prova, come strumento atto a verificare e monitorare l'efficacia del sapere esperto. Più in generale si ritiene, del resto, che tutta l'esplosione della cosiddetta cultura *do it yourself* sia da connettere con questi aspetti dell'immaginario neoliberale. Si pensi a riguardo a manifestazioni estreme di questo fenomeno, come per esempio la pratica del *biohacking* dove l'istituzione di laboratori biologici gestiti da ricercatori indipendenti dal mondo dell'impresa e dell'accademia ha

²³ Ciò che prende piede pare essere una visione radicalmente induttivista dominata completamente dal dato empirico dove il sapere teorico stenta ad avere alcun ruolo. In un celebrato articolo pubblicato nel 2008 sulla rivista *Wired*, C. Anderson proclamava l'irrelevanza di qualsiasi modello teorico rispetto l'importanza del dato empirico: «Out with every theory of human behavior, from linguistics to sociology. Forget taxonomy, ontology, and psychology. Who knows why people do what they do? The point is they do it, and we can track and measure it with unprecedented fidelity. With enough data, the numbers speak for themselves» (Anderson 2008).



come fine proprio lo sperimentare nuove forme di rapporto tra scienza e società, verso un modello in cui le persone hanno più potere mentre le grandi industrie o università devono cedere parte del loro monopolio sulla ricerca biologica (Delfanti 2013).

Naturalmente, anche le differenti espressioni del QS potrebbero essere oggetto di un processo di istituzionalizzazione. Potrebbero cioè produrre i propri esperti, le loro pratiche consolidate, i loro dogmi, ecc. Per scongiurare tutto questo, il QS rimane un movimento privo di qualsiasi identità specifica. Non ci sono documenti ufficiali in cui si definisce con esattezza cosa è QS e cosa non lo è, ci si guarda bene dal suggerire particolari applicazioni o particolari dispositivi tecnologici, né si sono identificati campi applicativi privilegiati. L'unica regola da seguire parrebbe essere quella di fare tutto ciò che "funziona per te". Anche a livello organizzativo, la realtà QS si presenta come network decentralizzato di gruppi delle più varie dimensioni, esclusivamente finalizzati allo scambio di esperienze individuali. E paradossalmente, il movimento QS sembrerebbe del tutto non quantificato (Davis, Boesel 2015). Non pare cioè siano disponibili dati sulla partecipazione ai meet up, né alle conferenze, né si sono promosse indagini di alcun tipo sui suoi "membri". Tocchiamo qui quella che pare essere l'anima più anarchica racchiusa nel QS come forma progredita d'individualismo: nel suo avanzare inesorabile, insomma, la logica della competizione mina la base stessa del legame fiduciario, sia rispetto le relazioni di mondo vitale sia anche rispetto i saperi esperti, facendo così del soggetto neoliberale un cavaliere solitario e del *data double* il suo scudiero.

Bibliografia

Anderson C. (2008), The end of theory: the data deluge makes the scientific method obsolete, *Wired*, retrieved on July 17th 2017 from <https://www.wired.com/2008/06/pb-theory/>.

Bandura A. (1977), Self efficacy: Toward a unifying theory of behaviour change, *Psychological Review*, 84, 2: 191-215.

Bazzicalupo L. (2013), L'economia come logica di governo, *Spazio Filosofico*, 1: 21-29.

Becker G. (1970), *The Economic Approach to Human Behavior*, Chicago, University of Chicago Press.

Bellah R., Madsen R. Sullivan W. M., Swidler A., Tipton S. M., (1994), *Le abitudini del cuore. Individualismo e impegno nella società Americana*, Roma, Armando.



Boesel W. E. (2013). What is quantified-self now? In *QuantifiedSelf.com*, retrieved on 19 settembre 2017 from <http://quantifiedself.com/2013/05/what-is-the-quantified-self-now/>.

Boesel W. E. (2012). The woman vs. the stick: Mindfulness at quantified self 2012., *The Society Pages* retrieved on October 10th 2017 from <http://thesocietypages.org/cyborgology/2012/09/20/the-woman-vs-the-stick-mindfulness-at-quantified-self-2012>.

Brown W. (2006). American nightmare: neoliberalism, neoconservatorism and democratization, *Political Theory*, 34, 6: 690-714.

Brown W. (2003). Neoliberalism and the end of liberal democracy. *Theory and Event*, 7, 1 retrieved on September 2nd 2017 from <https://muse.jhu.edu/issue/6087>.

Chiappori P. A., Lewbel A. (2015). Gary Becker's "A theory of the allocation of time", *The Economic Journal*, 122: 410-444.

Dardot P., Laval C. (2013). *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista*, Verona, DeriveApprodi.

Davis J. and Boesel W. E. (2013). Identity presumption within the group quantified self, Paper presentato alla 13^o edizione della conferenza internazionale *Theorizing the web*, Chicago 22-25 marzo.

Davies W. (2017), *The Limits of Neoliberalism: Authority, Sovereignty and the Logic of Competition*. London, Sage.

Dean M. (2014), Rethinking neoliberalism, *Journal of Sociology*, 50, 2: 150-163.

Delfanti A. (2013), *Biohackers. The Politics of Open Science*, London, Pluto Press.

Desrosières A. (2011), Words and numbers. For a sociology of the statistical argument. In Saetnan A. R., Heidi M. L., Hammer S. (Eds.), *The mutual construction of statistics and society*, London, Rou.

Diaz-Bone R. (2016). Conventions and quantification: transdisciplinary perspectives on statistics and classifications. In: *Historical Social Research*, 41, 1: 48-71.

Diaz-Bone R., Didier E. (2016). The sociology of quantification: perspectives on an emerging field in the social sciences. In: *Historical Social Research*, 41, 1: 7-26.



Duncan O. D. (1984). *Notes on Social Measurement. Historical and Cristical*. New York: Russell Sage.

En B., Pöll M. (2016). Are you (self-)tracking? Risks, norms and optimisation in self-quantifying practices. In: *Graduate Journal of Social Science*, 12, 2: 37-57

Espeland W.N., Stevens M.L. (2008), A sociology of quantification, *European Journal of Sociology*, 49, 3: 401-436.

Foucault M. (2007), *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France 1981-1982*, Milano, Feltrinelli.

Foucault M. (2005a), *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France 1978-1979*, Milano, Feltrinelli.

Foucault M. (2005b), *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France 1977-1978*, Milano, Feltrinelli.

Foucault M. (2000), *Tecnologie del sé*, in: Martin L. H., Gitman H., Hutton P. H. (a cura di), *Tecnologie del sé. Un seminario con Michel Foucault*, Torino, Bollati Boringhieri.

Foucault M. (1982), The subject and power, *Critical Inquiry*, 8, 4: 777-795.

Gershon I. (2011), Neoliberal agency, *Current Anthropology*, 52, 4: 537-555..

Harvey D. (2005), *A Brief History of Neoliberalism*, Oxford, Oxford University Press.

Honneth A. (2004), Organized self-realization: some paradoxes of individualization, *European Journal of Social Theory*, 7, 4: 463-478.

Illouz E. (2009), *Saving the Modern Soul: Therapy, Emotions, and the Culture of Self-Help*, Berkeley, University of California Press.

Illouz E. (2007), *Intimità fredde*, Milano, Feltrinelli.

King A. (2016), The collective self, *Rassegna Italiana di Sociologia*, LVII, 4: 795-800.

Klee M. (2015), I tried to quantify my sex life and I'm appaled, *The Kernel*, retrieved on July 17th 2017 from <http://kernelmag.dailydot.com/issue-sections/headline-story/11626/quantify-sex-app-love-tracker/>



Lupton D. (2016), *The Quantified Self. A Sociology of Self-Tracking*. Cambridge: Polity Press.

Lupton D. (2014), You are your data: self-tracking practices and concepts of data, in Selke S. (ed.). *Life Logging. Digital self-Tracking and Lifelogging Between Disruptive Technology and Cultural Transformation*. Wiesenbaden: Springer.

Lupton D. (2013), Quantifying the body: monitoring and measuring health in the age of mHealth technologies, *Critical Public Health*: 23, 4: 393-403.

McNay L. (2009), Self as an enterprise. Dilemmas of control and resistance in Foucault's *Birth of Biopolitics*, *Theory, Culture & Society*, 26, 6: 55-77.

Maltese P. (2015), Foucault e la teoria del capitale umano, *Giornale di Pedagogia Critica*, IV, 2: 27-48.

Maturo A., Mori L. (2017), *Digital-based narrative: quantificazione, medicalizzazione e gamification nelle app per la salute mentale*, in Corposanto C. (a cura di). *Narrazioni di salute nella web society*. Soveria Mannelli: Rubettino.

Marzo P. L. (2015), L'immaginario sociale. Una prospettiva ambientale, *Quaderni di Teoria Sociale*, 2: 97-114.

Marzo P. L., Meo M. (2013), Cartografie dell'immaginario, *Im@go. Rivista di Studi sull'Immaginario*, II, 1: 4-17.

Marzo P. L., Meo M. (2010), (a cura di), *L'eterno e l'effimero. Contributi per una lettura altra del mutamento sociale*. Roma, Aracne.

Marzocca O. (2001), Introduzione, in Foucault M., *Biopolitica e liberalismo*. Milano, Medusa.

Moore P., Andrew R. (2016), The quantified self: What counts in the neoliberal workplace, *New Media & Society*, 18, 11: 2774-2792.

Nafus D., Sherman J. (2014), This one does not go up to 11: the quantified self movement as an alternative big data practice, *International Journal of Communication*, 8: 1784-1794

Nef G., Nafus D. (2016), *Self-Tracking*, Cambridge, The MIT Press.

Nicoli M. (2012), "Io sono un'impresa." Biopolitica e capitale umano, *Aut Aut*, 356: 85-99.



Ogden J. (1995), Psychosocial theory and the creation of the risky self, *Social Science and Medicine*, 40, 3: 409-415.

Peck J. (2004), *Geography and public policy: constructions of neoliberalism*, *Progress in Human Geography*, 28, 3: 392-405.

Porter T. (1995), *Trust in Numbers. The Pursuit of Objectivity in Science and Public Life*, Princeton, Princeton University Press.

Read J. (2009), A genealogy of homo-economicus: neoliberalism and the production of subjectivity, *Foucault Studies*, 6: 25-36.

Ragone G. (2015), Radici delle sociologie dell'immaginario, *Mediascapes Journal*, 4: 63-75.

Reigeluth T. (2014), Why data is not enough: Digital traces as control self and self-control, *Surveillance & Society*, 12, 2: 243-354.

Rose N. (2008), *La politica della vita. Biomedicina, potere e soggettività nel XXI secolo*, Torino, Einaudi.

Rose N. (1996), *Inventing Our Selves. Psychology Power and Personhood*, Cambridge, Cambridge University Press.

Rose N. (1991), Governing by numbers: Figuring out democracy, *Accounting Organizations and Society*, 16, 7, 673-692.

Ruckenstein M. (2014), Visualized and interacted life: personal analytics and engagements with data doubles, *Societies*, 4, 1, 68-84.

Ruckenstein M., Pantzar M. (2017), Beyond the quantified self: thematic exploration of a datistic paradigm, *New Media & Society*, 19, 3: 401-418.

Salais R. (2012), Quantification and the economics of convention, *Historical Social Research*, 37, 4: 55-63.

Simmel G. (2008), *Il conflitto della civiltà moderna*, Milano, SE.

Stedman Jones D. (2012), *Masters of the Universe: Hayek, Friedman and the Birth of Neoliberal Politics*, New Jersey, Princeton University Press.



Sorrentino V. (2008), *Il pensiero politico di Foucault*, Roma, Meltemi.

Tort P. (2009), *Effetto Darwin. Selezione naturale e nascita della civiltazione*, Costabissara, Angelo Colla.



Il re nascosto digitale. I media tra costruzione mediata del reale e mediazione radicale

Mario Tirino

Abstract

The Digital Hidden King. Media Among Mediatized Construction of Reality and Radical Mediation. The paper intends to explore Georg Simmel's concept of "hidden king", as central concept of a given era. Therefore, we analyze the concepts of "mediated construction of reality" (Couldry, Hepp 2016) and "radical mediation" (Grusin 2017), which, in our opinion, can be conceived as the "hidden king" of contemporary digital society.

The massive digitization of contemporary society and culture has led to deep mediatization (Hepp, Hasebrink 2018). Therefore, digital media have helped to redefine the forms of knowledge, time and spaces of social life. In this context, Couldry and Hepp rethought the constructionism of Berger and Luckmann and the figurative sociology of Norbert Elias, in a new theoretical framework based on the centrality of the media in the construction of social symbols and collective interactions.

Starting from similar bases, Richard Grusin (2015) elaborates the concept of radical mediation. Overcoming the separation between subject and object, Grusin defines mediation "as the process, action, or event that generates or provides the conditions for the emergence of subjects and objects, for the individuation of entities within the world". Furthermore, mediation operates not by neutrally reproducing meaning or information, but "by actively transforming human and nonhuman actants, as well as their conceptual and affective states". Mediation is thus conceived as the constitutive dimension of every relationship or contact between human and non-human actants, objects and subjects, technical media and forms of biological life.

In the last part of the paper, we try to highlight the vitality of Simmel's sociology, able to dialogue with the mediological theories of Grusin and Couldry and Hepp.

Keywords

Simmel | digital media | mediated construction of reality | radical mediation | hidden king

Author

Mario Tirino – mario.tirino@gmail.com

Dipartimento di Scienze Politiche, Sociali e della Comunicazione

Università degli Studi di Salerno



Cos'è l'immaginario? Partendo da una domanda nello stesso tempo semplice e abissale, è possibile pensare l'immaginario come "quella sfera di senso nella quale la vita dell'uomo si dispiega acquisendo coscienza e significato" (Marzo, Meo 2013: 4). Così concepito, l'immaginario rivela la propria dimensione di matrice della cultura, socialmente e storicamente prodotta e, quindi, segnata dalla dimensione processuale e metamorfica. La natura squisitamente sociale dell'immaginario fa sì che esso incida sulla vita degli individui e delle collettività, contribuendo ai processi di costruzione condivisa della realtà (Berger, Luckmann 1966). L'immaginario presiede alla produzione di oggetti materiali e immateriali della vita sociale, che si radicano soprattutto nell'estrema vitalità delle pratiche culturali della vita quotidiana. Nella molteplicità effervescente delle interazioni sociali è, dunque, possibile studiare fenomeni ben più complessi e articolati. Georg Simmel ha intuito come da questi frammenti di vita sociale sia possibile risalire alla complessità dei fenomeni che strutturano la socialità di un'epoca. È nella superficie dell'infinito reticolo dei rapporti e delle pratiche microsociali che il pensatore tedesco coglie quei frammenti che compongono sistemi sociali più grandi e stratificati (Simmel 1989a). Nello stesso tempo il sociologo teutonico ritiene che in ciascuna grande epoca sia rinvenibile un principio centrale, un concetto ordinatore, che egli definisce il "re nascosto" (Simmel 1999). Naturalmente, questo "re nascosto" è soggetto a "deviazioni, travisamenti, opposizioni", ma esso opera comunque, "sia che l'epoca medesima possieda una coscienza astratta di tale concetto, sia che questo formi soltanto l'ideale punto di irradiazione di quei movimenti, l'indole dei quali e il significato che essi hanno per l'epoca solo chi osserva posteriormente riesce a conoscere" (Simmel 1999: 18).

Il presente lavoro si pone due obiettivi cognitivi, strettamente interrelati. In primo luogo, proveremo ad individuare e analizzare quei concetti centrali che potrebbero fungere da "re nascosto" nella società iperconnessa contemporanea (Boccia Artieri 2012). In secondo luogo, proveremo a dimostrare come questi concetti continuino a dialogare con la sociologia simmeliana, sviluppandone intuizioni e recuperandone teorie e metodi.

1. Il re nascosto contemporaneo/1: la costruzione mediale della realtà

Gli assunti teorici da cui ci muoviamo per rispondere al primo quesito si ricongiungono al concetto di "costruzione mediata della realtà", recentemente formulato da Nick Couldry e Andreas Hepp (2016), e a quello di "mediazione radicale", elaborato da Richard Grusin (2017). Nell'ottica di assumere, in prima battuta, come "re nascosto" della contemporaneità il concetto di costruzione mediata della realtà, proveremo a riassumere brevemente il lavoro dei due sociologi dei media Couldry e Hepp. Rielaborando un vasto insieme di teorie sociologiche e mediologiche,



Couldry e Hepp sottolineano come i processi di profonda integrazione dei media digitali e delle infrastrutture informative e comunicazionali hanno radicalmente trasformato la socializzazione contemporanea, di fatto rendendo obsolete teorie come il costruzionismo sociale di Berger e Luckmann (1966) o la sociologia figurazionale di Norbert Elias (1970). Nell'era della *deep mediatization* (Hepp, Hasebrink 2018), è con il concetto di mediazione che occorre confrontarsi tanto negli studi sulla società e sulla cultura, quanto in quelli sui media (Lundby 2009 e 2014, Guillory 2010, Kember e Zylinska 2012, Galloway, Thacker, Wark 2014, Hepp, Krotz 2014). Sulla scorta di questi imponenti fenomeni di digitalizzazione e *datafication*, definita come una specifica forma della mediatizzazione basata sull'uso estensivo e pervasivo di raccolte di dati, Couldry e Hepp delineano una fenomenologia materialistica della vita sociale, fondata sulla stretta interconnessione tra infrastrutture medialità e simboli sociali. Per i due studiosi, dalla *deep mediatization* della vita sociale discendono due ordini di conseguenze: in primo luogo, la necessità di rimettere in discussione la posizione privilegiata attribuita alla comunicazione interpersonale (*face-to-face*) nelle teorie costruzionistiche; in secondo luogo, occorre riconsiderare la concezione del linguaggio come strumento privilegiato della costruzione sociale del reale. Per Berger e Luckmann, com'è noto, le istituzioni trovano fondamento nella condivisione di significati, nella consuetudine della vita quotidiana: in altri termini, se "l'istituzionalizzazione ha luogo dovunque vi sia una tipizzazione reciproca di azioni consuetudinarie", ciò che più conta è che vi sia una reciprocità delle tipizzazioni istituzionali. Ma per Couldry e Hepp la crescente presenza dei media digitali genera incertezze e tensioni, proprio perché incrina la reciprocità delle tipizzazioni, attraverso cui la realtà quotidiana viene edificata come costruzione sociale condivisa. Un esempio della radicale incertezza della costruzione sociale sono i processi di *data mining*, attraverso i quali governi e imprese condizionano la vita quotidiana degli individui per il perseguimento di fini che restano, nella maggior parte dei casi, molto opachi.

Oltre che ad un superamento del costruzionismo sociale, Couldry e Hepp mirano ad una revisione del concetto di figurazione di Norbert Elias, che identifica l'insieme delle relazioni attraverso cui è possibile comprendere un individuo.

Couldry e Hepp tentano di superare tale concetto, da un lato chiarendo le relazioni sussistenti tra i processi di costruzione del significato e gli elementi della figurazione, e dall'altro riflettendo sulla relazione ricorsiva che i media hanno con la figurazione. In questa luce, dunque, la figurazione è determinata da un assemblaggio di media (*media manifold*), che modellano le pratiche comunicative e generano una crescente domanda di tecnologie medialità avanzate.

Sviluppando i concetti di *deep mediatization* (profonda mediatizzazione), *waves of mediatization* (onde di mediatizzazione), *media manifold* (collettore mediale) e figurazione di figurazioni, la fenomenologia materialistica di Couldry e Hepp indaga empiricamente le modalità con cui digitalizzazione e *datafication* trasformano l'organizzazione della conoscenza, del tempo e dello spazio della vita sociale contemporanea. Sebbene ai due studiosi interessi soprattutto mettere in evidenza gli



squilibri nella distribuzione del potere e delle risorse informative, derivanti dall'incapacità dei singoli di far fronte alla complessità della gestione dei flussi informativi legati a cambiamenti figurazionali orientati dal profitto, il loro lavoro costituisce un sicuro punto di riferimento per comprendere come la mediatizzazione rappresenti il concetto centrale alla base delle trasformazioni della vita sociale digitale del XXI secolo.

2. Il re nascosto contemporaneo/2. La "mediazione radicale"

La teoria della mediazione di Richard Grusin, che pure parte da presupposti simili a quelli di Couldry e Hepp, giunge infine ad esiti più estremi, con l'elaborazione del concetto di "mediazione radicale". Il teorico americano, dopo aver sviluppato una teoria della rimediazione (Bolter, Grusin 1999) e una della premediazione (Grusin 2004), mira a superare il dualismo tra soggetto e oggetto alla base di tutte le teorie dei media e della mediazione nel pensiero occidentale. Nel saggio *Radical Mediation* egli afferma che "sebbene i media e le tecnologie mediali abbiano operato e continuano ad operare a un livello epistemologico, in quanto modi di produzione di conoscenza, essi funzionano anche, a livello tecnico, corporeo e materiale, per generare e modulare stati d'animo affettivi o strutture del sentimento tra gruppi umani e non umani" (Grusin 2017: 223). Lo studioso statunitense, rifacendosi all'empirismo radicale di William James, sostiene che "le *mediazioni* che connettono le esperienze devono essere esse stesse *mediazioni esperite* e qualsiasi tipo di *mediazione esperita* deve essere intesa come *immediata*, come qualsiasi altra cosa nel sistema" (Grusin 2017: 227, corsivo dell'autore). Per comodità espositiva, riassumiamo gli esiti a nostro avviso più significativi del concetto di "mediazione radicale".

a) Le mediazioni operano a livello affettivo, generando, riconfigurando e connettendo le emozioni; di più: sono gli stessi media a possedere una vita affettiva (Stern 1985, Tomkins 1995);

b) Mirando a superare la separazione tra soggetto e oggetto, in direzione della svolta non-umana delle scienze umane (Grusin 2015), le mediazioni radicali esibiscono primariamente una dimensione processuale, dinamica e relazionale: "la mediazione non dovrebbe essere intesa come ciò che si viene a collocare tra soggetti, oggetti, attanti o entità già formati, ma come un processo, un'azione o un evento che genera o determina le condizioni per l'emergere di soggetti e oggetti, per l'individuazione di entità all'interno del mondo. La mediazione non è opposta all'immediatezza bensì è essa stessa immediata" (Grusin 2017: 230). Nella mediazione radicale "tutte le connessioni (o contatti) implicano una modulazione, traduzione o trasformazione, non semplicemente un collegamento" (Grusin 2017: 249);

c) Sulla scorta di Guillory (2010), Grusin ricostruisce in chiave critica una sorta di genealogia del pensiero occidentale sulla mediazione, ma valorizza soprattutto i contributi eterodossi di Raymond Williams, Charles S. Peirce, Gilles Deleuze, Karen



Barad e Gilbert Simondon. Attraverso il concetto di “mediazione radicale”, Grusin “vuole prendere in considerazione le molteplici materialità dei nostri media e della comunicazione” (Grusin 2017: 262), in maniera analoga a recenti studi nel campo della *media archaeology* (Parikka 2015). Le componenti materiali, in questa prospettiva, non sono pensate come supporti o infrastrutture, ma come forme di mediazione in se stesse, non diversamente dai contenuti dei media. La radicalità del concetto di mediazione radicale, dunque, consiste nel considerare “ogni cosa come una forma di mediazione” (Grusin 2017: 263): in una prospettiva multidimensionale, persino gli elementi più piccoli costituiscono forme di mediazione rimediabili in entità più grandi – questa fondamentale acquisizione è utile a spiegare, nell’era dell’Antropocene, in che modo gli esseri umani possono operare come forze geologiche e climatologiche;

d) Assumendo che ogni cosa è una forma di mediazione, Grusin invita a ripensare gli studi sociologici e culturologici sui media, invitando ad estendere lo spettro degli oggetti di ricerca aggiungendo, ai contenuti degli *old media* e dei media digitali, i media tecnici e i media biologici. Infatti, se ogni cosa può essere concepita come una forma di mediazione, la mediazione stessa non riguarda più il ristretto dominio della comunicazione, ma coinvolge l’insieme delle attività umane. Ciò comporta la necessità di allargare gli orizzonti alla tecnoscienza, non solo perché “opera nell’ambito di complesse tecnologie della mediazione e della rimediazione”, ma anche perché “le scienze naturali e fisiche rendono conto di molti più oggetti e processi (in particolare non umani) di quelli che tradizionalmente ricadono sotto la competenza delle scienze umane e sociali” (Grusin 2017: 267). In tale ottica, la mediazione radicale può essere finalmente concepita come mediazione non umana, ovvero come processo che evidenzia l’impossibilità di separare l’umano dal non umano, sia nel contesto della coevoluzione tra uomo e tecnica (Hayles 2012), sia nella coimplicazione di corpi umani e viventi non umani (animali, batteri, vegetali).

3. Simmel e la teoria dei media e della mediazione digitali

Nei due precedenti paragrafi, abbiamo dunque sostenuto che il “re nascosto” contemporaneo si articola attorno ai concetti fondamentali di costruzione mediata della realtà e di mediazione radicale. La profonda mediatizzazione della cultura, indagata con approccio fenomenologico da Couldry e Hepp, determina una trasformazione delle modalità con cui individui e comunità organizzano il tempo e lo spazio della vita sociale e le stesse forme della conoscenza. Sebbene i due studiosi siano concentrati più sui conflitti che sulle potenzialità implicate in tale imponente metamorfosi, il loro lavoro è interessante, ai fini della nostra analisi, perché sottolinea come la costruzione dei significati e dei simboli sociali oggi passi quasi sempre attraverso i media, costringendo a ripensare la centralità un tempo attribuita al linguaggio verbale e alla comunicazione interpersonale.



In questa direzione, la formulazione del concetto di “mediazione radicale” di Grusin costituisce un tentativo di ripensare alle radici la teoria della mediazione in una prospettiva non-umana. In definitiva, pur non contestando il livello epistemologico entro cui operano i media in quanto forme di conoscenza, Grusin sviluppa la nozione di mediazione radicale per sottolineare come nella mediazione si configurano e rimediano continuamente degli affetti. La mediazione radicale inoltre afferma che ogni cosa è una forma di mediazione, di fatto invitando a concentrarsi sulla trasformazione che avviene nel processo o evento di mediazione. Ciò spinge a ripensare la mediazione in una chiave non-umana, poiché nella mediazione radicale l’umano è continuamente mediato, rimediato e premediato da attanti e forze non-umane.

L’ipotesi su cui intendiamo lavorare ora riguarda la possibilità di un dialogo tra la sociologia simmeliana e i concetti di costruzione mediale della realtà e di mediazione radicale, ricorrendo ad una fenomenologia del concetto di forma.

Simmel, inizialmente, concepisce la forma come un *a priori* del sociale (derivazione dell’*a priori* cognitivo kantiano): è l’esistenza delle forme, in quanto funzioni sociali, a rendere possibile la società. Nella fase finale della sua carriera, Simmel, avvicinandosi al vitalismo, mette da parte la dimensione aprioristica delle forme e inizia a scrivere di “oggettivazione” delle forme, naturali e sociali. Il processo di oggettivazione trasforma la vita sociale e la vita naturale in oggetti, cioè in forme della società e della natura. Per Simmel la vita è sostanza sociale e valore, e dunque l’obiettivo dell’uomo è ottenerne sempre di più.

Per Simmel ciò che nasce come mezzo tende a evolvere in fini: le forme, cioè, acquistano progressivamente una loro autonomia. Ma ci sono forme che, per quanto evolvano, rimangono mezzi: tra questi Lash (2005) individua il denaro e i media. Se in *Philosophie des Geldes* (Filosofia del denaro, 1900), Simmel concepisce il denaro come forma-valore, in *Soziologie* (Sociologia, 1908) il focus è sulla forma sociale: sia il denaro che la forma sociale presuppongono una razionalità strumentale. È possibile allora, si chiede ancora Lash, immaginare che la forma-valore del XXI secolo non sia più il denaro, ma i media, attraverso i quali passano le interazioni sociali? Ecco dunque che il vitalismo simmeliano può rivelarsi una prospettiva teorica preziosa, da connettere con la fenomenologia materialistica di Couldry e Hepp (2016). Secondo Lash, quando il denaro e la società devono passare attraverso forme di mediatizzazione, essi rientrano nel dominio della comunicazione: ciò comporta che se, nell’era della merce, le cose erano trasformate in moneta di scambio, ora oggetti, umani e non umani sono ridotti ad “agenti di comunicazione”. In effetti, il vitalismo esibisce tre dimensioni costitutive, tutte proliferanti nella società dell’era digitale: il movimento o il flusso, che connota la globalizzazione; la non-linearità, che corrisponde ai processi di informazionalizzazione; il monismo, che identifica la *network society*, che è sia globale sia informazionale. La dimensione monadica del vitalismo si rivela particolarmente fruttuosa per ribadire inoltre che il vitalismo non individua sostanziali divisioni tra umani e non-umani. Come spiega Lash (2005: 8), “All animals work through the ‘eternal triad’ of desire, means and ends. Simmel spoke of man, however, as the



'indirect animal' in that the chains of means between desire and end become ever longer. These chains of means he understood as *die Technik*, as technology". Essendo la teoria della mediazione radicale ancora inedita, Lash ragiona qui ancora in termini di "comunicazione". Tuttavia, ciò che va a nostro avviso messo in rilievo è che lo studioso, da un lato, adotta un approccio simmeliano allo studio della società digitale, provando a sostituire nell'impianto teorico il valore di scambio del denaro con l'agentività comunicativa dei media e così, in qualche modo, anticipando l'analisi sulla costruzione mediale del reale di Coudry e Hepp; dall'altro, Lash sottolinea una certa dimensione non-umana del vitalismo, affermando che le tecnologie rappresentano le catene di mezzi tra desideri e fini per i viventi, umani e non umani.

C'è tuttavia un altro concetto, decisivo nell'intero pensiero di Simmel, che appare di sostanziale rilevanza per comprendere come la sociologia delle forme simmeliana predisponga canali di dialogo con la teoria della mediazione radicale di Grusin. Come abbiamo osservato poco sopra, per Simmel, è la vita che dà luogo alle forme. In *Grundfragen der Soziologie* (Forme e giochi di società, 1917) Simmel parla della vita sociale (ciò che egli altrove definisce la "sostanza sociale") come ciò che conduce tutte le altre forze. In questo contesto, egli parla di uno stadio presocietario di *Wechselwirkung*. Come fa notare Villa (2000: 52), il concetto di *Wechselwirkung*, presente nella versione del 1894 e in quella del 1904 del saggio *Das Problem der Soziologie* (Il problema della sociologia), *Philosophie des Geldes*, *Soziologie* e *Grundfragen der Soziologie*, è stato variamente tradotto come "azione e reazione reciproca", "azione reciproca", "reciprocità di azione", "interazione" o più semplicemente "reciprocità". In ogni caso, possiamo affermare che il concetto di *Wechselwirkung* "vuole esprimere il momento dell'interrelazione e dell'interdipendenza come costitutivo di qualsivoglia fenomeno sociale", e, ancor più in profondità, di tutte le cose: "Ogni fenomeno (ente, cosa, azione, ecc.) può essere definito soltanto nei termini del rapporto, o, ancor meglio, delle reti di rapporti, con altri fenomeni. Così Simmel può parlare di *Wechselwirkung* come di un principio metafisico; l'essenza di tutte le cose, se di essenza si può ancora parlare, non pertiene alle cose in sé ma ai rapporti di interdipendenza" (Cavalli, Perucchi 1984: 12). Sebbene Simmel in *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel* (Intuizione della vita. Quattro capitoli metafisici, 1918) rielabori la sua concezione della relatività e della reciprocità nella nuova cornice teorica dell'immanenza trascendente della vita (da lui definita "autotrascendenza"), a noi interessa qui soffermarci su ciò che Lash (2005: 10) definisce "an intersubjective pulsion: a primary or even primordial intersubjectivity". La strutturale interdipendenza e interrelazione dei fenomeni sociali, che si origina da questa "pulsione intersoggettiva", individuata da Simmel a proposito della forma sociale, può essere pensata come una sorta di modello della mediazione radicale di Grusin. Quanto Simmel pensa a proposito delle forme dell'associazione, in altri termini, Grusin (2017) lo estende a ciascun fenomeno, tecnico, naturale e mediale. La mediazione radicale, infatti, esprime la dimensione di attanti umani e non umani, oggetti e cose, che si trasformano, traducono e configurano solo grazie al continuo rapporto di mediazione (premediazione, rimediazione) in cui si realizza la connessione



o il contatto con l'altro (umano o non umano). Simmel aveva posto dei paletti alla possibilità che l'azione reciproca modificasse incessantemente tutti gli elementi coinvolti: per lui, infatti, la realtà è sì un evento prodotto dal movimento continuo (e non una sostanza o un'entità), ma in tale movimento gli individui restano le uniche entità stabili, connotati da due *a priori* (Mora 1994: 41-43)- la loro identità sociale, ovvero "la coscienza di associarsi e di essere associati" (Simmel 1989b: 30), e un di più "extra-sociale", ovvero il loro "temperamento", il valore della loro personalità, i loro interessi che, conferendo agli individui una "particolare nuance" (Simmel 1989b: 32), fa sì che essi non si esauriscano nelle forme di associazione. Tuttavia, le dimensioni della interconnessione e della interdipendenza tra i soggetti e gli oggetti della relazione sociale, che connotano le forme dell'associazione in Simmel, rappresentano, a nostro avviso, materiale interessante sulle cui basi porre un dialogo tra il pensiero simmeliano e il pensiero della mediazione radicale di Grusin.

Oltre alla dimensione non-umana del vitalismo e al concetto di *Wechselwirkung*, un terzo livello di contatto tra Simmel e Grusin concerne la capacità dei media di generare stati d'animo affettivi e strutture del sentimento tra gruppi umani e non umani. A nostro avviso, dimostrando come il legame sociale si instauri sulla base di una fondazione estetica, Simmel, pur non ragionando mai in termini di media, mediazione o medialità, costituisce un riferimento teorico preciso per avvicinare l'analisi degli aggregati affettivi generati dai media nel XXI secolo.

In particolare è il concetto simmeliano di "socievolezza" (Simmel 2012) a caratterizzarsi come fondamentale *tool* teorico per comprendere come, nella società moderna, il fine ultimo dello stare insieme viene totalmente scollegato dalle finalità pratiche dell'esistenza materiale. In questo modo, per esempio in attività come il pasto (Simmel 2006), il legame sociale manifesta la sua natura più scopertamente ludica, emozionale, affettiva, estetica (Featherstone 1991, Welsch 1997, Mele 2011).

In sintesi, la dimensione estetica influisce in maniera determinate sulle dinamiche del legame sociale: in base a questa constatazione, ci appare produttivo connettere il pensiero di Simmel con quello di Michel Maffesoli. Già in *La connaissance ordinaire* (La conoscenza ordinaria, 1985) lo studioso francese, collegandosi a Simmel, aveva coniato il concetto di "formismo" per coniugare la labilità dell'esperienza vissuta e l'invarianza della vita sociale. Ma è soprattutto in *The Ethic of Aesthetics* che il sociologo francese, sviluppando alcune riflessioni simmeliane, afferma con chiarezza che, nel caso della socialità e della socievolezza, il legame sociale non altra ragione che "bathe in the affectual ambience" (Maffesoli 1991: 11). In estrema sintesi, l'etica dell'estetica fa sì che il provare insieme sensazioni, emozioni, affetti divenga un potente fattore di socializzazione: "l'estetizzazione del quotidiano (...) porta a stabilire un'equivalenza tra vita e forme espressive, cultura e comunicazione (...) Ciò suggerisce di prestare attenzione più alla natura dell'emozione in gioco in ogni frizione societale che al contenuto o al pretesto da cui viene innescata" (Susca, De Kerckhove 2008: 189). Analogamente, in tempi recenti, Christian von Scheve (2013), indagando il nesso tra emozioni e strutture sociali, ha parlato di "fondazione affettiva dell'ordine sociale".



Inoltre, Maffesoli riprende ancora Simmel allorché afferma che il legame sociale, centrato “on what is closest to the hand” (Maffesoli 1991: 19), consente di unire il sentire soggettivo ai sentimenti collettivi. L’etica dell’estetica si crea così attorno a processi emotivi, affettivi, pàtici che emergono dal basso e, per quanto inquietanti, contribuiscono nondimeno alla costruzione delle nostre identità collettive (de la Fuente 2011: 68).

La società digitale presenta numerosi tratti di discontinuità con quella postmoderna analizzata da Maffesoli: ciò che le accomuna, tuttavia, è proprio la preponderanza della dimensione affettiva, in cui e attraverso cui si propagano legami, relazioni e interazioni sociali mediate. Grusin, con maggior chiarezza teorica di altri, individua, nei processi di mediazione, ri-mediazione e premediazione di soggetti e oggetti, la modalità precipua con cui nella società digitale interconnessa si costruiscono aggregati affettivi condivisi: di più, nella teoria della mediazione radicale grusiniana, l’affetto è parte costitutiva di ogni mediazione, “non vi è un soggetto isolato su cui interviene un processo di mediazione, né è possibile separare nettamente l’evento, cioè il cosiddetto reale, dai suoi effetti e dai suoi aspetti affettivi, propagati attraverso le forme e le pratiche mediali” (Maiello 2017: 19). La sociologia delle forme sociali di Simmel e Maffesoli, in cui socialità e socievolezza si propagano in un’atmosfera affettiva, e la teoria della mediazione radicale di Grusin, in cui affetto, mediazione ed effetti sono parti indistinguibili di un’unica processualità, possono fungere da importanti riferimenti teorici così per il vasto campo interdisciplinare che indaga gli “affective media” (Illouz 2007, Ahmed 2008 e 2010, Angerer 2014, Papacharissi 2015), a sua volta in aperta connessione con l’*affective turn* nelle scienze sociali (Scheff 1997, Ticineto Clough, Halley 2007), negli studi culturali (González 2012), nei *fandom studies* (Jenkins 2006, 2007).

Bibliografia

Ahmed S. (2008), *Sociable Happiness, Emotion, Space and Society*, 1(1): 10-13.

Ahmed S. (2010), *The Promise of Happiness*, Durham, Duke University Press.

Angerer M.-L. (2014), *Desire after Affect*, London, Rowman & Littlefield; ed. or. 2007, *Vom Begehren nach dem Affekt*, Zürich-Berlin, Diaphanes Verlag.

Berger P.L., Luckmann T. (1966), *The Social Construction of Reality*, New York, Doubleday; tr. it. 1997, *La realtà come costruzione sociale*, Bologna, Il Mulino.

Boccia Artieri G. (2012), *Stati di connessione*, Milano, FrancoAngeli.



Bolter J., Grusin R. (1999), *Remediation: Understanding New Media*, Cambridge, MIT Press.

Brake M. (1985), *Comparative Youth Culture: The Sociology of Youth Cultures and Youth Subcultures in America, Britain and Canada*, New York, Routledge.

Butler J. (1990), *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York, Routledge.

Cavalli A., Perucchi L. (1984), *Introduzione*, in G. Simmel, *Filosofia del denaro*, Torino, Utet.

Couldry N., Hepp A. (2016), *The Mediated Construction of Reality*, Cambridge, Polity Press.

de la Fuente E. (2011), *Aesthetic Explanation of the Social Bond*, in V. Mele (ed.), *Sociology, Aesthetics & the City*, 59-75, Pisa, Pisa University Press.

Elias N. (1970), *Was ist Soziologie? Grundfragen der Soziologie 1*, Munich, Juventa; tr. it. 1990, *Che cos'è la sociologia?*, Torino, Rosenberg & Sellier.

Featherstone M. (1991), *The Body in Consumer Culture*, in M. Featherstone, M. Hepworth, B.S. Turner (eds.), *The Body: Social Process and Cultural Theory*, 170-196, London, Sage.

Galloway A., Thacker E., Wark M. (2014), *Excommunication: Three Inquiries in Media and Mediation*, Chicago, The University of Chicago Press.

González A.M. (2012) (ed.), *The Emotions and Cultural Analysis*, Burlington, Ashgate.

Grusin R. (2004), *Premediation: Affect and Mediality After 9/11*, New York, Palgrave Macmillan.

Grusin R. (2015), *Introduction*, in R. Grusin (ed.), *The Nonhuman Turn*, vii-xxx, Minneapolis, University of Minnesota Press.

Grusin R. (2017), *Radical Mediation*, in R. Grusin, *Radical Mediation. Cinema, estetica e tecnologie digitali*, 221-268, Cosenza, Pellegrini; ed. or. 2015, *Radical Mediation, Critical Inquiry*, 42(1): 124-148.

Guillory J. (2010), *Genesis of the Media Concept*, *Critical Inquiry*, 36(2): 321-362.



Hayles N.K. (2012), *How We Think: Digital Media and Contemporary Technogenesis*, Chicago, University of Chicago Press.

Hepp A., Krotz F. (2014), *Mediatized Worlds – Understanding Everyday Mediatization*, in A. Hepp, F. Krotz (eds.), *Mediatized Worlds: Culture and Society in a Media Age*, 1-15, New York, Palgrave Macmillan.

Hepp A., Hasebrink U. (2018), *Researching Transforming Communications in Times of Deep Mediatization: A Figurational Approach*, in A. Hepp, A. Breiter, U. Hasebrink (eds.), *Communicative Figurations: Transforming Communications in Times of Deep Mediatization*, 15-48, New York, Palgrave Macmillan.

Illouz E. (2007), *Cold Intimacies: The Making of Emotional Capitalism*, Cambridge, Polity Press; tr. it. 2007, *Intimità fredde. Le emozioni nella società dei consumi*, Milano, Feltrinelli.

Kember S., Zylinska J. (2012), *Life after New Media: Mediation as a Vital Process*, Cambridge, MIT Press.

Jenkins H. (2006), *Convergence Culture*, New York, New York University Press.

Jenkins H. (2007), *The Wow Climax: Tracing the Emotional Impact of Popular Culture*, New York-London, New York University Press.

Lash S. (2005), *Lebenssoziologie. Georg Simmel in the Information Age*, *Theory, Culture & Society*, 22(3): 1-23.

Lundby K. (2009), *Media Logic: Looking for Social Interaction*, in K. Lundby (ed.), *Mediatization: Concept, Changes, Consequences*, 101-119, New York, Peter Lang.

Lundby K. (2014), *Mediatization of Communication*, in K. Lundby (ed.), *Mediatization of Communication*, 3-35, Berlin-Boston, de Gruyter.

Maffesoli M. (1985), *La Connaissance ordinaire. Precis de sociologie comprehensive*, Paris, Librairie des Méridiens; tr. it. 1986, *La conoscenza ordinaria*, Bologna, Cappelli.

Maffesoli M. (1988), *Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés postmodernes*, Paris, La Table Ronde; tr. it. 2017, *Il tempo delle tribù. Il declino dell'individualismo nelle società postmoderne*, Roma, Edizioni Estemporanee.

Maffesoli M. (1990), *Au creux des apparences. Pour une éthique de l'esthétique*, Paris, Plon; tr. it. 1993, *Nel vuoto delle apparenze. Per un'etica dell'estetica*, Milano, Garzanti.



- Maffesoli M. (1991), *The Ethic of Aesthetics*, *Theory, Culture & Society*, 8(1): 7-20.
- Maiello A. (2017), *Introduzione*, in R. Grusin, *Radical Mediation. Cinema, estetica e tecnologie digitali*, Cosenza, Pellegrini.
- Marzo P.L., Meo M. (2013), *Cartografie dell'immaginario*, *Im@go – A Journal of the Social Imaginary*, II(1): 4-17.
- Mele V. (2011), *Origin, Meaning and Relevance of Georg Simmel's Sociological Aesthetics*, in V. Mele (ed.), *Sociology, Aesthetics & the City*, 31-57, Pisa, Pisa University Press.
- Mora E. (1994), *Comunicazione e riflessività. Simmel, Habermas, Goffman*, Milano, Vita & Pensiero.
- Papacharissi Z.A. (2015), *Affective Publics: Sentiment, Technology, and Politics*, New York, Oxford University Press.
- Scheff T.J. (1997), *Emotions, the Social Bond, and Human Reality: Part/Whole Analysis*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Simmel G. (1976), *Estetica sociologica*, in G. Simmel, *Arte e civiltà*, 45-51, Milano, Isedi; ed. or. 1896, *Soziologische Ästhetik, Die Zukunft*, 17: 204-216.
- Simmel G. (1983), *Forme e giochi di società*, Milano, Feltrinelli; ed. or. 1917, *Grundfragen der Soziologie*, Berlin, de Gruyter.
- Simmel G. (1984), *Filosofia del denaro*, Torino, Utet; ed. or. 1900, *Philosophie des Geldes*, Leipzig, Duncker & Humblot.
- Simmel G. (1989a), *Sociologia*, Milano, Edizioni di Comunità; ed. or. 1908, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Berlin, Duncker & Humblot.
- Simmel G. (1989b), *Il problema della sociologia*, in G. Simmel, *Sociologia*, 5-39, Milano, Edizioni di Comunità; ed. or. 1899, *Il problema della sociologia*, *La Riforma Sociale. Rassegna di scienze sociali e politiche*, 6: 629-637.
- Simmel G. (1997), *Intuizione della vita. Quattro capitoli metafisici*, Napoli, ESI; ed. or. 1918, *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*, München, Duncker & Humblot.
- Simmel G. (1999), *Il conflitto della civiltà moderna*, Milano, SE; ed. or. 1918, *Der Konflikt der modernen Kultur. Ein Vortrag*, München-Leipzig, Duncker & Humblot.



Simmel G. (2006), *La sociologia del pasto*, in G. Simmel, *Estetica e sociologia*, 100-111, Roma, Armando; ed. or. 1910, *Soziologie der Mahlzeit*, *Berliner Tageblatt*, Nr. 41, 10. Oktober: 1-7.

Simmel G. (2012), *La socievolezza*, Roma, Armando; ed. or. 1917, *Die Geselligkeit. Beispiel der reinen oder formalen*, in G. Simmel, *Grundfragen der Soziologie*, Berlin, de Gruyter.

Stern D. (1985), *The Interpersonal World of the Infant*, New York, Basic Books; tr. it. 1987, *Il mondo interpersonale del bambino*, Torino, Bollati Boringhieri.

Susca V., De Kerckhove D. (2008), *Transpolitica. Nuovi rapporti di potere e di sapere*, Milano, Apogeo.

Ticineto Clough P., Halley J. (2007), *The Affective Turn. Theorizing the Social*, Durham, Duke University Press.

Tomkins S. (1995), *Exploring Affect*, Cambridge, Cambridge University Press.

Villa F. (2000), *Sociologia e metasociologia. Itinerari di ricerca*, Milano, Vita & Pensiero.

Von Scheve C. (2015), *Emotion and Social Structures: The Affective Foundations of Social Order*, London-New York, Routledge.

Welsch W. (1997), *Undoing Aesthetics*, London, Sage.



La prospettiva della decrescita nell'immaginario della postmodernità.

Michela Luzi

Abstract

The perspective of degrowth in the imaginary of postmodernity. The globalization of markets, the economicism, the unification of the time system through the institution of twenty-four time zones, the mercification of the bodies and life: all variables around which the significations of postmodernity are organized. All of this becomes easier to understand, if you are convinced that economy is a religion. The economy as religion is the real 'hidden king' of the postmodernity. This situation has not given any praise benefit; controversially a generalized disenchantment was produced. Among the many solutions proposed, one could hypothesize *une société de décroissance*: to become an atheist of growth and economy. So, it would be necessary to abandon a faith, the one in progress, and a religion, that of the economy, growth and development, in order to restore the spirit of gift, the improvement of conviviality and the pleasure of imaginary.

Keywords

Imaginary | Degrowth | Economicism | Religion | Postmodernity

Author

Michela Luzi - michela.luzi@unicusano.it
Univerità Niccolò Cusano - Roma



1. Sintassi dell'immaginario

L'individuo produce miti, credenze, finzioni, ricordi, sogni. Un mondo immaginario ed immaginifico, che struttura le civiltà e le società di ogni epoca (Wunenburger, 2003). Un mondo che si alimenta continuamente di nuove narrazioni, di nuovi universi fantastici, che creano a loro volta altri miti, utopie, ideologie, fedi. L'immaginario è l'essenza spirituale dell'uomo ed è anche la rappresentazione plastica del sentire di una comunità nello scorrere della dimensione storica.

Grazie alla capacità autopoietica dell'immaginario, l'individuo rende intelligibile la realtà circostante (Leonzi, 2009); crea la matrice su cui impostare l'ordine delle cose e la loro proiezione futura; costruisce il legame tra l'essere della realtà fattuale e l'essenza della dimensione spirituale (Sartre, 1940), tessendo il filo che unisce la finitezza della realtà contingente e l'infinito del fluire storico (Védrine, 1990).

Tra l'assoluto e l'infinito, l'immaginario - individuale e collettivo - costruisce narrazioni e metanarrazioni, che mettono l'individuo nella condizione di comprendere, interpretare, interconnettere e governare la dimensione spaziale e temporale (De Simone *et al.*, 2006: 45). Il senso complessivo della storia personale di ciascun individuo e le significazioni degli accadimenti storici passano attraverso le articolazioni del mondo complesso dell'immaginario.

Tuttavia, nella dialettica tra il reale e il simbolico, l'immaginario modifica costantemente i suoi elementi fondativi, vale a dire quei valori che innervano la dimensione fantastica, individuale e collettiva. I suoi paradigmi cambiano da epoca ad epoca, perché, da un periodo all'altro, sono differenti le convinzioni, le credenze, gli stereotipi, i pregiudizi e le fedi (Maffesoli, 1980).

In ogni epoca storica, l'individuo si caratterizza per uno stato esistenziale in cui è costantemente presente la dialettica tra l'universo materiale e la realtà fattuale e quello dell'esigenza di vivere in una dimensione trascendentale, spirituale, eminentemente religiosa, nella quale trovare le risposte ai perché della medesima esistenza (Dallmayr, 2012).

I soli costrutti materiali non possono soddisfare gli interrogativi metafisici dell'individuo, che trascendono le scansioni temporali ed immanenti per collocarsi in una realtà che va oltre la Storia e le storie degli individui. D'altronde, il soddisfacimento dei soli bisogni materiali è una necessità, ma non può essere l'unica esigenza esistenziale dell'individuo. L'individuo è immerso in mondi reali, che ha contribuito a costruire e a plasmare sulla base delle proprie sensibilità e dei valori predominanti in ciascuna delle diverse epoche storiche. In egual misura e nello stesso tempo, il medesimo individuo proietta e realizza se stesso nel pensare, immaginare, prefigurare mondi ulteriori, che nulla hanno di tangibile e materiale eppure hanno la giusta consistenza e forza che deriva dal profondo convincimento della loro esistenza ad opera di quello stesso individuo che ha contribuito a fornirgli essenza ed anima (Luckmann, 1969).



È l'universo dell'immaginario che, articolandosi nelle forme e nelle credenze più svariate, fluisce nella storia dell'individuo e in quella delle società, quale linfa vitale e motore primordiale e scandisce l'esistenza dell'uomo, proiettandolo oltre la Storia. Anzi, le ragioni profonde dell'esistenza dell'uomo si riflettono non nelle meccaniche degli accadimenti quotidiani, ma nella dotazione di quelle altre dimensioni che travalicano la realtà, in quelle metarealtà dotate di senso mistico e di assoluta e profonda religiosità (Simmel, 1994). Realtà che sono le matrici dalle quali vengono generati i valori, le credenze, i principi spirituali che orientano i singoli individui e le comunità (Meo *et al.*, 2009).

In altri termini, l'immaginario è il substrato della vita mentale, la dimensione costitutiva dell'umanità. *Immaginario* è, dunque, un termine che rinvia a un insieme vago di elementi: fantasmi, credenze, miti, ricordi, sogni, romanzi, finzioni che sono determinanti per l'individuo, che si esprime attraverso l'insieme dei suoi manufatti e delle sue credenze. Sono componenti strutturalmente connesse all'immaginario le concezioni prescientifiche, la fantascienza, i pregiudizi sociali, gli stereotipi, i credo religiosi, le produzioni artistiche che 'inventano altre realtà' (Durand, 1963). Sul terreno sociale, l'immaginario può essere ricondotto a tre grandi ambiti: la dimensione mitica dell'esistenza, quella che si riferisce ai miti dominanti di una data epoca, di una data cultura, di una nazione, di una generazione, di una classe sociale; la dimensione fantastica di un'altra società-mondo che si rintraccia nelle utopie, nei millenarismi, nelle ideologie e nelle credenze; ed infine la dimensione di un immaginario quotidiano, così come lo si rinviene negli oggetti domestici, negli svaghi e nei giochi (Cappa, 2008).

L'immaginario è il prodotto del pensiero mitico, un pensiero concreto che funziona per analogie e si esprime con immagini simboliche organizzate in modo dinamico, determinando la percezione dello spazio e del tempo attraverso costruzioni materiali e istituzionali, mitologie e ideologie, saperi e comportamenti collettivi, che si ritrovano nel fare "come se" (Boia, 1998).

Questo rende l'immaginario sociale un'istituzione (Castoriadis, 1998), «un'istituzione di un magma di significati, i significati immaginari sociali. Il supporto rappresentativo partecipabile di tali significati – a cui ben inteso essi non si riducono e che può essere diretto o indiretto – consiste in immagini o figure, nel senso più ampio del termine: fonemi, parole, banconote, spiriti benefici o malefici, statue, chiese, utensili, divise, tatuaggi, cifre, frontiere, centauri, abiti talari, littori, partizioni musicali. Ma esso consiste anche nella totalità di ciò che è naturalmente percepito, nominato o nominabile dalla società considerata» (Castoriadis, 1995: 95).

Allora qualsiasi cosa può diventare immaginario, anche ciò che è considerato reale, ciò che opera sul possibile, ciò che è dotato di una dinamica creatrice interna (funzione poetica), di una gravidanza simbolica (profondità di secondi significati) e di una capacità di coinvolgimento del soggetto (Castoldi, 2012). L'immaginario ha un contenuto proprio con strutture ben definite, ma deriva soprattutto da un'intenzione, da una percezione della coscienza. «L'immaginario è l'aldilà multiforme e pluridimensionale della nostra vita, e nel quale le nostre stesse vite sono ugualmente



immerse. È l'infinita scaturigine virtuale che accompagna ciò che è attuale, vale a dire singolare, limitato e finito nel tempo e nello spazio. È la struttura antagonista e complementare di ciò che si dice reale, e senza la quale, indubbiamente, non ci sarebbe reale per l'uomo, o meglio, non ci sarebbe realtà umana» (Morin, 2005: 111). Gli uomini inventano, sviluppano e legittimano le proprie credenze in immaginari nella misura in cui la relazione con il mondo fantastico ubbidisce a bisogni, soddisfazioni, effetti a lungo e breve termine inseparabili dalla natura umana (De Simone *et al.*, 2006).

In questa prospettiva, l'immaginario può rappresentare quella sfera di senso nella quale la vita dell'uomo si dispiega acquisendo coscienza e significato, nonostante sia il prodotto del pensiero mitico (Marzo *et al.*, 2013: 4). Un pensiero che funziona per analogie e si esprime con immagini simboliche organizzate in modo dinamico, determinando la percezione dello spazio e del tempo attraverso costruzioni materiali e istituzionali, mitologie e ideologie, saperi e comportamenti collettivi (Wunenburger, 1995). La potenza del sogno, la forza del simbolo e la matrice dell'immagine costituiscono una specie di fantastico trascendentale di cui non si può fare a meno. L'individuo può dare a ciascun contesto un significato diverso, delineato da un punto di vista percettivo (suoni, colori, odori, sapori, sensazioni tattili) e operativo; è in grado di produrre differenti sfere perché riesce a dotare di senso le sue azioni, grazie alla propria capacità immaginativa (Maffesoli, 2009a). «L'imagination est donc bien ce 'royaume intermédiaire' qui met en communication le monde extérieur avec le monde intérieur: elle fonctionne comme une jointure, une charnière, dans cet entre-deux, à penser comme écart essentiel entre le réel et sa représentation (matériaux toutefois à jamais hétérogènes et irréductibles l'un à l'autre). Le monde est matière à imagination et l'imagination matière à notre connaissance du monde» (Giust-Desprairies *et al.*, 2014: 3-4).

La forza immaginale sembra rappresentare, dunque, un'idea fondatrice necessaria, che può consistere in un mito, in una storia razionale, in un fatto leggendario, ecc., ma anche in un'immagine comune capace di unire in un legame e di produrre collante sociale (Maffesoli, 2009b: 31). La capacità immaginativa, di cui l'individuo è dotato, può consentire di delineare nuovi mondi di senso, che però non saranno mai totalmente coincidenti con quelli istituiti dall'immaginario sociale dominante (Taylor, 2005). Si attua uno scambio tra immaginazione individuale e immaginario collettivo che può determinare la dinamica sociale e può orientarsi verso il mutamento che si realizza quando il carattere di novità di queste nuove teorie, portando con sé elementi di radicale discontinuità, riesce a delineare i contorni di un nuovo regno di senso (Carnevale, 2014). «In altre parole ben lontana dall'essere *a priori* universale, la funzione dell'immaginazione sarebbe motivata da questo o da quel tipo psicologico definito, e il contenuto immaginario da questa o da quella situazione nella storia e nel tempo» (Durand, 1972: 383).



2. Il re nascosto della postmodernità

Tutte le civiltà si sono costruite grazie a immagini o figure, dotate di una vera e propria forza immaginale. In ogni epoca, è possibile individuare un concetto centrale, un centro di rotazione, intorno al quale gravitano e dal quale scaturiscono i moti che animano la vita collettiva e che consentono all'individuo di procedere lungo i sentieri della storia. Gli individui e le loro società avvertono la necessità di acquisire una propria dotazione di concetti, ideali, idee, convincimenti e fedi, che tracciano le coordinate della loro esistenza prossima e futura (Luckmann, 1969). Sono le leve che consentono a ciascun individuo e a tutti i soggetti di una determinata società di andare oltre le dinamiche del quotidiano e lanciarsi verso il raggiungimento di nuovi obiettivi e il soddisfacimento di quelle esigenze che sono determinate dall'idea predominante in un dato momento storico. Ogni epoca si caratterizza per il fatto che la sua essenza è il prodotto di un'idea dominante tale da acquisire i connotati della sacralità e i tratti della divinità, che detta i tempi e le modalità dell'agire umano (Simmel, 1994). «La religione non è più soltanto un insieme disordinato di superstizioni e strumenti di controllo di massa: essa ritorna a essere una forza capace di dare un senso all'esperienza caotica del mondo e di soddisfare così una delle esigenze fondamentali dell'essere umano. Anche se l'uomo non riesce a organizzare la sua intera esperienza grazie a questo principio, inoltre, la sua coerenza interna non ne è minacciata: la religione resta uno degli assi che permettono all'uomo di orientarsi nella sua vita» (D'Andrea, 2013: 113).

L'individuo alimenta la sua esistenza tra ciò che è e ciò che vorrebbe essere, tra ciò che possiede e quello che vorrebbe possedere, in sintonia con il centro di rotazione predominante, che Simmel ha descritto con il termine di "re nascosto". Un centro di rotazione che rappresenta il motore principale che alimenta le azioni degli individui, «e ciò, sia che l'epoca medesima possieda una coscienza astratta di tale concetto, sia che questo formi soltanto l'ideale punto di irradiazione di quei movimenti, l'indole dei quali e il significato che essi hanno per l'epoca solo chi osserva posteriormente riesce a conoscere. Ognuno di questi concetti centrali va incontro naturalmente a deviazioni, travisamenti, opposizioni, ma con tutto ciò esso rimane il "re nascosto" di quell'era di spirito» (Simmel, 1998: 18).

Ogni epoca, dunque, alimenta un proprio *re nascosto*, che si manifesta in forme e modalità differenti a seconda dei momenti e delle epoche storiche. Pur andando incontro naturalmente a *deviazioni*, *travisamenti*, *opposizioni*, il re nascosto ha compreso nel suo regno immaginativo il mondo occidentale tra il V e XV secolo, fin quando è andato in crisi per l'avvicinarsi di un nuovo centro di senso capace di iscrivere le pratiche sociali degli individui in un'inedita prospettiva di senso, quella della modernità (Marzo *et al.*, 2013: 10).

Dal XVII secolo, infatti, l'uomo ha iniziato ad autopercepirsi come razionale e capace di collaborare con altri uomini per ottenere dei benefici comuni. La questione dell'ordine, sottratta al divino e disincantata, è diventata quindi 'affare umano' e ha



iniziato ad essere giocata esclusivamente all'interno di un tempo mondano che ha fatto della razionalità il suo nuovo vessillo.

«La parentesi dell'era della crescita si apre con la modernità. Modernità che si è costruita sul rifiuto della tradizione e la negazione dei limiti. La novità, con la modernità, è non soltanto di avere rinunciato alla lotta contro la dismisura, ma di avere fondato prima l'economia, e poi l'insieme della società, sull'illimitato eretto a principio supremo. Il modo di produzione capitalistico partorito dalla modernità ha come essenza stessa la logica della crescita per la crescita. Tuttavia, soltanto con quella che viene chiamata 'globalizzazione', che in realtà non è che la onnimercantilizzazione del mondo, la trasgressione diventa l'etica paradossale dominante» (Latouche, 2016: 10).

Questo contesto ispirato ad un ordine razionale e disincantato ha prodotto una vera e propria oppressione del mondo organizzato. L'implosione degli stati-nazione, la deregolazione di alcuni settori, l'iperegolazione di altri, la privatizzazione e la cosiddetta fine delle metanarrazioni hanno aperto la strada ad un nuovo ordine fondato non più su comunità legittimate dalla nozione moderna di contratto sociale, ma a comunità fondate sul senso di appartenenza (Maffesoli, 2009b).

L'epoca contemporanea declinata dalle scienze sociali nei termini di modernità avanzata (Eisenstadt, 1997), fine modernità, postmodernità, tarda modernità (Mongardini, 1993), ipermodernità (Touraine, 2015) gravita intorno ad un centro di rotazione caratterizzato dalla calcolabilità e dall'economicismo, in forme e formule più accelerate ed estese che, autopotenziandosi riescono a coinvolgere nella sfera spazio temporale il mondo intero.

«Oggi, al tempo della mondializzazione del mercato, della finanziarizzazione dell'economia, dell'unificazione del sistema tempo attraverso l'istituzione dei ventiquattro fusi orari, dell'industria culturale, della mercificazione dei corpi e della vita, etc., sembrerebbe essere proprio questo quell'unico punto della sfera intorno al quale si organizzano le pratiche di senso, il "re nascosto" di quest'era di spirito» (Marzo *et al.*, 2013: 11).

La società è dominata dalla ragione calcolante dell'economicismo, che è ormai da decenni il nuovo re nascosto, che non ha lasciato molte opportunità alla dimensione mitica e mitologica, grazie alla quale lo spirito dell'uomo si proietta oltre lo spazio e il tempo (Latouche, 1995). Infatti, l'economicismo si nutre di utilitaristica materialità, per la quale il profitto e la convenienza rappresentano le sole polarità verso le quali si dirigono e si orientano le azioni degli individui condizionando la visione cosmica delle società. La realtà si riduce in freddi numeri, che imprigionano le coscienze e gli spiriti, costringendo l'individuo stesso ad essere oggetto di transazioni commerciali e finanziarie e non soggetto attivo, che costruisce mondi reali.

Una realtà dominata da un'economia che tende a lasciarsi assorbire dalla crescita fine a se stessa, obiettivo primordiale. Il cuore antropologico di questa società è la dipendenza dei suoi membri dal consumo, dalla bulimia dell'acquisto a cui corrisponde il workaholism, la dipendenza dal lavoro. Un meccanismo che tende a produrre infelicità e malessere perché si basa sulla continua creazione di desiderio. Un



desiderio che, a differenza dei bisogni, non conosce sazietà (Prandstraller, 1978). L'abbondanza consumista pretende di generare felicità attraverso la soddisfazione dei desideri di tutti, ma quest'ultima dipende da rendite distribuite in modo ineguale e comunque sempre insufficienti per permettere all'immensa maggioranza di coprire le spese di base necessarie (Graham, 2011).

Ne consegue un individualismo marcato, che dal narcisismo si è evoluto in un cinico edonismo (Sotgiu, 2013). La trasversalità del potere si impone attraverso strategie, di cui le ideologie costituiscono più alibi che fini. Tutto questo può generare confusione favorendo il proliferare di nuove *credenze*, che derivano da reinterpretazioni di religioni occidentali e orientali antiche e contemporanee. Non esistendo più verità assolute, ognuno può creare un proprio mondo rivendicando il diritto all'elettismo. Il sincretismo senza confini e il relativismo volontaristico sembrano i tratti più caratteristici di questa situazione caotica, che riesce a conciliare le tradizioni arcaiche con le nuove frontiere del possibile, ipotizzandone la realizzazione, da un lato, con le nuove tecnologie, dall'altro, rivalutando superstizioni e riti tribali (Gunn, 2005). L'economicismo «è riuscito a onorare l'obbligo a un miglioramento costante e *constatabile* per decenni, grazie a un insieme inaudito di realizzazioni tecnologiche e di circostanze storiche fortunate. Oggi, però, quest'armonia si è infranta e i 'fedeli' inciampano ovunque nelle prove del fallimento: le guerre scoppiano sempre più vicino, non si può più fingere di non accorgersene; la sproporzione tra profitti individuali e ricchezza collettiva è immensa; la minaccia è diffusa: malattie, terrorismo, criminalità, incidenti tecnologici che provocano disastri ambientali. Tutto ciò che sembrava ormai vinto e controllabile torna a far paura, come un incubo» (D'Andrea, 2013: 118).

In questa prospettiva, sono possibili due strategie di comprensione del reale: da una parte, l'uomo moderno, legato alla cultura delle grandi ideologie e della fede, che risponde all'alterazione degli ordini conoscitivi riproponendo un concetto di separatezza tra la realtà e il suo doppio; dall'altra parte, l'uomo postmoderno, che abita la società della comunicazione, sentendosene parte, consapevole della progressiva egemonia che la rappresentazione si conquista sul fatto oggettivo (Simmel, 1998: 20).

In questa dialettica tra modernità e post-modernità che colloca l'individuo ad un bivio, si potrebbe ipotizzare una società della decrescita, che tramite l'autolimitazione consenta di raggiungere l'abbondanza frugale (Illich, 1977: 84). La crescita del benessere avrebbe dovuto portare l'individuo ad una maggiore soddisfazione e all'appagamento, ma questi obiettivi non sono stati raggiunti (Davies, 2016: 23). Ecco, allora, che la decrescita ed i suoi paradigmi potrebbero rappresentare i medicinali per le lacerazioni dell'uomo, restituendogli la dignità che gli è propria e la libertà di pensiero e di azione.



3. Decrescita oltre l'economicismo

La parola decrescita indica una “diminuzione”, ma di cosa esattamente? Dovrebbe essere realizzata una «creazione di immaginario di un'importanza senza pari nel passato, una creazione che porrebbe al centro della vita umana altri significati rispetto all'espansione della produzione e dei consumi, che indicherebbe degli obiettivi di vita differenti in tal modo da poter essere riconosciuti dagli esseri umani come obiettivi per cui vale la pena vivere. [...] In ciò consiste l'immensa difficoltà che siamo chiamati a fronteggiare. Dovremmo volere una società in cui i valori economici abbiano cessato di essere centrali (o unici), dove l'economia è rimessa al suo posto quale semplice mezzo della vita umana e non come suo fine ultimo, nella quale, perciò, si rinunci a questa folle corsa verso la crescita indefinita dei consumi. Tutto questo non è necessario solo per evitare la distruzione definitiva dell'ambiente terrestre, ma anche e soprattutto per liberarsi dalla miseria psichica e morale dei nostri contemporanei» (Latouche, 2013: 208).

Per poter realizzare una simile rivoluzione dovrebbero essere realizzati profondi cambiamenti nell'organizzazione psicosociale dell'uomo occidentale. L'idea assurda e degradante, secondo cui l'unica finalità della vita è produrre e consumare dovrebbe essere abbandonata (Bauman, 2007). Il problema è che tutti desiderano e vogliono acquisire qualcosa, questo atteggiamento impedisce di aderire alla decrescita. Rimanendo chiusi nell'immaginario della crescita, si resta vittime di un'insopportabile provocazione e di un circolo vizioso di malessere, sfiducia e infelicità. Ne consegue uno stato d'insoddisfazione generalizzata, che mostra quanto la vera povertà risieda nella perdita dell'autonomia e nella dipendenza da cose futili. Allora più che di decrescita sarebbe opportuno ipotizzare una sorta di a-crescita, simile ad un a-teismo, perché è esattamente di questo che si tratta: diventare atei della crescita e dell'economia. La decrescita, intesa come a-crescita, potrebbe delineare così una nuova condizione esistenziale dell'uomo, grazie alla quale dissipare l'enfasi dei numeri e del profitto fine a se stesso, che impedisce di pensare, concepire, disegnare, immaginare un mondo non più declinato e tradotto in tabelle, numeri, cifre, ma in una nuova socialità, in cui il bene comune è un pensiero plurale e non più individualistico.

Si dovrebbe ridurre la fiducia nell'imperialismo economico che domina il mondo, uniformandolo e distruggendo tutte le differenze culturali. Questa liberazione dall'*Homo oeconomicus*, dall'unidimensionalità dell'uomo contemporaneo, per ritrovare la diversità o, meglio, la «diversalità» - per riprendere il bel neologismo di Raphaël Confiant (1989) - consentirebbe di delineare i contorni di una società differente (Latouche, 2016: 17).

La rottura concreta richiede che si esca dal circolo infernale della creazione illimitata di bisogni e di prodotti e della frustrazione che ne consegue e, contemporaneamente, che si contrasti l'egoismo generato da un individualismo ridotto a massificazione uniformizzante. Il primo obiettivo potrebbe realizzarsi attraverso l'autolimitazione,



fino ad arrivare all'abbondanza frugale; il secondo, attraverso il recupero dello spirito del dono e la promozione della convivialità (Latouche, 2016: 17-18).

Una società della decrescita potrebbe organizzare la produzione utilizzando in maniera ragionevole le risorse del suo ambiente e consumandole sotto forma di beni materiali e di servizi, ma non lo farebbe stretta dalla morsa di ferro della scarsità, dei bisogni, del calcolo economico e dell'*homo oeconomicus*. Sarebbe auspicabile, pertanto, procedere ad una sorta di riprogrammazione sistemica dell'uomo e delle sue costruzioni culturali, per giungere finalmente alla definizione e al consolidamento di nuovi valori dominanti non contaminati dall'economicismo.

Le basi immaginarie dell'istituzione dell'economia sono ormai state messe in discussione. Come aveva visto correttamente Jean Baudrillard, «una delle contraddizioni della crescita è che essa produce sì nello stesso tempo dei beni e dei bisogni, tuttavia essa non li produce allo stesso ritmo». Ne consegue quella che Baudrillard chiama una depauperizzazione psicologica, uno stato di insoddisfazione generalizzata, che «definisce la società della crescita come l'opposto di una società dell'abbondanza» (1976: 57-60). L'abbondanza è messa in scena attraverso lo spettacolo dello straordinario spreco della società dei consumi, ma la realtà vissuta è quella della frustrazione (Bauman, 2007). La frugalità ritrovata, al contrario, consente di ricostruire una società dell'abbondanza sulla base di quella che Ivan Illich chiamava la 'sussistenza moderna'. Ovverosia «il modo di vita predominante in un'economia postindustriale in cui la gente sia riuscita a ridurre la propria dipendenza dal mercato, e ci sia arrivata proteggendo, con mezzi politici, una infrastruttura dove le tecniche e gli utensili servano in primo luogo a creare valori d'uso non quantificati né quantificabili dai fabbricanti professionisti di bisogni» (Illich, 1996: 75).

La società della decrescita non necessariamente dovrà eliminare il denaro, i mercati e il lavoro salariato; ma dovrebbe essere una società non più dominata dal denaro, dal mercato assoluto, dal lavoro salariato, meno capitalistica in altri termini, nella misura in cui dovrebbe riuscire ad abolire l'ossessione della crescita fine a se stessa (Mongardini, 2007). Probabilmente, su questa traiettoria proverà a muovere i primi passi un nuovo umanesimo, che risponderà alle sollecitazioni di un nuovo re nascosto, quello della decrescita sostenibile e plurale, che potrebbe consentire all'uomo di andare oltre la postmodernità e tornare ad immaginare nuove credenze, nuovi miti, nuove prospettive ideali ed ideologiche.

Non basterà però sostituire semplicemente una buona economia ad una cattiva, una buona crescita o un buon sviluppo a dei cattivi, ridipingendoli come verdi, o sociali, o equi, con una dose più o meno forte di regolazione statale o di ibridazione attraverso la logica del dono e della solidarietà. Ma si dovrebbe abbandonare la fede nell'economico. Una formula espressiva che rimane generalmente incompresa, perché è difficile prendere coscienza del fatto che l'economia è una religione.

«Se si accetta la definizione laica e molto ampia di religione fornita da Émile Durkheim, come insieme delle credenze condivise che mantengono unita una data collettività, non c'è dubbio che l'economia, nel mondo contemporaneo, vi rientri



perfettamente, o addirittura che si sia sostituita alle credenze o “religioni” anteriori, venendo a costituire una nuova “cattolicità” (da *catholicós* = universale). Tale sostituzione si spiega, da una parte, con l’esistenza di un culto, pressoché universale e metastorico, del valore incarnato (oro, argento, oggetti preziosi...) e dall’altra con l’avvento, all’emergere della modernità, di una nuova *fede* nel progresso e nei suoi corollari (la tecnica, la scienza, la crescita economica). L’articolazione di questi due fenomeni permette di parlare di una vera e propria religione dell’economia» (Latouche, 2009: 21). O anche dell’economia come ideologia, il cui utilitarismo produce l’atomizzazione della società e lo smarrimento dell’individuo, nell’affannata corsa verso l’insoddisfazione esistenziale e la parossistica necessità di fabbricare nuove e più attraenti divinità, alle quali affidare il senso delle proprie esistenze e le ragioni ultime per dare dignità ad uno status socio-esistenziale deprimente (Mongardini, 1997). In questo senso il convincimento della possibilità di perseguire veramente la decrescita potrebbe delineare quella sacralità e quella religiosità, per disegnare nuove architetture dell’immaginario.

Considerazioni conclusive

Per riappropriarsi della propria esistenza sarebbe auspicabile sganciarsi dalla dinamica dell’economicismo, uscire dall’illusione della crescita, recuperando il senso di una società, di cui ciascuno non sia rappresentazione di interessi o di ruoli, ma di utilità sociale, di quello che effettivamente sa fare, di cultura, di tecnica, di esperienza e di creatività (Latouche, 2011). Sarebbe necessario, dunque, spezzare le catene della tecnicità e della settorializzazione del sapere, a causa delle quali «il costante settorializzarsi della conoscenza e il rafforzamento dello spirito esclusivo, divengono tratti dominanti della configurazione individualista occidentale e sono acriticamente assunti come tratti distintivi della sua impostazione, così da recidere le radici sociali e relazionali che avevano fornito l’impulso fondante all’attività dei primi scienziati. La scienza si trasforma in un universo sempre più autoreferenziale che pretende di trovare in sé senso e motivazioni, procedendo a costituirsi in sfera autonoma, e fornisce il modello alle altre discipline, che tendono anch’esse a presentarsi come saperi esperti ed esoterici, in un gioco di rappresentazioni più o meno strumentali dove la *libido sentiendi* ha sempre meno spazio e significato» (D’Andrea, 2010: 51-52).

Per affrancarsi da questa deriva, l’uomo è chiamato a decostruire il suo centro gravitazionale intriso, appunto, di economicismo, e fissare differenti punti cardinali verso i quali orientare la nuova architettura sintattica dell’immaginario. Una possibile risposta alla ragione calcolante dell’economicismo potrebbe essere quella di dare vita ad una società della decrescita, grazie alla quale l’individuo potrebbe affrancarsi dalla religione dell’economia, demistificando, al contempo, le vuote ragioni dello sviluppo e della crescita. «Ciò di cui avremmo realmente bisogno - ha scritto Derk Rasmussen (2000) - sarebbe un movimento per l’ateismo economico, un’onda lunga di



incredulità», tale da consentire il disincanto del mondo. Perché l'incantamento, prodotto dalla scienza, dal progresso e dallo sviluppo, è ormai fallito. Tuttavia, la fede nel progresso e nell'economia non è più un fatto di coscienza, ma una droga che da dipendenza e a cui è impossibile rinunciare volontariamente. Il progressismo e l'economismo sono incorporati nei consumi quotidiani, «li respiriamo con l'aria inquinata delle nostre città, li beviamo con l'acqua contaminata dai pesticidi, li mangiamo con i "cibi-spazzatura", ce ne rivestiamo con i vestiti fabbricati nelle galere del Sud-Est asiatico e, infine, ci trasportano in giro nelle nostre bagnarole climatizzate [...] Solo l'evidenza "pratica" del loro fallimento potrà forse aprire gli occhi dei suoi adepti affascinati: ma, trattandosi di un evento più che probabile, ci resta ancora qualche speranza. Dovremmo insomma augurarci un ritorno degli dèi? La costruzione di una società laica della decrescita non potrà fare a meno di un nuovo incantamento del mondo. Molti tendono già a questa o a quella forma di spiritualità. Ma spetterà ai poeti, agli artisti e agli esteti di tutte le razze, in breve, a tutti gli specialisti dell'inutile, del gratuito, del sogno, delle parti sacrificate di noi stessi, portare a termine questo incarico, senza sentire il bisogno di ricorrere né ai teologi né agli ayatollah» (Latouche, 2009: 25).

Ci si trova, dunque, di fronte ad un rischio e ad una sfida, sia per il singolo individuo che per la società nella necessaria ricerca di dare significati e prospettive rispettivamente dell'esistenza e della realtà. Da questo punto di vista l'immaginario rappresenta un campo di indagine privilegiato, perché potrebbe riuscire ad indagare ed interpretare le complesse trame della contemporaneità e le sollecitazioni profonde da cui si originano gli incantamenti del mondo e le ferme ed illusorie leggi delle divinità imperanti e fittiziamente create dall'uomo (Jedlowski, 2015). D'altronde la «fabbrica degli dei è una deviazione mondana, istintuale e strumentale della religiosità. Occorre tornare ad un rapporto diretto tra la religiosità e l'oggetto religioso; tornare a pensare la morale come regola del *Noi*, l'economia come fatto sociale e non contabile» (Mongardini, 2013: 26).

È un viaggio che l'uomo dovrebbe intraprendere quanto prima, per uscire dalle oscurità e dalle ombre fisiche e metafisiche della sua attuale condizione. Se l'azione e l'esistenza dell'uomo risultano essere l'esclusivo frutto del materialismo e dell'edonismo, allora il cammino si fa sempre più irto e difficoltoso, come mostra la condizione attuale nelle forme di un *black mirror*, che nulla può riflettere se non l'oscurità del disagio presente.

Bibliographie

Baudrillard J. (1976), *La società dei consumi. I suoi miti e le sue strutture*, Bologna, Il Mulino.



Bauman Z. (2007), *Homo consumens. Lo sciame inquieto dei consumatori e la miseria degli esclusi*, Trento, Centro Studi Erickson.

Bernabé J., Chamoiseau P., Confiant R. (1989), *Éloge de la Créolité*, Paris, Gallimard.

Boia L. (1998), *Pour une histoire de l'imaginaire*, Paris, Les Belles Lettres.

Cappa F. (2008), *Tracce di immaginario*, Sesto San Giovanni, Mimesis.

Carnevale A. (2014), *Immaginario collettivo*, in S. Giandolfini (a cura di), *Lessico interculturale*, 103-105, Milano, FrancoAngeli.

Castoldi A. (2012), *In carenza di senso*, Milano, Bruno Mondadori.

Castoriadis C. (1995), *L'istituzione immaginaria della società*, in F. Ciaramelli (a cura di), Torino, Bollati Boringhieri.

Castoriadis C. (1998), *L'enigma del soggetto, l'immaginario e le istituzioni*, in F. Ciaramelli (a cura di), Bari, Dedalo.

Davies W. (2016), *L'industria della felicità. Come la politica e le grandi imprese ci vendono benessere*, Torino, Einaudi.

D'Andrea F. (2013), *La seduzione del sacro: una lettura del fenomeno religioso postmoderno*, in C. Mongardini, M.C. Marchetti (a cura di), *La fabbrica degli dei. Religione e politica nel processo di globalizzazione*, 111-132, Roma, Bulzoni.

D'Andrea F. (2010), *Un mondo a spirale. Riflessioni a partire da Michel Maffesoli*, Milano/Roma, Bevino editore.

Dallmayr F. (2012), *La religione e il mondo. La ricerca di giustizia e pace*, *Politica & Società*, 1, 5-26.

De Simone A., D'Andrea F. (2006), *La vita che c'è*, Milano, FrancoAngeli.

Durand G. (1963), *Les structures anthropologiques de l'imaginaire. Introduction à l'archétypologie générale*, Paris, Presses Universitaires de France; tr.it. 1972, *Le strutture antropologiche dell'immaginario. Introduzione all'archetipologia generale*, Bari, Dedalo.

Eisenstadt S.N. (1997), *Modernità, modernizzazione e oltre*, Roma, Armando editore.

Giandolfini S. (2014)(a cura di), *Lessico interculturale*, Milano, FrancoAngeli.



Giust-Desprairies F., Faure C. (2014), *Figures de l'imaginaire contemporain*, Paris, Éditions des archives contemporaines.

Graham C. (2011), *The Pursuit of Happiness: An Economy of Well Being*, Washington DC, Brookings.

Gunn J. (2005), *Modern Occult Rhetoric. Mass Media and the Drama of Secrecy in the Twentieth*, Tuscaloosa, University of Alabama Press.

Illich I. (1977), *Toward a History of Needs*, New York, Pantheon Books; tr.it. 1981, *Per una storia dei bisogni*, Milano, Mondadori.

Illich I. (1996), *Disoccupazione creativa*, Como, Red.

Jedlowski P. (2015), *Futuri possibili. Immaginario, fantascienza, utopia*, *Quaderni di teoria sociale*, 2, 9-30.

Latouche S. (1995), *La mégamachine. Raison scientifique, raison économique et mythe du progress*, Paris, La Découverte/Mauss; tr.it. 1995, *La megamacchina, Ragione tecnoscientifica, ragione economica e mito del progresso*, Torino, Bollati Boringhieri.

Latouche S. (2009), *L'economia come religione*, *Lettera internazionale*, 99, 21-25.

Latouche S. (2011), *Come si esce dalla società dei consumi. Corsi e percorsi della decrescita*, Torino, Bollati Boringhieri.

Latouche S. (2013), *Decolonizzare l'immaginario*, *Imago*, 1, 206-220. Doi 10.7413/2281-8138016.

Latouche S. (2016), *La decrescita prima della decrescita*, Torino, Bollati Boringhieri.

Leonzi S. (2009), *Michel Maffesoli. Fenomenologia dell'immaginario*, Roma, Armando editore.

Luckmann T. (1969), *La religione invisibile*, Bologna, Il Mulino.

Maffesoli M. (1980), *La galaxie dell'imaginaire*, Paris, Berg International.

Maffesoli M. (2009a), *Fenomenologie dell'immaginario*, Roma, Armando editore.

Maffesoli M. (2009b), *La trasfigurazione del politico. L'effervescenza dell'immaginario*



postmoderno, Milano-Roma, Bevivino.

Marzo P.L., Meo M. (2013), Cartografie dell'immaginario, *Imago*, 1, 4-17. Doi 10.7413/2281-8138007.

Meo M., Marzo P.L. (2009), *L'eterno e l'effimero*, Roma, Aracne.

Mongardini C. (1993), *La cultura del presente: tempo e storia nella tarda modernità*, Milano, FrancoAngeli.

Mongardini C. (1997), *Economia come ideologia: sul ruolo dell'economia nella cultura moderna*, Milano, FrancoAngeli.

Mongardini C. (2007), *Capitalismo e politica nell'era della globalizzazione*, Milano, FrancoAngeli.

Mongardini C. (2013), La fabbrica degli dei. Religione e politica come produzioni culturali, in C. Mongardini, M.C. Marchetti (a cura di), *La fabbrica degli dei. Religione e politica nel processo di globalizzazione*, 13-28, Roma, Bulzoni.

Mongardini C., Marchetti M.C. (2013)(a cura di), *La fabbrica degli dei. Religione e politica nel processo di globalizzazione*, Roma, Bulzoni.

Morin E. (1962), *L'esprit du temps 1. Nevrose*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle; tr.it. 2005, *Lo spirito del tempo*, Roma, Meltemi.

Prandstraller G.P. (1978), *Felicità e società*, Milano, Edizioni di Comunità.

Rasmussen D. (2000), Dissolving Inuit society through education and money: the myth of educating Inuit out of 'primitive childhood' and into economic adulthood, *Interculture*, 139, 1-64.

Sartre J.P. (1940), *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Paris, Gallimard; tr.it. 2007, *L'immaginario. Psicologia fenomenologica dell'immaginazione*, Torino, Einaudi.

Simmel G. (1994), *La religione*, in C. Mongardini (a cura di), Roma, Bulzoni.

Simmel G. (1998), *Sociologia*, Milano, Edizioni di Comunità.

Simmel G. (1999), *Il conflitto della civiltà moderna*, Milano, Edizioni di Comunità.



Sotgiu U. (2013), *Psicologia della felicità e dell'infelicità*, Roma, Carocci.

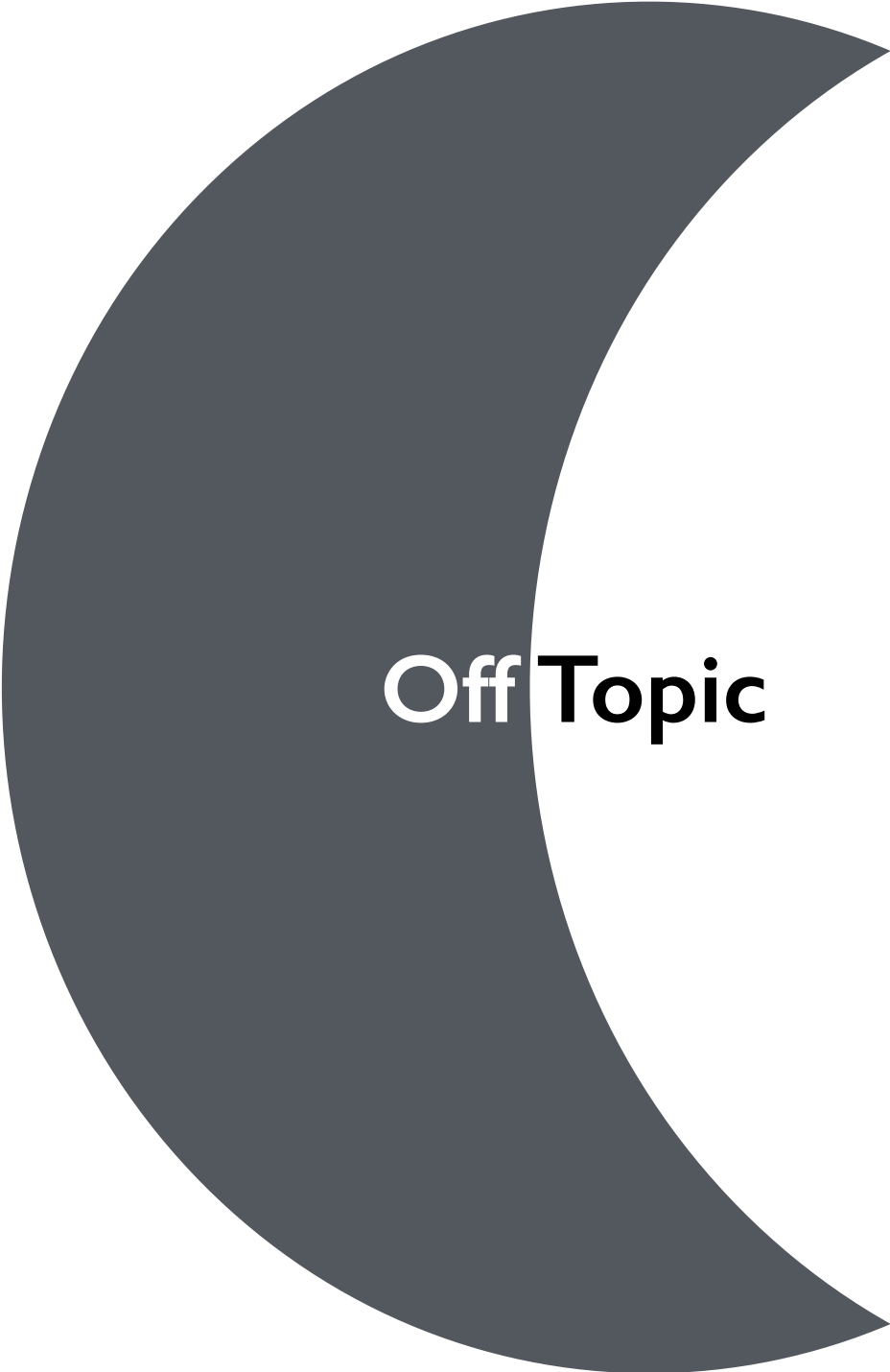
Taylor C. (2005), *Gli immaginari sociali moderni*, Roma, Meltemi.

Touraine A. (2015), *La Globalizzazione e la fine del sociale*, Milano, Il Saggiatore.

Védrine H. (1990), *Les grandes conceptions de l'imaginaire: de Platon à Sartre et Lacan*, Paris, Librairie générale française.

Wunenburger J.J. (1995), *La vie des images*, Strasbourg, Presse Universitaire de Strasbourg; tr. it. 2007, *La vita delle immagini*, Milano, Mimesis.

Wunenburger J.J. (2003), *L'imaginaire*, Paris, PUF; tr. it. 2008, *L'immaginario*, Genova, Il melangolo.



Off Topic



Simone Weil e l'immaginario bio-pneumo-politico de *L'Enracinement*

Rita Fulco

Abstract

Simone Weil and the bio-pneumo-politic imaginary of The Need for Roots. During the Forties, Simone Weil was charged by *France Libre* with the task of rethinking the foundations of French society after the war. Weil summarised the metaphysical cause of the european disaster in the image of *Uprootedness*, to which she opposed a renewed attention to the *Need for Roots*. This proposal has often been interpreted as a conservative one; while not completely correct, this characterisation of Weil's last writings may be useful to highlight some ambiguities in a few of her specific suggestions. More specifically, in the *Need for Roots*, and in Weil's project of a new, non-oppressed working class, we may identify some traits of a *bio-political* project (Foucault). Our aim is to identify in a precise manner the most problematic propositions in a work that remains even today a very illuminating reading, both from an ethical and from a political point of view. In this way we hope to shed light on some contradictions that are not specific to Weil's work, but rather typical of a political climate that had its high moment after the end of World War II.

Keywords

Uprootedness | Roots | Working Class | Oppression | Biopolitics | Christian Pastoral

Author

Rita Fulco - rita.fulco@sns.it
Classe di Scienze Umane
Scuola Normale Superiore - Pisa



1. Un immaginario per l'Europa post-hitleriana

L'immaginario con il quale ha provato a misurarsi Simone Weil negli anni Quaranta è quello della Francia già conquistata dai nazisti, divisa tra traditori e traditi, ebrei francesi deportati, collaborazionisti e resistenti in esilio volontario, in cui la comunità - di cultura, lingua, storia - di un intero popolo era irrimediabilmente frammentata. Weil ha tentato di farlo a partire dalla sua condizione di esilio a Londra, di intellettuale incaricata dal governo francese, anch'esso a Londra, di ripensare le basi, culturali e politiche, su cui rifondare la società francese dopo la guerra (Pétrément, 1973; Canciani, 2011). Questa condizione ha costituito, a sua volta, una potente fonte di simboli e costellazioni semantiche, proiettate sulla Francia devastata dalla guerra e dalla defezione di una parte dei suoi cittadini. L'intreccio di un immaginario soggettivo con uno collettivo, all'interno di una situazione politicamente anomala quale quella vissuta da Weil, l'ha condotta, nelle riflessioni contenute nell'*Enracinement* (Weil, 1943b), ma anche in quelle degli *Écrits de Londres* (Weil, 1943a), ad affiancare ad analisi acute e lucide, ineguagliate tra gli intellettuali dell'epoca (Camus, 2014: 278), proposte concrete nelle quali, tuttavia, sono evidenti alcuni elementi problematici, che accompagnano la sua capacità visionaria e inventiva, animata da autentico amore per la Francia; assolutamente scevro, quest'ultimo, da ogni nazionalismo o patriottismo, criticati, anzi come elementi di disgregazione e violenza (Weil, 1943b: 88-159; Evans, 2015). Questo ha comportato il rischio, sia teoretico che politico (Worms, 2011), di un costante *fraintendimento* del suo pensiero: ad alcune proposte lucide e rigorose, se ne affiancano, infatti, altre che, come proverò a mostrare, restano piuttosto ambigue dal punto di vista politico, sia quanto alle forme di comunità immaginate per le singole classi sociali, che per la funzione paternalistica, di sorveglianza e controllo, attribuita allo Stato, che mal si conciliano con le precedenti analisi weiliane sull'oppressione sociale (Weil, 1988; Weil, 1991).

La posta in gioco era, d'altra parte, piuttosto alta: innanzitutto partire dall'immaginario pre-bellico - che, tuttavia, non solo non aveva impedito la guerra, ma, anzi, aveva portato molti francesi al tradimento della Francia - per rintracciarvi immagini, simboli, e ogni ulteriore elemento ritenuto essenziale alla coesione sociale, e che, dunque, andava preservato e riutilizzato; in secondo luogo, contemporaneamente, proporre di nuovi, la cui forza fosse tale da poter contribuire a rifondare un Paese diviso e in ginocchio, non solo dal punto di vista strutturale, ma anche sociale, culturale e morale, come scrive nel 1943, alcuni mesi prima di morire: "Il giugno 1940 non è stato il complotto di un élite inaffidabile, è stato un cedimento, un'abdicazione di tutta la nazione" (Weil, 1943a: 92). Una tale abdicazione, a suo avviso, doveva avere, al di là delle cause contingenti, radici profonde nella concezione del potere e della politica



e, non a caso, tutte le sue riflessioni degli anni Trenta e Quaranta sono state un tentativo di confronto serrato con *ogni* forma assunta dal potere politico in Europa e nel mondo, confronto già profondamente articolato, ad esempio, in *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale* del 1934, in cui, oltre alla situazione della Francia, viene analizzata quella sovietica e americana (Weil, 1934b). Tuttavia, è soprattutto dopo il 1940 che la sua attenzione si volge, oltre che ai limiti e ai problemi concreti inerenti sia alle singole forme di regime che ai corpi intermedi – sindacati, sistemi educativi, associazioni – all'orizzonte, potremmo dire, “metafisico”, in cui l'intero ambito del Politico si trovava immerso, o, meglio, *non* si trovava più immerso: la politica aveva perso, a suo avviso, ogni legame con l'ambito morale e spirituale ed è soprattutto a fronte di questo evento epocale che *L'Enracinement* vuole costituire una risposta (Rolland, 1983; 2003). *L'autonomia* del Politico (Schmitt, 1932) è considerata da Weil come origine della degradazione della politica stessa a mera *tecnica del potere*, privata sia del suo carattere “vocazionale”, che della sua prossimità all'arte. Già nella Francia prebellica, infatti, la politica era ormai identica a una qualsiasi professione: “Le funzioni di parlamentare, di ministro, di Presidente del Consiglio erano di fatto delle professioni e il numero dei professionisti non superava di molto quello dei posti disponibili” (Weil, 1943a: 97). Neppure del suo carattere “artistico” restava nulla:

“La politica ha un'affinità strettissima con l'arte; con arti quali la poesia, la musica, l'architettura. [...] Non è quasi mai considerata come un'arte di qualità tanto elevata. Ma questo avviene perché si è presa l'abitudine, da secoli, di considerarla solo e prevalentemente come la tecnica per l'acquisto e la conservazione del potere” (Weil, 1943b: 187; 189).

Weil era convinta che, soprattutto nella particolare situazione in cui si trovava il governo francese in esilio a Londra, il compito che esso avrebbe potuto, e dovuto, assolvere fosse innanzitutto *spirituale*: *ispirare* il popolo francese e, quindi, l'intera Europa, in vista di una futura rifondazione della Repubblica, data la potente funzione simbolica della Francia, la cui conquista, con le truppe tedesche che sfilavano sotto l'arco di Trionfo, aveva sconvolto il mondo intero.

L'immaginario che Simone Weil propone al governo francese in esilio come base per una possibile *rieducazione* del popolo francese è certamente platonico (Narcy, 1985), con importanti elementi tratti da Rousseau (Chenavier, 1999), ma anche profondamente ispirato dal messaggio evangelico, presente in modo esplicito come modello di rettitudine morale centrata sull'attenzione ai più deboli (Narcy, 2001); caratteri, questi, che hanno portato alcuni interpreti a pensare la proposta di Weil come una ripresa del progetto di *nuova civiltà* aperto dall'Umanesimo e, soprattutto dal primo Rinascimento, i quali, tuttavia, come Weil ribadisce più volte, avevano fallito in questa missione, degradandosi irrimediabilmente (Rolland, 2016: 125-133). Un immaginario fortemente morale e spirituale (Maes, 2012), volto a ispirare, prima ancora che il popolo francese, coloro che dovranno assumersi l'onere di guidarlo fuori dalla guerra e, poi, durante la ricostruzione: “La vera missione del movimento francese a Londra è, proprio in



ragione delle circostanze politiche e militari, una missione spirituale prima ancora che una missione politica e militare" (Weil, 1943b: 187). Si comprende, dunque, perché si parli, a proposito degli ultimi scritti di Weil, di "politica dell'ascesi" (Moulakis, 1981; Esposito, 1988; 2014) o di una "politica spirituale" (Chenavier, 2011; 2013; 2015), ma anche di un'"estetica teologica" (Cacciari, 1982: 44).

Un'ispirazione volta alla costruzione di un nuovo immaginario su cui edificare la società francese postbellica, a partire da una *rilegittimazione* della politica nel suo insieme (Fulco, 2016), da attuarsi con la scelta oculata di politici di grande levatura etica e spirituale, affinché fossero, per i francesi, figure simboliche *eroiche*, di un eroismo non fondato sulla forza e sulla violenza, ma sulla rettitudine morale, e capaci di un'attenzione quanto più prossima all'amore, sia per i singoli cittadini che per la Francia intera.

Significativa, rispetto all'immaginario proposto da Weil, è la figura del generale De Gaulle che, in quel preciso momento, ricopriva un ruolo altamente simbolico per molti francesi; proprio dal suo essere simbolo eminente della Resistenza, scaturisce l'idea weiliana che De Gaulle dovesse senz'altro utilizzare il suo potere, ma come *mero strumento*, per ridare coraggio morale ai francesi nel momento di passaggio dalla dittatura alla nuova democrazia e poi, con gesto simbolico ed *eroico*, nel senso di Eros più che di Ares (Esposito, 2014: 107-109), dovesse *rinunciarvi*, ritirandosi dalla vita politica, nella certezza che la *rinuncia al potere* avrebbe preservato il bene comune meglio di quanto avrebbe potuto fare il mantenerlo:

"Il generale De Gaulle [...] dovrebbe dichiarare di essere deciso a conservare il potere come un deposito durante il periodo - due anni, ad esempio - necessario affinché il Paese acquisisca la capacità di forgiare da sé il proprio destino [...]. Sembra evidente che l'esercizio del potere provvisorio così concepito, comporti la rinuncia a una ulteriore carriera politica" (Weil, 1943a: 99).

Un simbolo potente, dunque, di *legittimità*, prima ancora che di legalità (Sourisse, 2004), affinché l'immaginario dei cittadini francesi, saturato dall'inefficienza e dalla corruzione dei propri politici, potesse ricomporsi attorno a una figura che assommasse in sé - come nei "due corpi del re" (Kantorowicz, 1957) - la concretezza di uomo verso cui volgere le speranze, ma anche una virtù quasi mistica, che fosse garanzia di una politica tangibilmente ispirata da moventi elevati, i quali avrebbero dovuto esserne il presupposto anche dopo di lui. L'esigenza era quella di una corrispondenza biunivoca tra governanti e governati, mediante la condivisione di un immaginario comune.

2. Due immagini terranee: *sradicamento e radicamento*

Dalla diagnosi di Weil sulla Francia prebellica - ma anche sull'intera Europa - emerge, in particolare, un'immagine possente che, a suo avviso, dava ragione, a livello metafisico, del disastro francese ed europeo, cioè quella dello *sradicamento*, la cui crescente importanza viene attribuita alla politica coloniale (Boitier, 2014). È per far



fronte all'evento onnipervasivo ed epocale dello sradicamento che l'azione, innanzitutto spirituale, del governo francese in esilio avrebbe dovuto rispondere con la proposta di un'immagine altrettanto possente che, ad avviso di Weil, non poteva che essere quella, speculare, del *radicamento* (Birou, 1995; Del Sol, 2014). Né in fase di diagnosi, né in fase progettuale queste due immagini si presentano come *astratte*: se Weil le pensa è perché le sue dettagliate analisi socio-politiche l'hanno portata a riconoscerle – al di là della varietà fenomenologica assunta – come l'orizzonte trascendentale tanto della *débâcle* morale dell'Europa quanto della sua possibile ricostruzione.

È anche vero, però, che la prospettiva metafisica assunta rischia di livellare alcune differenze importanti. Come è stato acutamente sottolineato (Worms, 2011), nell'*Enracinement* ci si trova, innanzitutto, davanti al fatto che Simone Weil, piuttosto che rivolgere le sue critiche a un *certo utilizzo* che, in Francia come nel resto d'Europa, era stato fatto dell'economia, dell'educazione, della cultura moderne e, quindi, dell'immaginario da esse derivato – che aveva condotto allo sradicamento –, sembra concentrarsi sulla critica della *razionalità moderna* nel suo complesso, sia essa cultura o scienza, tacciata di *astrazione*, alla quale opporre delle radici *concrete*, da recuperare rivolgendosi innanzitutto al *passato*, per quanto non a un'età dell'oro a cui tornare (Boitier, 2015), e a forme di vita aderenti a un immaginario desunto dalle grandi tradizioni spirituali, in particolare da quella cristiana, come è ancor più evidente in altre opere coeve (Weil, 1942a).

In realtà, proprio a partire dalla scelta di queste due immagini *terrene*, sradicamento e radicamento, si comprende il primo rischio corso da Weil: tale scelta ha, infatti, condotto, non di rado, all'assunzione delle sue analisi in chiave *conservatrice*, soprattutto nella loro *pars construens*, che considera il *radicamento* come esigenza essenziale a partire dalla quale fondare le altre proposte, com'è chiaro già dalla prima parte de *L'Enracinement*, dedicata al rapporto tra diritto e obbligo (Fulco, 2009). Le riflessioni weiliane sono state assimilate, ad esempio, a quelle del nazionalismo o del neo-tradizionalismo del XIX secolo, o di una certa destra francese, che privilegiava collettività come la patria e la famiglia; nonché alla terminologia di Renan e Barrès, di cui Weil avrebbe, tra l'altro, utilizzato i simboli, collocandosi, in generale, all'interno delle dottrine della contro-rivoluzione, con la proposta di un immaginario "teocratico" o "etocratico" (Dujardin, 1975: 159-161), oppure, più semplicemente, "antimoderno": "Bisogna classificare Simone Weil tra gli antimoderni come Péguy, Bernanos, Maritain? Perché no, nella misura in cui ciò che è attuale, essenzialmente mutevole e variabile, non la interessa. Ciò che conta ai suoi occhi sono gli invarianti, le epifanie del Bene" (Marxer, 2014: 115). Anche il suo avvicinamento al cristianesimo, o, meglio, a una sua personale idea del cattolicesimo, non teocratica, ma certamente basata sulla convinzione della necessità di un ruolo politico della religione, l'avrebbe condotta a una "politica conservatrice" (McLellan, 1993: 21-36). Dunque, proprio quelli che costituiscono, a mio avviso, anche i punti di forza dell'analisi che delle proposte weiliane, cioè il desiderio di una profonda *rilegittimazione* della politica a partire da una



rinnovata centralità dell'ambito spirituale (Fulco, 2017b), la espongono alla critica di "imperialismo metafisico e morale": "Avendo adottato lo stesso progetto di Platone, è trascinata agli stessi risultati, cioè all'edificazione di un sistema sociale intollerante" (Dujardin, 1975: 163).

Per quanto tali critiche siano, a causa della loro unilateralità e, spesso, superficialità, poco condivisibili, esse mettono tuttavia in evidenza l'*ambiguità* di alcune proposte weiliane, le cui linee di tensione sono efficacemente sintetizzate in una delle domande poste da uno dei suoi più acuti interpreti, proprio rispetto all'*Enracinement*: "Simone Weil antimoderne, modérément moderne ou 'altéromoderne'?" (Chenavier, 2016). Tale ambiguità, a mio avviso, non è, però, ascrivibile alla prevalenza di un "imperialismo metafisico e morale", quanto alla proposta di un immaginario socio-politico i cui contorni erano, probabilmente, poco chiari alla stessa Weil. Essi mi sembrano riconducibili, in modo più generale, al problematico passaggio – che già da qualche tempo coinvolgeva l'intera Europa – a tecniche di governo di tipo *biopolitico* (Foucault, 1977-1978; 1978-1979). Leggendo l'immaginario weiliano attraverso gli strumenti concettuali offerti da Foucault (Foucault, 1979), potremmo assimilare l'intento di Weil a quello della direzione spirituale tipico della *pastorale cristiana*. Esplicitando in che senso parlasse di *missione spirituale* del governo francese in esilio, infatti, Weil afferma che tale missione "potrebbe essere definita come la *direzione di coscienza* al livello di una nazione" (Weil, 1943a: 187, sottolineatura mia). Proprio la *psicagogia*, la guida degli spiriti ancor più che della psiche, è centrale all'interno della riflessione weiliana (Sala, 1998; Del Rio, 2015), e costituisce, ne *L'Enracinement*, la chiave di volta su cui poggia la nuova politica spirituale necessaria alla rifondazione della Francia postbellica. La *psicagogia*, o, secondo la definizione della stessa Weil, "la direzione di coscienza a livello di una nazione", sarebbe stata, tuttavia, massimamente efficace in gruppi sociali coesi, pacificati e resi docili, pronti, perciò stesso, a ricevere un insegnamento e ad essere orientati da un potere illuminato e non repressivo. Per questo era necessario proporre un immaginario volto alla costituzione e conservazione di questi gruppi, con veri e propri *modelli di comunità* pensati per la classe operaia, ma anche per i contadini; modelli che potremmo, appunto, definire biopolitici (Esposito, 2004), nei quali il ruolo dello Stato e dei corpi intermedi nella gestione capillare e diretta della vita dei singoli cittadini è promosso e incoraggiato. *Bios* e *pneuma* sono, dunque, entrambi, oggetto del nuovo potere che, abolendo l'oppressione, custodirà il benessere delle nuove comunità.

Per comprendere fino a che punto questa ambiguità prenda corpo nell'*Enracinement*, è interessante seguire, per quanto a grandi linee, le analisi e le proposte di Weil rispetto alla classe sociale che più di ogni altra è stata oggetto della sua infaticabile attenzione, e per l'emancipazione della quale ha speso le migliori energie della sua breve vita, convinta che la fine dell'oppressione da essa subita fosse condizione imprescindibile per la costruzione di una nuova civiltà fondata sulla *spiritualità del lavoro* (Weil, 1943b; Chenavier, 2001), cioè la *classe operaia*, oggetto centrale delle sue riflessioni già dagli anni Trenta (Canciani, 2003).



3. Un immaginario contro l'oppressione degli operai

La scelta di rintracciare, in particolare, il confluire dell'immaginario dello sradicamento con quello del radicamento nelle riflessioni weiliane sulla classe operaia è dovuta, soprattutto, al fatto che, rispetto ad essa, le precedenti ricerche di Weil sull'oppressione e sul lavoro avrebbero potuto portare a sviluppi ben diversi, sia in termini di analisi che in termini di proposte progettuali.

È sufficiente, per comprendere il mutamento di prospettiva sopravvenuto ne *L'Enracinement* – non si tratta affatto di una svolta radicale, infatti, ma dell'accentuazione di motivi già presenti e, certo, dell'inserimento esplicito di essi in un orizzonte spirituale (Worms, 2011; Chenavier, 2016) –, fare riferimento agli scritti redatti, ad esempio, durante il periodo del suo lavoro in fabbrica: tra il dicembre 1934 e l'agosto 1935 Weil decide di lasciare l'insegnamento di filosofia nei licei e di farsi assumere come operaia. Sarà licenziata più volte, anche perché le fabbriche, compresa la grande Alstom, risentono ancora della crisi del 1929, e l'inettitudine di Weil al lavoro manuale, aggravata dalle emicranie, la rende una lavoratrice inefficiente e poco produttiva. Le condizioni di lavoro sono particolarmente sfavorevoli per gli operai e le operaie, e non migliorano neppure durante il governo Blum nel 1936. I mesi trascorsi in fabbrica sono annotati in un *Diario* (Weil, 1934a), con uno stile sobrio, cronachistico: dalle violente emicranie, ai rimproveri dei capi, al numero di pezzi prodotti, al conteggio dei salari a cottimo. Ne emerge un immaginario scabro, in cui tutto lo spazio dell'azione è dominato dalle macchine, mentre l'immaginazione e il pensiero degli operai ne risultano a tal punto assorbiti da non contemplare altri oggetti, se non, eventualmente, il denaro che dal lavoro alle macchine ricaveranno. Gli altri scritti che ruotano attorno a quell'esperienza fanno luce non solo sul lavoro, sui sistemi di produzione, sui ritmi forsennati, ma anche sull'erosione della dignità personale degli operai e delle operaie. Tuttavia, il lavoro manuale, soprattutto degli operai specializzati, è considerato anche nella sua potenzialità di mezzo per accrescere le conoscenze, se solo non fosse costantemente pressato dal ritmo e dagli ordini dei superiori. Mentre annota nel *Diario*, infatti, Simone Weil apprende nozioni di fisica, di chimica, di matematica, attenta a quanto di straordinario la mano umana, a contatto con la materia-ostacolo, riesce a inventare per affrontare tale resistenza – tema che aveva già sviluppato nella sua tesi su Cartesio (Weil, 1930) –, misurandosi con la *necessità* che domina il regno della materia e che costituisce un possibile contatto con l'intero universo e le sue leggi. Altre note, invece, evidenziano un'oppressione che ha la *parvenza* della necessità fisica, ma non è dominata da alcuna legge, essendo, invece, governata dall'arbitrio (Chenavier, 2001). All'immaginario delle leggi cosmiche alle quali corrispondere con rapporti necessari alla materia, si sostituisce quello opprimente dell'*arbitrio dei capi*, non suscumbibile in alcun rapporto matematico o simbolo geometrico: qualsiasi gesto degli operai può diventare occasione che dà adito ad una reazione violenta dei superiori.



Gli scritti di quegli anni ci consegnano una sobria epica dell'oppressione, potremmo dire, ma anche una sobria epica della resistenza: la debole forza dell'esercizio del pensiero è, infatti, l'ultimo fossato scavato tra l'umano e il dis-umano. Weil esercita il pensiero innanzitutto per restare umana e, poi, anche, per trovare un rimedio alla disumanizzazione di chi, vinto dall'oppressione, non ha più contatto con il pensare, schiacciato tra il lavorare per vivere e il vivere per lavorare: "Due fattori entrano in questa schiavitù: la rapidità e gli ordini. La rapidità: per "farcela" bisogna ripetere un movimento dopo l'altro a una cadenza che è più rapida del pensiero e quindi vieta non solo la riflessione, ma persino la fantasticheria" (Weil, 1935: 127). L'altro fattore di oppressione è costituito dagli ordini: "Gli ordini: al momento in cui si timbra all'entrata fino a quando si timbra per l'uscita si può ricevere qualsiasi ordine in qualunque momento. E bisogna sempre tacere e obbedire" (Weil, 1935: 127). Weil fa riferimento all'impossibilità di ogni fantasticheria, ma, in realtà, quello di cui fa esperienza in fabbrica è un vero e proprio *stradicamento* da quell'immaginario che dovrebbe legare il lavoro all'universo intero, attraverso l'applicazione delle leggi matematiche e fisiche che, nel microcosmo operaio, sono le medesime del macrocosmo. Oltre a questa deprivazione "metafisica", lo stradicamento avviene anche rispetto al singolo soggetto, al quale è impedito qualsiasi altro tipo di pensiero, e rispetto alle relazioni sociali, minate dalla competitività in rapporto alle mansioni meno gravose o più remunerative, per cui, non di rado, i rapporti tra operai, ma anche tra operaie, sono bruschi e per nulla solidali.

Negli anni Trenta, dunque, le sue riflessioni nascevano dalla volontà di trasformare, o migliorare, le condizioni di lavoro a partire dai problemi reali in esse riscontrati. Di conseguenza, il suo intervento politico era volto ad uno scopo ben preciso, cioè quello di ridare agli operai e alle operaie la possibilità di recuperare un immaginario che fosse in grado di elevarli ai loro stessi occhi, creando una breccia nell'immaginario *da schiavi* che dominava in maniera incondizionata le loro vite. La decisione di scrivere, su alcuni giornali di fabbrica, saggi sull'*Illiade*, su *Antigone*, *Elettra*, *Filottete*, scaturisce dall'idea che, leggendoli, gli operai e le operaie potessero, autonomamente, provvedere a un'"autoeducazione", potremmo dire, alla libertà e al pensiero. Ciò emerge da quanto Weil scrive a uno dei direttori di fabbrica ai quali, dopo la fine della sua esperienza da operaia, chiede il permesso di interagire con i lavoratori e le lavoratrici attraverso la collaborazione al loro giornale:

"Il primo dei principi pedagogici è che, per educare qualcuno, fanciullo o adulto, bisogna anzitutto innalzarlo ai propri occhi. Ciò è cento volte più vero quando il principale ostacolo allo sviluppo risiede in condizioni di vita umilianti. [...] Sono convinta che se gli operai di Rosières potessero trovare nel suo giornale articoli veramente fatti per loro, nei quali ci si prendesse attenta cura di tutte le loro suscettibilità - perché la suscettibilità degli infelici, benché muta, è viva - e nei quali fosse sviluppato tutto quel che può innalzarli ai loro stessi occhi, ne risulterebbe, da qualsiasi punto di vista, un bene" (Weil, 1936: 143; 144).

L'idea fondamentale è quella che l'emancipazione operaia dovesse essere un processo innanzitutto *soggettivo*, in cui l'ostacolo da superare era l'immaginario da



schiavi imposto dal lavoro in fabbrica, sia esso frutto del capitalismo che della collettivizzazione comunista (Weil, 1934b) e, non a caso, le osservazioni weiliane sul rapporto tra soggetto e lavoro sviluppate in questi anni hanno suscitato l'interesse di economisti che in esse colgono importanti elementi di critica ad alcuni assiomi del modello economico liberale (Heifetz A., Minelli E., 2008). Se lo *stradicamento dal proprio sé*, la *desoggettivazione*, derivava dalla fatica imposta da ritmi intollerabili e dalla conseguente impossibilità di esercizio del pensiero, l'obiettivo dell'intervento politico di Weil non poteva che essere quello di ripartire da quelle stesse singolarità per fornire loro gli strumenti necessari a "elevarsi ai loro stessi occhi". Pur parlando, infatti, di classe operaia, e pur cogliendone i tratti peculiari, non vi era ancora l'idea di progettare ambienti sociali interamente pensati per la vita di tale classe sociale, come, mi sembra, avverrà in seguito.

4. L'immaginario bio-pneumo-politico de L'Enracinement

Lo scarto che si coglie in modo evidente tra gli scritti degli anni Trenta e quelli degli anni Quaranta è proprio quello di un passaggio dalla dimensione di attenzione alla *singolarità* implicata nel processo di stradicamento e schiavizzazione, e quindi l'attenzione al suo personale immaginario, alla considerazione prioritaria dell'*appartenenza* alla classe operaia, con il conseguente spostamento di attenzione all'immaginario collettivo. L'attenzione al singolo è, quindi, sempre presente, ma legata a doppio filo al suo appartenere a una determinata classe sociale. È vero che il compito affidato a Weil da *France Libre* era proprio quello di pensare una nuova società per la Francia postbellica, e dunque, lo spostamento dell'attenzione al collettivo può essere stato determinato dalla volontà di rispondere fedelmente a tale compito (Narcy, 2016: 199); tuttavia, ciò che sorprende è la modalità attraverso cui Weil pensa di potere, anche in questo caso, *educare* gli operai: il suo obiettivo non sembra più, come negli anni Trenta, quello di elevarli ai loro stessi occhi, ma quello di adottare una politica in grado di prevenire tutte quelle situazioni che, frutto dello stradicamento, potessero creare malcontento sociale e infelicità individuale. Un progetto il cui cardine era la costruzione di un immaginario da condividere per creare la *comunità degli operai*, una comunità che fosse il più felice possibile, tanto che alcuni interpreti hanno intravisto una prossimità delle riflessioni di Weil con quelle del socialismo utopistico (Albertini, 1990a e 1990b; Tommasi, 1991; Canciani, 2009).

Nonostante l'intento profondamente spirituale e politicamente nobile di costruire una società in cui al primo posto vi fosse il soddisfacimento dei bisogni dell'anima e del corpo di ciascun essere umano - come è chiarito magistralmente nella prima parte de *L'Enracinement* -, nel momento in cui Weil prova a tradurre questa profonda *esigenza di giustizia* sul piano sociale, il risultato mi sembra politicamente molto discutibile per vari motivi.



Innanzitutto, pur prendendo in considerazione l'azione politica di vari corpi intermedi, lo Stato è riconosciuto come il *solo* in grado di organizzarli, e, comunque, di dare esecuzione a misure capaci di rifondare la società postbellica. Con un realismo quasi machiavelliano, Weil pensa che, ben lungi dalle ragioni spirituali che a lei stavano a cuore, lo Stato – il governo francese in esilio – potesse decidersi ad agire solo sotto la spinta di motivi legati alla sfera *biologica* della popolazione, prima ancora che sociale o politica, in quanto essa è strettamente connessa alla *sicurezza*: “Lo Stato non è particolarmente qualificato per assumersi la difesa dei diseredati. Ne è persino incapace, se non vi è costretto da una necessità urgente ed evidente di salute pubblica o dall'opinione pubblica” (Weil, 1943b: 60). Certa di questo, tenta di fornire al governo francese in esilio le prove di una tale urgente necessità: l'infelicità della classe operaia e la sua tendenza a moltiplicare gli scioperi sono certamente un motivo che investe sia la vita che la sicurezza della nazione, quindi lo Stato che deterrà il potere dopo la guerra dovrebbe avere tutto l'interesse a occuparsi in modo specifico di questa classe sociale. Inoltre, se l'obiettivo generale dello Stato dovrà essere quello di fornire una nuova *ispirazione* all'intero popolo francese, sfiduciato, frammentato e stremato dalla guerra, occorrerà che tale ispirazione venga immaginata in modo differente per *ciascun compartimento* della popolazione. In sostanza, occorrerà proporre un immaginario credibile e solido che sia in grado di ispirare i gruppi sociali partendo da quanto è loro comune, ma infondendo nuove speranze e progettualità: “I bolscevichi russi sono riusciti ad entusiasmare il loro popolo proponendogli l'edificazione di una grande industria. Perché non potremmo entusiasmare il nostro proponendogli l'edificazione di una popolazione operaia di nuovo tipo? Una simile finalità andrebbe perfettamente d'accordo con l'indole della nazione francese” (Weil, 1943b: 60).

L'immaginario che viene proposto e il progetto che ne risulta si basa su un ventaglio di espedienti che potrebbero essere annoverati tra quelli di una vera e propria *biopolitica*: “Per quanto riguarda la formazione della gioventù operaia, la necessità di provvedimenti di salute pubblica è urgentissima ed evidentissima. In quanto alla pressione dell'opinione pubblica occorre suscitarsela [...] servendosi di organismi sindacali embrionali ma autentici, della JOC, dei gruppi di studio e dei movimenti giovanili” (Weil, 1943b: 60). È sorprendente che, a partire da analisi il cui intento è, con tutta evidenza, non quello di *consolidare* il potere dello Stato, ma di eliminare il regime di oppressione, quel *malheur* che Weil stessa aveva sperimentato e che schiacciava la classe operaia, il risultato sia, a ben vedere, proprio quello di pensare uno Stato *bio-etico*, il cui potere, oltre a estendersi sulla vita biologica degli operai, si estende anche sulla loro vita psichica e spirituale, configurandosi come una *bio-pneumo-politica* che governa le vite e gli spiriti:

“La soppressione della condizione proletaria, caratterizzata anzitutto dallo sradicamento, si riassume nel compito di costituire una produzione industriale e una cultura spirituale tali da permettere agli operai di essere e sentirsi a proprio agio. Ben inteso, gli stessi operai dovrebbero avere gran parte in tale costruzione [...] Essa è inevitabilmente ridotta al minimo finché gli operai si trovano presi nell'ingranaggio



della sventura. Questo problema della costruzione di una condizione operaia realmente nuova è urgente e dev'essere subito preso in esame. *Un orientamento dev'essere deliberato fin d'ora* (Weil, 1943b: 67, sottolineatura mia).

Dunque, produzione industriale, per il suo impatto sulla vita, e cultura spirituale, per la sua ricaduta sulla psiche, sono i pilastri su cui edificare una nuova condizione operaia in cui non vi sia più la condizione proletaria. Tuttavia, poiché la sventura impedisce ai proletari di assumersi in prima persona la loro emancipazione, occorre "deliberare un orientamento", la cui responsabilità spetta allo Stato e agli intellettuali che esso individuerà come capaci di immaginarlo. Essi dovranno, innanzitutto, *trasporre* la verità (Weil 1943b: 63), *tradurla*, cioè non "volgarizzarla", con il rischio di degradarla, ma trasmetterla nella sua integralità, con delle modalità che la rendano comprensibile a tutti, compito che si presenta estremamente difficile in ogni ambito della cultura. La riflessione di Weil sulla centralità della *traduzione* della cultura è certamente uno dei punti chiave della sua proposta politica e ha, indubbiamente, il merito di ampliare la discussione sul ruolo degli intellettuali nella costruzione di una società. Il problema di fondo, tuttavia, è quello di una prevalenza, in tale riflessione, della radice platonica e, dunque, in ultima analisi, anche aristocratica del rapporto con la verità: "L'arte di trasporre le verità è una delle più essenziali e delle meno conosciute. È difficile; in quanto per praticarla, occorre mettersi al centro di una verità, averla posseduta nella sua nudità intera, al di là della forma particolare nella quale per caso sia esposta" (Weil, 1943b: 63). Coloro che sono capaci di "possederla" in tal modo, quindi, non possono che essere, in quel preciso periodo, gli intellettuali, nonostante la sfiducia che Weil palesemente dimostra nei confronti della cultura ufficiale, accusata di essere una cultura per specialisti, "uno strumento maneggiato da professori per fabbricare professori che a loro volta fabbricheranno professori" (Weil, 1943b: 63). A dispetto di questa critica sferzante, i suoi interlocutori principali, per lo meno nella fase di "orientamento" della nuova società, restano, tuttavia, gli intellettuali che, possedendo già una cultura, dovrebbero essere in grado di tradurla, come nel mito della caverna platonica, in cui solo chi è già uscito fuori a vedere il sole può tornare all'interno per liberare chi ancora è preso nell'immaginario mondo degli *idola*.

È importante, però, a questo punto, soffermarsi direttamente sulla proposta weiliana per "orientare" la costruzione di una nuova classe operaia. Ed è proprio questa proposta a rendere manifesto ciò che più mi sembra problematico della riflessione de *L'Enracinement*.

Weil immagina l'abolizione delle grandi fabbriche - primo punto, certo apprezzabile, della sua proposta - e la sostituzione di esse con una grande officina di montaggio che dovrebbe essere legata a tante altre piccole officine, con pochi operai ciascuna, disperse anche nelle campagne: questo avrebbe una ricaduta diretta sulla vita degli operai, poiché essi lavorerebbero vicino alla propria abitazione, mentre alla grande officina di montaggio si lavorerebbe solo a turni e per periodi brevi. Tenendo conto delle pagine dedicate da Weil al rapporto uomo-macchina, che oggi potrebbero



comparire in un trattato di ergonomia per l'attenzione all'impatto della macchina sull'uomo (Weil 1943b), questa proposta appare, a un primo sguardo, certamente innovativa e auspicabile. Ma non privo di tratti inquietanti è l'immaginario ad essa collegato: i giorni in cui gli operai si ritroveranno tutti insieme nei turni della grande officina di montaggio dovrebbero assumere, a suo avviso, la funzione di una *celebrazione collettiva*:

“questi periodi dovrebbero essere per loro vere e proprie feste. In questi periodi la giornata lavorativa sarebbe ridotta della metà, e il resto del tempo dovrebbe essere dedicato all'amicizia collettiva, all'incremento dello spirito di fabbrica, a conferenze tecniche che facciano comprendere ad ogni operaio l'esatta funzione dei pezzi che produce [...] in quale tipo di ambiente, di vita quotidiana, di atmosfera umana quei prodotti abbiano un posto, e quale posto. A tutto ciò dovrebbero aggiungersi nozioni di cultura generale. Vicino a ogni officina centrale di montaggio dovrebbe trovarsi un'università operaia” (Weil, 1943b: 67-68).

Già in questo abbozzo, in cui forse di più si avvertono gli echi di un certo socialismo utopistico, è evidente il rischio di una inevitabile *crystallizzazione* della classe operaia, per quanto liberata da un *certo tipo* di oppressione. L'immaginario della festa è finalizzato all'interiorizzazione e alla diffusione dello “spirito di fabbrica”: un tempo che celebra il tempo, come quello della festa, diventa, a ben guardare, uno strumento di incatenamento a una determinata classe sociale, che finisce per rappresentare l'orizzonte ultimo di vita non solo di coloro che sono già operai, ma anche dei loro figli:

“Durante l'infanzia, la scuola dovrebbe lasciare ai bambini tempo libero sufficiente perché possano trascorrere ore e ore a baloccarsi intorno al lavoro del padre. [...] E ci vorrebbe anche un tipo di vita molto variato - viaggi sul tipo dell'antico *Tour de France*, soggiorno e lavoro ora presso operai che lavorino individualmente, ora in piccole officine, ora in officine di montaggio [...]. Quando il giovane operaio, sazio di mutamenti, penserà a stabilirsi, vorrà dire che è maturo per il radicamento” (Weil, 1943b: 69-70).

Un progetto di vita *dialettico*, potremmo dire: dall'infanzia operaia presso il padre, al viaggio nell'esistenza in luoghi sconosciuti (ma pur sempre in ambienti operai sembra di capire), per giungere alla sussunzione nello Spirito operaio, che consentirà di trovare il proprio posto nella vita di tale Spirito: “Una moglie, dei bambini, una casa, un giardino che gli fornisca gran parte del suo nutrimento, un lavoro che lo leghi a un'azienda che gli piaccia, di cui sia fiero, che sia per lui una finestra aperta sul mondo, ecco quanto basta alla felicità terrestre di un essere umano” (Weil, 1943b: 70).

Pur considerando le terribili condizioni di lavoro nelle fabbriche del tempo e, quindi, il desiderio di un radicale miglioramento che certamente animava Simone Weil, non si può non rilevare quanto tali affermazioni stridano con l'idea di una reale emancipazione degli operai. Anche per la stessa Weil degli anni Trenta, un tale processo non doveva affatto avere come presupposto l'appartenenza a una classe, ma la possibilità di ogni singolarità di elevarsi ai suoi propri stessi occhi, senza un “orientamento” che ne segnasse *obbligatoriamente* il percorso di vita. Qui, invece,



sembra inserirsi addirittura una prossimità simbolica tra potere e medicina: “La professione di capo di un’azienda dovrebbe essere come quella di un medico, quindi considerata fra le professioni che lo Stato, nell’interesse pubblico, autorizza ad esercitare solo sotto determinate garanzie. Le garanzie non dovrebbero essere solo tecniche, ma anche morali” (Weil, 1943b: 70). In sostanza, mentre gli intellettuali si occupano della trasmissione della cultura, i capi fanno attenzione alla salute – fisica, psichica e morale – degli operai e ne organizzano il tempo: il progetto di vita *totale* immaginato per questi ultimi è pensato secondo un immaginario di *classe*, che, per quanto non oppressa, sia docilmente integrata all’interno del più ampio modello capitalistico di produzione, che non viene contestato alla radice, ma semplicemente reso *paternalisticamente* più duttile e flessibile, al fine di attenuare o far sparire il conflitto sociale e di classe, a partire da un benessere che viene, nelle sue forme, *imposto* ai singoli operai:

“un tale sistema non sarebbe né capitalistico né socialista. La condizione proletaria verrebbe abolita, mentre il cosiddetto socialismo non fa che precipitarvi gli uomini tutti. E questo sistema si orienterebbe non già secondo quello che oggi, secondo la formula di moda, si chiama l’interesse del consumatore [...], bensì secondo la dignità dell’uomo nel lavoro, che è un valore spirituale” (Weil, 1943b: 71).

L’ingenuità di tali affermazioni, pur confermando le buone intenzioni e la levatura morale di Weil, non può che lasciare, quantomeno, perplessi.

L’altra classe sociale oggetto delle sue riflessioni ne *L’Enracinement*, anch’essa categorizzata in modo piuttosto sommario e pregiudiziale, è quella dei contadini: “i contadini sono molto sospettosi, molto sensibili, sempre tormentati dall’idea di essere dimenticati. È certo che, in mezzo alle sofferenze attuali, essi trovano un conforto nell’idea che ci si occupa di loro” (Weil, 1943b: 71). Nell’immaginario pensato per i contadini si ripetono alcuni degli stereotipi rilevati in merito alla classe operaia e l’impressione finale che se ne ricava oscilla tra l’imperdonabile ingenuità, che confina con una sorta di bucolico romanticismo, e una mancanza di rigore nella riflessione che, in Weil, non può che sorprendere:

“Un contadinello comincia a lavorare i campi solo verso i quattordici anni; allora il lavoro è poesia, è ebbrezza, anche se le forze gli sono appena sufficienti. [...] Bisognerebbe che quel primo e completo contatto del contadinello quattordicenne con il lavoro, che quella sua prima ebbrezza venisse consacrata da una festa solenne che la facesse penetrare per sempre nel fondo dell’anima. Nei villaggi più cristiani una simile festa dovrebbe assumere un carattere religioso. Ma tre o quattro anni più tardi bisognerebbe pur fornire un alimento alla sete di novità che lo afferra. Per il giovane contadino ce n’è uno solo: il viaggio. [...] Il giovane, girato il mondo per qualche anno senza mai cessare di essere un contadino, ritornerebbe, una volta placate le sue inquietudini, al paese e vi metterebbe su casa” (Weil, 1943b: 75-76).

La sensazione di chiusura di orizzonti soffocante che attanaglia alla lettura di queste osservazioni mi sembra palese, e non credo occorra soffermarvisi ulteriormente.



5. Politica spirituale o pastorale?

Quali possono essere i motivi per i quali Weil, così attenta alla probità intellettuale, non è riuscita a comprendere quanto di connivente con un potere paternalistico, dai risvolti ambigualmente autoritari, se non addirittura totalitari, si nascondeva al fondo di questa proposta che, nelle sue intenzioni, doveva essere fortemente innovativa? Al di là del fatto che *L'Enracinement* è un'opera incompiuta e, probabilmente, non profondamente rivista dalla stessa Weil, in realtà un elemento che gioca, a mio avviso, un ruolo chiave è il rapporto con il cristianesimo che, nelle sue riflessioni degli anni Quaranta, assume una portata direttamente politica, benché, com'è stato giustamente sottolineato (Narcy, 2001: 205-206; 2016: 201) mai nella direzione della costruzione di una "società cristiana", quanto come orizzonte metafisico e, soprattutto, *simbolico*.

Ciò non è in contraddizione con il fatto che l'universalismo religioso di Weil (Chenavier, 2006) sia assolutamente presente e, anzi, fondamentale anche nelle pagine de *L'Enracinement*, in cui, non a caso, si parla della necessità del radicamento con "radici multiple" (Weil, 1943: 43) che possano, e, anzi, debbano, affondare in tradizioni culturali e religiose differenti, da ciascuna delle quali sia possibile trarre nutrimento per lo spirito. Non contrasta neppure con la difesa, accompagnata sempre da aspre critiche, di un certo tipo di laicità (Rolland, 2016). Non è in contraddizione neppure con le aspre critiche alla Chiesa Cattolica in quanto istituzione e con il fatto che Simone Weil si tenga a distanza dall'appartenenza a essa (Weil, 1942b), per quanto, ad esempio, a Marsiglia, avesse fatto esperienza di un rapporto, profondo e fecondo, con una "guida spirituale", il domenicano Padre Perrin (Perrin, J.-M., Thibon, G., 1952).

In realtà, proprio in quegli anni, Simone Weil, dopo aver sperimentato a livello strettamente personale il contatto con gli insegnamenti del Vangelo, si trova a relazionarsi con tutti quegli ambienti cristiani, cattolici e protestanti, che costituiscono una delle colonne portanti della Resistenza, e con i quali lo stesso padre Perrin l'aveva messa in contatto. Molte sono le testimonianze dell'impegno cristiano nella Resistenza, e, ad esempio, lo stesso *New York Times* definisce la rivista *Cahiers du témoignage chrétien*, fondata da un gesuita a Lione, come "la più importante pubblicazione clandestina in Francia" (cfr. Narcy, 2016: 202). Non a caso, è proprio un elevato numero di fascicoli di quella rivista che Weil si impegna a diffondere a Marsiglia, e ciò le verrà riconosciuto come attestato di impegno nella Resistenza nel momento in cui proverà ad essere assunta da André Philip, Commissario agli Interni del Governo francese a Londra, anche lui convintamente cristiano protestante, nonché socialista, che bene conosceva tale rivista. Una volta assunta nel dipartimento di Philip, il diretto superiore di Weil a Londra sarà Francis-Louis Closon, redattore capo della rivista *Volontaire pour la cité chrétienne* (cfr. Narcy, 2016: 203-204), anch'essa militante in questo orizzonte. Dunque, il cristianesimo a cui Weil è prossima in quel periodo è praticato e veicolato da resistenti, che comprendono l'importanza dell'ispirazione cristiana come opposta a quella nazi-fascista. Weil stessa non si stanca di ricordare ai suoi amici cattolici il fatto



che “cattolico” significhi *universale* e, dunque, che l’ispirazione cristiana autentica debba essere capace di tradursi in nutrimento per chiunque desideri costruire una nuova civiltà, contrapposta a quella totalitaria nazi-fascista, e per questo capace di ispirare l’intero popolo francese: “Occorre proporre qualcosa di preciso, specifico e accettabile per cattolici, protestanti e atei [...]. Qualcosa di accettabile per un operaio comunista [...] Anche un cristiano di professione ha bisogno di questa traduzione” (Weil, 1957: 170). Sempre a Marsiglia, frequenta qualche riunione della Jeunesse Ouvrière Chrétienne, che la colpisce a tal punto da parlarne in un articolo pubblicato nei *Cahiers du Sud*, la rivista di Jean Ballard, con cui collabora regolarmente (Pétrement, 1973: 519-520). Trovava, infatti, in quei giovani operai un’ispirazione *realmente* cristiana nella quale, però, né la politica né la religione erano esaltate in alcun modo; subordinate, piuttosto, a un’autentica spiritualità che riusciva a contrastare l’oppressione quotidiana a cui essi erano sottoposti nelle fabbriche (Weil, 1941). Ne torna a parlare perfino ne *L'Enracinement*, differenziandola dal cristianesimo gerarchico, rispetto al quale le appare del tutto eterogenea: “Solo la Jeunesse Ouvrière Chrétienne (JOC) si è occupata delle sofferenze della gioventù operaia; l’esistenza di una organizzazione come questa è forse l’unico segno sicuro che il cristianesimo, fra noi, non è morto del tutto” (Weil, 1943b: 60). “Non è morto del tutto”, tuttavia, significa che, in gran parte, esso è morto, anche a causa della perdita di contatto con le classi popolari: “La diserzione popolare dalle chiese ha posto automaticamente a destra la religione, ne ha fatto una cosa borghese, una cosa per benpensanti. [...] È vero che già prima di quella diserzione, il servilismo del clero verso i poteri temporali le aveva fatto commettere gravi colpe” (Weil, 1943b: 213).

Weil, dunque, sperimenta un *cristianesimo della resistenza*, potremmo dire, che le sembra poter offrire quell’ispirazione *universale* capace di ricostruire un immaginario collettivo per la Francia postbellica, una sorta di *religione civile* sul modello di Rousseau (Narcy, 2016: 207), che favorisca la coesione sociale. In questo contesto sembra che Weil abbia voluto assumere il ruolo di guida spirituale, seguendo, da un lato, la tradizione platonica della *Politeia*, con le sue rigide gerarchie e partizioni sociali e, dall’altro, la tradizione della pastorale cristiana, da cui sembra trarre ispirazione per quanto riguarda i modelli di comunità, sia operaie che contadine, da lei proposti, la cui coesione dovrebbe essere garantita da un potere benevolo e sollecito, non repressivo. Proprio l’assunzione di questo modello ibrido, paternalistico-autoritario e al contempo attento a prescrivere le opportune condotte, sia per quanto riguarda gli aspetti lavorativi, che quelli educativi e perfino ricreativi, mi sembra rischiosamente poter far precipitare le apprezzabili intenzioni di Weil in un esito “totalitario”. Weil aveva perfino intravisto e denunciato questa possibile deriva: nella sua critica ai partiti politici e alla loro radice, che definisce “totalitaria” (Fulco, 2017a), infatti, con un’argomentazione foucaultiana *ante-litteram*, aveva riconosciuto nel meccanismo di *direzione delle coscienze* tipico, a suo avviso, dei partiti politici, una genealogia *diretta* dalla pratica in uso nella Chiesa Cattolica e nella sua lotta contro le eresie:



Rita Fulco

Simone Weil e l'immaginario bio-pneumo-politico de L'Enracinement

A Journal of the
Social Imaginary



Bisogna riconoscere che il meccanismo d'oppressione spirituale e mentale tipico dei partiti è stato introdotto nella storia dalla Chiesa Cattolica durante la lotta condotta contro l'eresia. Un convertito che entra nella Chiesa – o un fedele che la sceglie autonomamente e decide di restarvi – ha scoperto nel dogma una parte di verità e di bene. Ma, varcando la soglia, egli professa al tempo stesso di non essere turbato dall'*anathema sit*, vale a dire di accettare in blocco tutti gli articoli detti "di fede stretta". Questi articoli, non li ha studiati. [...] Com'è possibile aderire ad affermazioni che non si conoscono? Basta sottomettersi incondizionatamente all'autorità da cui promanano" (Weil, 1943a: 134)

Per Weil è, dunque, uno scandalo che la Chiesa, che dovrebbe ispirarsi a Cristo, abbia avuto un ruolo così importante nel meccanismo di soffocamento del libero esercizio del pensiero, che ha portato agli esiti nefasti dell'Inquisizione. Probabilmente, però, scrivendo *L'Enracinement* nell'urgenza del momento e nella prossimità della morte non è riuscita a riconoscere le tracce di un "orientamento" altrettanto e forse ancor più "direttivo" nella sua stessa proposta.

Il problema che resta aperto, mi pare, è relativo al fatto, piuttosto ovvio, che l'immaginario e la simbolica veicolati dal cristianesimo possono avere una ricaduta politica fortemente ambigua: ci si può, infatti, riferire al suo elemento messianico-rivoluzionario, che ha ispirato la teologia della liberazione, quanto alle tecniche di regolazione delle condotte, in chiave "pastorale", al fine di diminuire la possibilità dei conflitti sociali o il desiderio di una trasformazione radicale dell'esistenza e delle sue forme di vita. L'impressione che si ricava dalla seconda parte de *L'Enracinement* è che al governo francese in esilio Weil abbia proposto, seppure del tutto in buona fede, proprio quest'ultima possibilità, sollecitandolo all'esercizio di un potere ambiguamente pastorale, benché nella prospettiva, del tutto apprezzabile, di migliorare le condizioni di vita e di lavoro di quanti – operai e contadini – versavano in condizioni miserevoli. Perché, in verità, questo era l'unico fine di Simone Weil: l'attenzione ai più deboli, agli ultimi, a coloro che non hanno voce e la cui sventura resta nascosta negli interstizi della storia.

Rilevare le ambiguità presenti ne *L'Enracinement*, dunque, non significa, per quanto mi riguarda, assimilare Simone Weil e la sua riflessione all'interno di un orizzonte conservatore – opzione miope, che dimostrerebbe soltanto una poco approfondita conoscenza dell'interezza della sua opera – ma mettere in luce quella che definirei l'inconsapevole cattura del pensiero di Weil entro le maglie di una nuova tecnica del potere che già si stava diffondendo, un potere biopolitico il quale, secondo le analisi di Foucault, supplirà e integrerà quello disciplinare, dall'apparenza meno repressiva, ma certamente più pervasivo quanto a regolamentazione e controllo delle vite e delle condotte sociali.

Segnalando e, perciò stesso, *circoscrivendo*, le parti più problematiche de *L'Enracinement*, in cui il desiderio di garantire maggiore benessere alla classe operaia e contadina si traduce in minuziose prescrizioni che regolamentano e impongono una *determinata* forma di vita, ho inteso compiere un gesto teoretico che, lungi dal voler diminuire il valore complessivo di questa opera, profondamente illuminante, prova a metterne in luce alcuni aspetti quali segno di ambiguità e di contraddizione non solo di



Weil, ma di un tornante politico che nell'immediato dopoguerra conoscerà il momento della sua massima diffusione e affermazione. Proprio i nuovi dispositivi governamentali del *Welfare State* (Ewald, 1986), se da un lato assicurano certamente un generale miglioramento delle condizioni di vita della popolazione nel suo complesso ed in particolare di quei "soggetti deboli" che Simone Weil intende tutelare, dall'altro, in una sorta di *eterogenesi dei fini*, corrono continuamente il rischio di trasformarsi in nuove tecniche di assoggettamento e di regolazione delle condotte, come i passaggi più scabrosi dell'*Enracinement* che abbiamo analizzato mettono esemplarmente in luce, rivelandosi come un significativo segno di contraddizione in un momento cruciale della storia dell'immaginario politico del Novecento. Ma certo, alla luce dell'ormai consolidata transizione alle attuali politiche neo-liberali e delle nuove ancora più pervasive e insidiose tecnologie del potere governamentale, l'orizzonte di problemi schiusi da queste questioni appare, purtroppo, drammaticamente archiviato.

Bibliografia

Albertini T. (1990a), *Utopie et mystique dans la pensée de Simone Weil (1)*, *Cahiers Simone Weil*, 3: 265-285.

Albertini T. (1990b), *Utopie et mystique dans la pensée de Simone Weil (2)*, *Cahiers Simone Weil*, 4: 425-441.

Birou A. (1995), *Enracinement, obligation, surnaturel et metaxu*, *Cahiers Simone Weil*, 1 : 59-78.

Boitier D. (2014), "J'allais à l'expo coloniale, j'y trouvais une foule béate, inconsciente, admirative", *Cahiers Simone Weil*, 1: 11-25.

Boitier D. (2015), *Rosa Luxembourg, Simone Weil, les collectivités passées pressentiments d'avenir*, *Cahiers Simone Weil*, 4: 341-354.

Cacciari M. (1982), *Note sul discorso filosofico e teologico di Simone Weil*, *Il futuro dell'uomo*, 2: 43-49.

Camus, A. (2013), *Simone Weil - L'Enracinement*, *L'Herne*, 105:278.

Canciani D. (2003), *Du malheur ouvrier à l'enracinement*, in M. Calle, E. Gruber (ed.), *Simone Weil. La passion de la raison*, 191-210, Paris, L'Harmattan.

Canciani D. (2009), *L'utopia estrema di Simone Weil. Dallo sradicamento operaio al radicamento*, in S. Tarantino (ed.), *Pensiero e giustizia in Simone Weil*, 43-60, Roma,



Aracne.

Canciani D. (2011), *Simone Weil. Le courage de penser*, Paris, Beauchesne.

Chenavier R. (1999), Simone Weil et Rousseau. Volonté générale, partis politiques, République, *Cahiers Simone Weil*, 3: 299-314.

Chenavier R. (2001), *Simone Weil. Une philosophie du travail*, Paris, Cerf.

Chenavier R. (2006), Un pluralisme culturel et religieux de principe, *Cahiers Simone Weil*, 4: 339-344.

Chenavier R. (2011), Le condizioni dell'assimilazione del soprannaturale nella vita sociale, in Durst M., Manfreda L.A., Meccariello A., *Simone Weil tra politica e mistica*, 101-122, Roma, Aracne.

Chenavier R. (2013), Les fondements d'un 'pouvoir spirituel', in S. Weil, *Œuvres Complètes*, tome V, *Écrits de New York et de Londres*, vol. 2, *L'Enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain (1943)*, 46-86, Paris, Gallimard.

Chenavier R. (2015), *L'Enracinement*, un second 'Grand Œuvre', *Cahiers Simone Weil*, 3: 224-226)

Chenavier R. (2016), Simone Weil antimoderne, modérément moderne ou "altéromoderne"?, *Tumultes*, 46: 157-173.

Del Rio Herrmann A. (2015), Une politique de la kénose, *Cahiers Simone Weil*, 3: 227-239.

Del Sol Ch. (2014), Une société dotée d'une âme: la finitude et la grâce. À propos de *L'Enracinement*, *L'Herne*, 105: 288-290.

Dujardin Ph. (1975), *Simone Weil: idéologie et politique*, Grenoble, Presses Universitaire de Grenoble.

Esposito R. (1988), *Categorie dell'impolitico*, Bologna, il Mulino.

Esposito R. (2004), *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Torino, Einaudi.

Esposito R. (2014), *L'origine della politica. Hannah Arendt o Simone Weil?*, Donzelli, Roma.



Evans C.A. (2015), "Une page médiocre de Renan", la remémoration et l'oubli dans la constitution d'une nation, *Cahiers Simone Weil*, 4: 305-316.

Ewald F. (1986), *L'État Providence*, Seuil, Paris.

Foucault M. (1979), "*Omnes et singulatim*": vers une critique de la raison politique; tr. it. 2001 di O. Marzocca, *Omnes et singulatim. Verso una critica della ragion politica, in Biopolitica e liberalismo. Detti e scritti su potere ed etica 1975-1984*, a cura di O. Marzocca, Medusa, Milano.

Foucault M. (1977-1978), *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*; tr. it. 2005, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano.

Foucault M. (1978-1979), *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*; tr. it. 2005, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, Milano.

Fulco R. (2009), *L'obbligo oltre il diritto: Simone Weil e la responsabilità per altri*, in S. Tarantino (ed.), *Pensiero e giustizia in Simone Weil*, 19-41, Roma, Aracne.

Fulco R. (2016), Simone Weil: rilegittimare l'Europa, in Manfreda L.A., Negri F., Meccariello A. (ed.), *Esistenza e storia in Simone Weil*, 167-182, Trieste, Asterios.

Fulco R. (2017a), La radice totalitaria dei partiti politici. Simone Weil critica del collettivo, in Amogoni F., Manara F.C. (ed.), *Pensare il presente con Simone Weil*, 213-234, Torino, Effatà.

Fulco R. (2017b), Le rapport entre politique et religions, *Cahiers Simone Weil*, 3: 325-343.

Heifetz A., Minelli, E. (2008), An economic theorists' reading of Simone Weil, *Economics and Philosophy*, 2: 191-204.

Kantorowitc E.H. (1957), *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*; tr. it 2012, *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Torino, Einaudi.

Maes G. (2012), Le surnaturel, condition d'une lecture juste de *L'Enracinement?*, *Cahiers Simone Weil*, 1: 1-27.

Marxer F. (2014), Simone Weil: une politique du surnaturel, *Etudes*, 5 : 111-120.



McLellan D. (1993), Conservative Politics, in *Unto Caesar. The Political Relevance of Christianity*, 21-36, Notre-Dame/London, University of Notre Dame.

Moulakis A. (1981), *Simone Weil: die Politik der Askese*, Alphen aan den Rijn, European University Institute.

Narcy M. (1985), Ce qu'il y a de platonicien chez Simone Weil, *Cahiers Simone Weil*, 4: 365-376.

Narcy M. (2001), La pertinence politique du christianisme, in M. Narcy, É. Tassin (ed.), *Les catégories de l'universel. Simone Weil et Hannah Arendt*, 189-207, Paris, L'Harmattan.

Narcy M. (2016), *L'enracinement de Simone Weil, entre témoignage chrétien et religion civile*, *Tumultes*, 46: 197-207.

Perrin, J.-M., Thibon, G., (1952), *Simone Weil telle que nous l'avons connue*; tr. it. 2000, *Simone Weil come l'abbiamo conosciuta*, Milano, Ancora.

Pétrément S. (1973), *La vie de Simone Weil*; tr. it. parziale 1994, *La vita di Simone Weil*, a cura di M.C. Sala, Milano, Adelphi.

Rolland P. (1983), Approche politique de *L'Enracinement*, *Cahiers Simone Weil*, 4: 297-318.

Rolland P. (2003), *L'Enracinement et la société démocratique*, *Cahiers Simone Weil*, 3: 249-264.

Rolland P. (2016), Simone Weil et la laïcité, *Cahiers Simone Weil*, 2: 119-139.

Sala M.C. (1998), Il tepore dell'attenzione, in S. Weil. *Piccola cara...Lettere alle allieve*, 7-31, Genova, Marietti.

Schmitt C. (1932), *Begriff des Politischen*; tr. it. 1972, *Il concetto di Politico*, in *Le categorie del 'politico'*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Bologna, il Mulino.

Sourisse M. (2004), L'idée de légitimité, *Cahiers Simone Weil*, 1: 11-32.

Tommasi W. (1991), Le possibilità della politica: realismo e utopia in Simone Weil, in U. Curi (ed.), *I limiti della politica*, 58-112, Milano, FrancoAngeli.



Weil S. (1930), *Science et perception dans Descartes*; tr. it. 1998, *Scienza e percezione in Cartesio*, in S. Weil, *Sulla scienza*, Torino, Borla.

Weil S. (1934a), *Journal d'usine*; tr. it. 2015, *Diario di fabbrica*, in S. Weil, *Diario di fabbrica*, a cura di M.C. Sala, Genova, Marietti.

Weil S. (1934b), *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*; tr. it. 1983, *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, a cura di G. Gaeta, Milano, Adelphi.

Weil S. (1935), *Lettre à Albertine Thévenon*; tr. it. 1994, *Lettera ad Albertine Thévenon*, in *La condizione operaia*, Milano, SE.

Weil (1936), *Lettre à l'ingénieur Victor Bernard*; tr. it. 1994, *Lettera all'ingegnere Victor Bernard*, in S. Weil, *La condizione operaia*, Milano, SE.

Weil S. (1941), *À propos des Jocistes*, in S. Weil 2008, *Œuvres complètes*, tome IV, *Écrits de Marseille*, vol. 1, *Philosophie, science, religion, questions politiques et sociales (1940-1942)*, textes établis, présentés et annotés par R. Chenavier avec la coll. de M. Broc-Lapeyre, M.-A. Fourneyron, P. Kaplan, F. De Lussy, J. Riaud, Paris, Gallimard.

Weil S. (1942a), *Le christianisme et la vie des champs*; tr. it. 1979, *Il cristianesimo e la vita dei campi*, in S. Weil, *L'amore di Dio*, Roma, Borla.

Weil S. (1942b), *Lettre à un religieux*; tr. it. 1996, *Lettera a un religioso*, Milano, Adelphi.

Weil S. (1943a), *Écrits de Londres et dernières lettres*; tr. it. 2013, *Una costituente per l'Europa. Scritti londinesi*, a cura di D. Canciani e M.A. Vito, Roma, Castelvechi

Weil S. (1943b), *L'Enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*; tr. it. 1973, *La prima radice*, Milano, Edizioni di Comunità.

Weil S. (1957), *Fragments et notes*, in *Écrits de Londres et dernières lettres*, Paris, Gallimard.

Weil S. (1988), *Écrits historiques et politiques*, vol. 1, *L'engagement syndical (1927-juillet 1934)*, in *Œuvres complètes*, tome II, textes rassemblés, introduits et annotés par G. Leroy, Paris, Gallimard.

Weil S. (1991), *Écrits historiques et politiques*, vol. 2, *L'expérience ouvrière et l'adieu à la révolution (juillet 1934-juin 1937)*, in *Œuvres complètes*, tome II, textes rassemblés, introduits et annotés par G. Leroy et A. Roche, Paris, Gallimard.



Rita Fulco
Simone Weil e l'immaginario bio-pneumo-politico de L'Enracinement



Worms F. (2011), *L'obligations dans l'Enracinement*, in V. Gérard (ed.), *Simone Weil, lectures politiques*, Paris, Editions Rue D'Ulm.



L'immaginazione nel sentimento religioso. Il sacro arcaico all'origine dell'antropocenesi

Margherita Geniale

Abstract

Imagination in religious sentiment. The archaic sacred at the origin of the anthropocenesi. The studies on the sacred made by German Romanticism agree in suggesting that anthropocenesi should be understood by going back to the sources of consciousness, while it emerges from terror for the portents of nature. Idea that is not at all contrary to the harmonious version of the change, advocated by the synthesis between the evolutionist and neo-Darwinist theories on the unfolding of the natural order in cultural order. Privileged scope of this reflection is the proposal of Ludwig Klages to explore the potential of religious mediation to the sources of human society. In fact, he believes that religious thought is grounded in a daring relationship between the survival of nature and the conscience that overcomes its terrifying power. The magical-religious symbolization of sensible experience and its mythic narrative would constitute the cultural response to the natural horrible, the absolute novelty in the lush landscape of animal biogenesis.

Keywords

Sacred | Evolutionism | Imagination | Terror | Anthropocenesi

Author

Margherita Geniale - mgeniale@unime.it

Dipartimento di Scienze Cognitive, Psicologiche, Pedagogiche e degli Studi Culturali
Università degli Studi di Messina



Gli studi sul sacro compiuti dal romanticismo tedesco sono concordi nel suggerire che l'antropocenesi va compresa risalendo alle scaturigini della coscienza, mentre essa affiora dall'esperienza terrificata dei portenti della natura¹. Quest'idea solo apparentemente desueta, in realtà non è affatto contraria alla versione armonica del mutamento, secondo l'idea di sintesi propugnata dalle teorie evoluzioniste e neodarwiniste sul semplice dispiegarsi dell'ordine naturale in ordine culturale.

Ambito privilegiato di questa riflessione è l'analisi della proposta avanzata da Ludwig Klages sulla necessità di vagliare le potenzialità della *mediazione* religiosa alle scaturigini della società umana. Tale autore ritiene infatti che il pensiero religioso si sostanzia in un'ardita relazione fra gli aspetti concreti della sopravvivenza in balia delle forze della natura e l'elaborazione coscienziale che supera il loro potere terrifico. La simbolizzazione magico-religiosa dell'esperienza sensibile e il suo racconto mitico costituirebbero dunque la risposta culturale all'orrido naturale, messa in atto come novità assoluta nel lussureggiante panorama della biogenesi animale.

In origine il sentimento religioso emerge spontaneamente quale risultato sortito da fatti originari, estemporanei e brutali, sulla capacità immaginativa di esseri senzienti, capaci di simbolizzare. Stabilire un rapporto fra l'esito destabilizzante di tali eventi – che si riversano sulla psiche dei primi ominidi all'accadere di situazioni imprevedute e problematiche, potenzialmente catastrofiche – e la nascita del pensiero religioso, non significa semplicemente porre in evidenza la frattura dell'ordine naturale. Essa apre scenari inusitati nell'aperiodicità preistorica e ci consente di focalizzare l'attenzione soprattutto sui precipui stilemi del pensiero magico-religioso al momento della sua insorgenza, le cause e le motivazioni che ne costituiscono la struttura e stabilirono i criteri per le pratiche della sopravvivenza, istituzionalizzate in riti e in divieti.

Tuttavia l'esperienza non determina da sola le linee evolutive di una specie. Il reale salto cognitivo fra l'esperienza sensibile e la sua possibile interpretazione è dato da un fattore endogeno e non sempre condiviso fra conspecifici. L'immaginazione percettiva si attaglia infatti agli accadimenti in maniera del tutto imprevedibile, secondo capacità inferenziali soggettive, che rendono comprensibili i fenomeni solo ad alcuni individui, i quali di conseguenza trasmettono necessariamente ai pari una propria, originale e primeva elaborazione simbolica. Questo lavoro intende perciò considerare l'ipotesi che siano i fondamenti teorici di tale elaborazione percettiva a

¹ Cfr. le teorie sull'origine del sacro arcaico, propugnate da autori romantici, da Görres a Creuzer, da Bachofen a Klages, come si evince nel testo di Giampiero Moretti, *Heidelberg romantica. Romanticismo tedesco e nichilismo europeo*, Morcelliana, Brescia, 2013. Di particolare interesse per la comprensione del legame fra la nascita del sentimento religioso e la costituzione delle prime società umane – nonché argomento di un articolo, di prossima stesura, sulla nascita del mito comune a tutte le culture – è la prospettiva dell'«intreccio significativo e destinale che prende forma nelle opere dei romantici di Heidelberg, e lo fa nel segno del mito e della poesia, della natura e della storia, del simbolo e del popolo» (*ivi*, p. 5).



fornire il nucleo essenziale per spiegare la capacità immaginativa del “veggente”, colui che media fra l’esperienza sensibile degli eventi e la loro attribuzione di senso.²

L’elaborazione simbolica del linguaggio, secondo lo stesso filosofo dell’immagine, Friedrich Creuzer, ottiene dunque alla parola il privilegio d’essere “veicolo per accedere ad un’unica quanto irripetibile immagine originaria: un criterio di *profondità partecipativa* (...) una penetrazione della parola che il singolo doveva compiere in compagnia della parola stessa, affinché questa infine gli si rivelasse per quell’immagine che essa, in realtà, già da sempre è” (Moretti, 2013: 66).³

1. Nascita del religioso e ortogenesi umana: l’ipotesi di Kerényi

Alla novità costituita dall’elaborazione simbolica degli eventi, irriducibile al casuale divenire dell’ortogenesi, risponde la nascita del religioso da qualcosa che precede il suo manifestarsi. Dobbiamo allora interrogarci sui connotati mitici dati alla frattura del piano biologico, nel momento in cui tale frattura lascia spazio alle prerogative culturali della specie umana. Tuttavia – ci suggerisce Károly Kerényi – conviene distinguere “tra l’interpretazione in quanto metodo e l’origine in quanto meta della ricerca” (Kerényi, 1991: 32). Nella ricerca sulle origini il *metodo* è più rilevante della meta – del resto scientificamente inattingibile, giacché concretamente indimostrabile. Il pensiero trascendente denota tuttavia l’emergere alla coscienza di una nuova configurazione del rapporto fra uomo e mondo e il linguaggio della catastrofe, che si attua mediante la *parola* del mito. Essa traccia il confine umano, coscienziale, rivelativo di tale frattura. La parola tramandata nel racconto delle origini è la rappresentazione artistica in immagini teantriche di tale configurazione; diviene cioè relativa di quel rapporto che umano e divino intrattengono nell’immediatezza che separa, sin dall’origine, ordine naturale e ordine culturale.

Kerényi sottolinea la valenza metodologica della parola teantrica, che “possiede l’aspetto ermetico della mediazione”; “azioni e immagini religiose sono ugualmente (...) elementi mediatori; anch’esse interpretano” (Moretti, 2013: 35).

Mediare e interpretare è, in effetti, proprio del linguaggio religioso, prima espressione simbolica umana che dispiega nel *mythos* la catastrofe fondativa di tutte le religioni, e ne elabora il racconto di fondazione. Come ricorda Émile Benveniste, prima ancora di legare insieme, *ri-ligere*, il *religioso* interpreta, *re-lege* il rapporto fra dio e uomo (Benveniste, 1976: 489-490). Il principale significato e la sostanziale

² Mi permetto di rimandare alle considerazioni che, in merito alla questione dell’individuo “veggente” intercorsero, in epoca neoclassica e preromantica, fra Johann Wolfgang von Goethe e il suo ispiratore, il pastore protestante Johann Caspar Lavater, apparse in Geniale, Atti del Convegno CODISCO 2011: 197-206.

³ Per una disamina sulla questione trattata dai filosofi romantici in merito alla *parola simbolica* nei suoi rapporti col mito, si segnala in particolare la nota 3.



interpretazione dell'identità costituiscono dunque i tratti caratteristici della nascita del linguaggio.

Il metodo filologico utilizzato da Kerényi pone dunque l'accento sulla mediazione operata dalla *parola*, poiché essa accorda preminenza alle modalità del rapporto (*Umgang*) fra uomo e dio, piuttosto che indagarne le finalità. Nello spazio aperto da questa relazione si dissolve la contrapposizione metodologica tra l'evento che interrompe la progressione evolutiva e la sintesi moderna di una evoluzione liquidatoria del problema religioso. Le contrapposizioni vengono superate dall'assunto che l'origine della religione sia rintracciabile nel rapporto fra il divino e l'umano. "Di tale rapporto" - continua Kerényi - "svincolato da ogni aspetto cronologico, può riferire solo la mitologia" (Kerényi, 1991: 41).

2. Elaborazione simbolica del rapporto con il divino: l'ipotesi di Klages

L'uomo primitivo stabilisce la relazione con il divino attraverso i rituali e l'elaborazione mitologico-simbolica delle immagini, prescindendo dalle questioni teologiche o esistenziali.⁴ Lo attestano i ritrovamenti funerari, dai quali possono essere desunti significati religiosi e pratiche di rituali complessi. Il trattamento sociale della morte come porta di passaggio alla dimensione trascendente si evince infatti già agli esordi del genere Homo, a motivo delle cure riservate alle sepolture⁵, ed è dimostrabile quanto meno a partire dal Paleolitico Medio.⁶

Difatti l'elaborazione simbolica e ritualizzata del viaggio verso l'aldilà fu appannaggio di spiriti trasognati e poetici come Klages, filosofo, caratterologo e antropologo dell'anima, che estende cronologicamente l'epopea dell'immaginario trascendente dall'età paleolitica fino a comprendere tutta l'epoca pre-ellenica, cioè

⁴ D'altro canto sarebbe oggi più che mai attuale e significativo focalizzare l'attenzione sui motivi dello spostamento d'interesse dall'immaginazione religiosa all'immaginario virtuale; spostamento coadiuvato dalle moderne tecnologie di comunicazione.

⁵ L'instaurarsi di credenze relative alla sopravvivenza post-mortem - e alla loro funzione socialmente coesiva - è evidenziato dalla presenza di corredi funebri ornamentali e sostenuto dalle prove indiziarie circa i rituali che accompagnavano la deposizione. L'antropologo delle religioni Julien Ries suggerisce che qualsiasi ritrovamento va considerato "una documentazione muta, dal momento che i gesti, le parole e le idee religiose non sono materie fossilizzabili" (Ries, 2012: 21).

⁶ L'intenzione di proteggere il defunto dagli agenti atmosferici e dall'azione dei predatori - per favorire il passaggio a un mondo nel quale gli fosse ancora offerta l'opportunità di esistere - testimonia del sorgere della credenza circa l'esistenza di una dimensione trascendente, con la quale era assolutamente necessario creare rapporti. Il "rapporto al divino", "cementato" nella dimensione terrena e socio-relazionale, inizia dunque in relazione alle "cure" teleonomiche prestate al defunto, scaturite dal desiderio di preservare la vita, di organizzarne la provvidenziale perpetuazione. Scrive a tal proposito Julien Ries: "Le sepolture musteriane sembrano mostrare con chiarezza che i vivi diventano consapevoli dell'esistenza di un rapporto di alterità creato dalla morte e del passaggio del defunto a una nuova condizione, grazie alla tomba nella quale è deposto" (Ries, 2012: 23).



l'epoca riferibile alla mentalità "pelasgica" (Klages, 2005). Secondo il filosofo e caratterologo tedesco contemporaneo, furono i Pelasgi⁷ a dare parole significative alla contemplazione delle immagini terrifiche di quegli eventi catastrofici che strapparono gli uomini alla *cosalità* degli elementi naturali, a conferire loro la *realtà* di ciò che appare agli occhi dell'anima. La nascita del pensiero trascendente sarebbe dunque il frutto di una primitiva percezione di cui si carica l'immaginazione capace di *animare* il veggente e di dare alla sua realtà nuovi contorni.

Nella vividezza delle immagini pelasgiche il rapporto al divino assume le forme poetiche di divinità ospiti, legate ai luoghi mediante sacrifici propiziatori. Agli occhi del veggente il sacrificio del dio appeso all'albero getta – come ombre sulla superficie della Terra – le rune del sapere sacro (Klages, 2005: 196), le parole magiche che esprimono, attraverso la polarità di estasi dell'immagine ed efferatezza del rito, la sobrietà del legame fra la vita e la morte. Il mito narra e la volontà pelasgica manifesta lo "spirito ancorato alla vita, nonostante poi le infinite diversità delle sue creazioni" (Garbini, 1997: 16).

La locuzione "spirito ancorato alla vita" concede però poco spazio al sentire sensibile, proprio invece dell'*anima*. Per Klages lo *spirito* è già interferenza razionale nella quale decade la preliminare tensione patica del pelasge, quel poeta primitivo che accogliendo in sé, nell'*anima*, il senso ultramondano di ciò che vede, si abbandona all'intuizione mistica della vita.

La categoria dello *spirito* (*Geist*) in Klages è assimilabile alla razionalità dell'intelletto kantiano.⁸ Esso sopraggiunge alla coscienza successivamente alla percezione empatica, cioè con l'inaridirsi del pathos emotivo estatico, il culmine del sentire racchiuso nelle emozioni dell'*anima* (*Seele*). Nell'attimo in cui diviene consapevole di vivere l'estasi, il pelasge percepisce sensibilmente il "dramma dell'abbandono" dei vincoli concreti con la realtà e appura l'indistinguibilità di realtà e sogno. La disposizione sentimentale ad abbandonarsi al godimento estetico della potenza della natura predomina nel "sentimento di intensificazione della vita" (Kant, 1993: 76) – la soglia coscienziale umana – mentre l'etica della ragione prende le distanze per non perdersi in essa.

1.1 Il "sublime": osmosi di immaginazione e sentimento

Considerare la nascita del pensiero riflesso durante la fase più recente dell'omnazione (resa manifesta dalla produzione dell'opera d'arte rupestre) alla stregua di un fatto esclusivamente spirituale – ossia razionale –, tanto quanto

⁷ Per la tradizione omerica i Pelasgi sono leggendari abitanti della Grecia preclassica e delle coste occidentali della Turchia, dislocatisi sulle opposte sponde del mar Egeo (dal gr. Egeo Pelagos); di etnia probabilmente filistei, furono considerati antagonisti del popolo ebraico (cfr. Garbini, 1997).

⁸ D'altronde intelletto e ragione – le categorie indagate nella *Critica della Ragion Pura* e nella *Critica della Ragion Pratica* – sono facoltà conoscitive distinte dal sentimento, preso invece in considerazione attraverso la categoria del *sublime* – trattata, come si sa, nella *Critica del Giudizio*.



considerarne i meri presupposti biologici, significa trascurare il coinvolgimento osmotico fra il piano teorico e quello pratico, ovvero trascurare l'immaginazione quale essa affiora dal sentimento ed è ordinata dalla ragione. L'immaginazione definisce perciò la connotazione mista dell'elaborazione simbolica.

Ciò è vero soprattutto in riferimento al *sublime* suscitato dalla riflessione sulla catastrofe, distinto dal giudizio *estetico*, che invece verte sull'idea del "bello d'arte".⁹ Infatti mentre il "bello" è riconducibile ai criteri di misura, ordine e armonia della "oggettiva soggettività" del genere umano, il "sublime" è definito con la categoria del "dilettevole orrore", formulata per primo dal filosofo Burke (Burke, 1757). Il "terrore" "è la causa necessaria del sublime" - scrive a proposito Baldine Saint Girons - facendone esperienza "l'essere umano si sente ferito e inciso nel vivo" (Saint Girons, 2006: 123). Ad esso occorre reagire, asserisce Kant, insistendo sul ruolo della "paura" quale passione regolativa della ragione, capace di farci trovare la forza per tenerci a distanza da ciò che ci preoccupa.

Quest'idea del sublime come paurosa "intensificazione" del sentimento della vita è stata ripresa da Klages. La riflessione estetica si estrinseca nella contemplazione delle manifestazioni naturali, a condizione di trovarsi in un luogo sicuro. L'uomo può così sperimentare la percezione della propria fragilità, insieme alla possibilità di scampare al pericolo di morte.¹⁰ La caratteristica concettualizzazione mista del sublime - quale sintesi fra il sentimento di timorosa ammirazione, provata nei confronti della natura, e l'orgogliosa constatazione di essere l'unico vivente a potersi esonerare dal suo dominio¹¹ - era già pressoché unanimemente accettata dagli illuministi preromantici tedeschi.¹²

⁹ Kant attribuisce maggior rilevanza fondativa del piano coscienziale all'esperienza del *sublime*, piuttosto che a quella del bello - comprendendo quanto il giudizio estetico "puro", cioè universalmente riconoscibile, sia difficile da rinvenire nel caso empirico particolare. Inoltre egli elabora la facoltà del sublime in quanto disposizione sentimentale, giacché "passa da una teoria della creazione a una teoria del sentimento che, a sua volta, è anch'essa una teoria della passione e dell'emozione" (Saint Girons, 2006: 123).

¹⁰ La prospettiva preromantica del moralismo sentimentale, già presente in Inghilterra intorno alla metà del XVIII secolo, influenza i gusti estetici della lirica e della prosa continentale già a partire dal 1750, quando in Germania si analizza il sottile piacere del commovente e del languore malinconico, e si esaltano i temi sentimentali dell'amicizia e delle passioni sublimi, qui veicolate dalla particolare coloritura pietistica assunta in letteratura dall'idea del "bello" (Cfr. Mittner, 1964: 153-154). Per gli aspetti più precipuamente letterari del sensismo inglese, in merito alla modificazione dell'idea del "bello", si rimanda alla lettura relativa all'idea dell'orrido e della poesia lunare come enunciata, a titolo esemplificativo, in Mittner, *op. cit.*, pp. 156-158.

¹¹ La novità apportata da Kant sul piano della riflessione estetica opera la cosiddetta "rivoluzione copernicana estetica" - in modo molto simile a quanto aveva operato in campo gnoseologico - giacché sposta il piano dell'attenzione dall'oggetto della riflessione al soggetto riflettente. L'esplicitazione kantiana della teoria del "bello" approfondisce il concetto di *sublime* e si estrinseca attraverso la distinzione fra sublime *matematico* e sublime *dinamico*. La prima tipologia si riferisce al potente coinvolgimento emotivo provato di fronte al così detto "scenario spaziale", la grandezza smisurata offerta dall'ambiente naturale. La seconda tipologia ha invece attinenza con la percezione orrorifica della potenza della natura. In particolare quest'ultima produce la vertiginosa oscillazione che interrompe l'unitarietà dell'apercezione



1.2 L' "immaginazione produttiva": tra ragione e sentimento

Mentre la concezione del *sublime* rintracciabile nella *Critica del Giudizio* segue gli *schemi temporali* propri dell'*immaginazione produttiva*,¹³ Klages si apre a una concezione del reale per immagini, che certo si scontra con il rigido dogmatismo concettuale kantiano, ovvero con la critica che Kant oppone alla trasformazione di una categoria del pensiero in sostanza; è perciò chiaro che il fisionomo Klages si distacca dal criticismo del filosofo illuminista, adottando una gnoseologia tipica dell'idealismo romantico. Da Fichte in avanti infatti la funzione conoscitiva del soggetto si scinde da quella interpretativa della realtà e si fa promotrice dell'atteggiamento performativo tipico della *Weltanschauung* romantica. Così anche per Klages l'atteggiamento performativo fonda gli originari sentimenti umani, attingendo alla fonte poetica e agli aspetti pulsionali dell'immaginazione; così, l'"Io pensante" si fa creatore della realtà che interpreta e, insieme, si fa promotore di significati elaborati grazie all'uso dell'*immaginazione produttiva*;¹⁴ così quest'ultima - mutuata dal piano dell'analitica trascendentale kantiana e trasposta sul piano idealistico trascendentale di Schelling - cambia di significato, a causa di una diversa accezione attribuita dal Romanticismo alle categorie della conoscenza.

Un breve periodo è occorso tra il classicismo preromantico e il romanticismo per favorire una diversa accezione delle categorie della conoscenza e per causare la trasformazione percettiva della realtà delle immagini, ormai non più considerate da un punto di vista meramente formale, bensì "sentite" e apprezzate nei loro contenuti

trascendentale, inducendo la facoltà conoscitiva umana a districarsi nell'alternanza fra l'annichilimento culturale - giacché il terrore riduce l'essere umano al suo stato biologico, sul piano fenomenico - e la presa di coscienza della sovranità sulla propria stessa natura - conoscibile e dunque controllabile, sul piano noumenico.

¹² La distinzione fondamentale dell'estetica kantiana tra il "bello" e il "sublime" "statuisce una pericolosa dicotomia: (...) da una parte il bello che è aggraziato, ma insignificante dal punto di vista morale, dall'altra il sublime che (...) genera un particolare senso di emozione e di esaltazione che sono di natura morale" (Mittner, *op. cit.*, p. 565). Differentemente della posizione di Klages, all'idea del sublime di Kant pertiene il distacco "da ogni elemento religioso", poiché "l'uomo in mezzo alla natura minacciosa non avverte la sublimità di Dio, ma scopre la propria sublimità" (*ivi*, p. 566).

¹³ In realtà Kant elabora il concetto di *immaginazione produttiva* già a partire dalla Critica della Ragion Pura, collegandolo alla facoltà di produrre immagini che costituiscano l'a-priori dell'intuizione sensibile, la possibilità - emergente durante l'osservazione dell'oggetto - di ricondurre l'interpretazione dei fenomeni, in atto sul piano reale, alle idee precostituite sul piano razionale.

¹⁴ Essa ha in Kant un significato diverso rispetto all'accezione in cui la usa Fichte: al criterio d'ordine attraverso cui il soggetto elabora gli schemi trascendentali nel rapporto con l'oggetto, si sostituisce il processo di coscientizzazione dello spirito, reso possibile dall'attività maieutica che intercorre fra il soggetto che pone la realtà oggettiva - non più percepita astrattamente e fuori dal sé - e la realtà stessa come limite, resistente all'azione conoscitiva e dunque esperibile nel suo superamento. In questa trasformazione del concetto di *immaginazione produttiva* risiede il passaggio dalla funzione interpretativa della realtà naturale, alla funzione generativa del reale culturale.



pregnanti.¹⁵ Da Schelling in poi riscontriamo quindi una maggior tensione conoscitiva: l'immaginazione produttiva diventa "entità spirituale inconscia e immanente alla natura" (Mittner, 1964: 421), quasi una forza plastica, organizzatrice e vivificatrice dei fenomeni, ovvero l'"anima del mondo", l'essenza della natura concepita come un unico organismo universale.

3. Le origini poetico-religiose della cultura

Klages ha indubbiamente recepito gli sviluppi interpretativi dell'*idealismo trascendentale* nell'elaborazione delle forme metafisiche, delle immagini della natura quindi originariamente colte dall'anima pelagica e declinate in concetti culturali, antropologico-religiosi. Si muove cioè nella stessa direzione dell'elaborazione teoretica più compiuta di Schelling. Essa ha implicazioni antropologiche rilevanti, poiché procedere a individuare, nella filosofia della natura, le fasi di sviluppo dell'Io, e persegue l'intento di mostrare come l'intelligenza si coniughi all'esperienza empirica e sia anzi da essa condotta ad accrescersi. È questo lo specifico campo applicativo pregnante per la nostra analisi: la distinzione schellinghiana fra *epoche o fasi di sviluppo nella concezione dell'Io come Assoluto*.¹⁶

Per Schelling la prima epoca - coincidente con l'antichità classica - corrisponderebbe al passaggio dalla sensibilità oggettiva alla consapevolezza della sensazione, operata grazie all'*intuizione produttiva*;¹⁷ nella seconda - che si dipana durante il medioevo e l'età moderna - è sempre ad opera dell'*intuizione produttiva* che l'Io si separa dall'oggettività in cui è immerso (e che è ancora la condizione esperienziale dell'animale) per elevarsi ad essere senziente, capace di autopercepirsi come posizione a se stante nel mondo della natura; mentre nella terza - quella aperta agli sviluppi provvidenziali che porteranno all'avvento del regno di Dio - è la

¹⁵ Mentre per Kant l'immagine della natura può essere conosciuta aprioristicamente, cioè a prescindere dalla concretezza dell'esperienza, in Schelling ogni esperienza del fenomeno naturale fa "parte di una totalità organica da cui necessariamente deriva ed entro cui necessariamente si colloca". Il punto di svolta di tale cambiamento si trova a ben vedere in Fichte, poiché mentre in Kant le idee a-priori costituiscono il limite conoscitivo teoretico, che rende impossibile la conoscenza metafisica e consente le mere condizioni formali dell'esperienza, il filosofo dell'idealismo rimanda al primato della vita pratica, elaborando lo sdoppiamento dialettico dell'Io soggettivo che pone o crea il non-io oggettivo e il non-io che si staglia, resiste e vuol essere conosciuto dall'Io. È questo il fondamento epistemologico che si serve del concetto di "immaginazione produttiva" come attività creatrice e inconscia degli oggetti, e che serve ad attuare un processo di coscientizzazione dello spirito, in grado di produrre i "materiali" del conoscere.

¹⁶ Queste tappe segnano l'avvio del processo di rivelazione storica dell'Io come Assoluto - non riconducibile né all'oggetto, né al soggetto, in quanto fondamento dell'uno e dell'altro - che si identifica nella Natura in Schelling e che Hegel porterà a compimento nella concezione storica dello Spirito assoluto.

¹⁷ Ad essa corrisponde la necessità fichtiana dello sdoppiamento fra l'Io che pone la realtà e il non-io che ne è il limite conoscitivo, ma che produce nell'Io la tensione al superamento del limite stesso.



riflessione su tale posizione autonoma a dare all'uomo la percezione volutaristica, non solo delle azioni che compie, bensì rispetto alla sua stessa esistenza.¹⁸

Il fenomenologo Klages resta evidentemente sulla scorta teoretica dell'antropologia schellinghiana nell'elaborare le fasi ideali dell'evoluzione poetico-religiosa. Egli suppone che l'accordo fra le immagini e lo spirito avvenga in una fase del tutto primigenia e a-temporale, vale a dire quando il genere *Homo*, giunto sulla soglia coscienziale, compie il passo della riflessione e si percepisce nella propria forma autodeterminata.

Per l'individuo che ha sete di conoscere, la *Bildung* autodiretta dà forma al mondo e, attraverso le esperienze da cui si lascia permeare, alla personalità umana. Quest'idea performativa della natura umana cambia la prospettiva rispetto all'epistemologia morale elaborata da Kant. D'altra parte, la concezione estetica romantica di Klages, centrata sulla "globalità della persona", attribuisce preminenza agli aspetti sentimentali, imprevedibili e irrazionali dell'esperienza, con il ritorno all'elementare e alle immagini come criterio formativo della coscienza primitiva.¹⁹

4. La Fisiognomica di Klages: immagine del divino e *Urphaenomen*

Il fisionomo tedesco propugna inoltre la sostanziale estraneità della caratterologia fenomenologica anche rispetto agli assunti della metafisica schopenhaueriana, i cui presupposti Klages considera meramente patognomici, manifestando invece un forte interesse per l'approccio spirituale alla fisiognomica, attestato da Nietzsche. D'altronde occorre rilevare che – nonostante lo studioso dell'anima pecchi nel disconoscere il debito teoretico contratto nei confronti del pensiero di Schopenhauer – la sua personale interpretazione della fisiognomica sostiene la metafisica naturalistica che – prendendo inizio dal panteismo estetico di Schelling, sostanziandosi attraverso il naturalismo panteista filosofico-scientifico di Goethe, e proseguendo sulla scia degli studi sulla fisiologia di Carus – traluce nell'impostazione idealistico-pragmatica tipica della caratterologia (Gurisatti, 2006: 157).

Queste sono dunque le ascendenze teoriche dell'estetica dell'anima. In realtà, per Klages armonizzare i concetti di *Seele* (anima) e di *Geist* (spirito) costituisce il compito più autentico della caratterologia, vale a dire di quello studio della *personalità*,

¹⁸ Idea che non si discosta sostanzialmente da quella esposta nell'*appercezione trascendentale* kantiana, quale modalità di unificazione fra fenomeno e noumeno.

¹⁹ Essi saranno effettivamente messi in evidenza in ciò che Heidegger scriverà a proposito della distinzione, nel concetto di scrittura, fra formulazione di un pensiero astratto e messa in opera dell'arte dello scrivere: "A differenza di quanto accade nelle scienze, il rigore del pensiero non consiste semplicemente nell'esattezza artificiale, cioè tecnico-teoretica dei concetti. Esso riposa nel fatto che il dire rimane puramente nell'elemento della verità dell'essere, e lascia dominare ciò che, nelle sue molteplici dimensioni, è il semplice" (Heidegger, 1987: 269).



del *sé individuale* come l' "unità psichica" tra l'Io e l'istinto, lo spirito volutaristico e l'anima pulsionale elementare (Gurisatti, 2006: 164).

Così, nonostante Klages riconosca a Schopenhauer di avere ridato impulso agli studi fisiognomici in epoca moderna (Gurisatti, 2006: 165), la diffidenza, fondamentalmente romantica, verso il *Wille* (la volontà) giustifica la posizione critica nei confronti di un impianto teoretico che non riesce a cogliere i principi elementari e spontanei, l'anima del movimento, l'orientamento spirituale prevalente che permea di sé il soggetto e assume così forma fisica.²⁰

L'immagine dinamica, il mutare dei caratteri al trascorrere del tempo e sotto la pressione dell'esperienza, orienta la fisiognomica klagesiana alla riscoperta dell'idealismo trascendentale, al suo declinarsi sulla forma storica ed esistenziale assunta dall'umanità nelle varie epoche.²¹

Collegare le fasi epocali di coscientizzazione dello spirito con i presupposti originari della metafisica delle immagini pensata da Klages, riconduce alla polemica sulle influenze schopenhaueriane nel determinare la caratterologia del Novecento. E, in effetti, il pensiero fenomenologico di Klages si alimenta piuttosto alla matrice antropologica da questi condivisa con Schelling, vale a dire all'*Urphänomen*, il nucleo essenziale del pensiero scientifico e filosofico di Goethe (Klages, 2005: 180).

Klages ha individuato nelle immagini preistoriche il fenomeno originario che rende possibile il salto coscienziale, ovvero il moto dell'anima fissato nel gesto dell' "antico adorante" (Klages, 2005: 172). Sappiamo da Max Scheler del legame fra la filosofia di Klages e le osservazioni di Frobenius sui riti religiosi e sui graffiti paleolitici diffusi nel cosiddetto "Atlante sahariano" e nelle grotte dell'area franco-cantabrica (Scheler, 2004: 173; Frobenius, 2012). L'analisi di Klages sull'arte paleolitica è condotta con la perizia del grafologo, giacché egli, nel gesto grafico primitivo, immobilizza il movimento espressivo di un sentimento. L'intuizione che ne trae non è tanto quella di trovarsi di fronte alla rappresentazione volontaria di una generica devozione, quanto piuttosto di poter osservare il movimento espressivo dell'*homo religiosus*, rivelatore di un'attitudine all'elevazione interiore.

Le braccia slanciate verso l'alto, le mani aperte rivolte al cielo, palesano una disposizione d'animo aperta alla relazione teantica, abbandonata all'irrompere del piano trascendente, ad accogliere la frattura metafisica fra il sé inconscio e l'esperibilità del mondo che attende di essere posseduto. La sensibilità dell'anima (*Seele*) e la volontà di cogliere e organizzare le immagini emotive (*Wille*), costituiscono le potenze naturali dell'essere umano, confluite nella forma dell'intelletto (*Geist*). Esso è artefice del

²⁰ Cionondimeno Klages accorda importanza alla patognomica come scienza dei tratti spirituali acquisiti involontariamente, tuttavia il suo approccio si differenzia da quello di Schopenhauer, giacché non è interessato alle forme statiche, bensì a quelle modificabili grazie all'impulso immaginativo.

²¹ In particolare l'idea schellinghiana dello spirito o "anima del mondo" emerge dalla dialettica naturalistica di *attrazione* e *repulsione* e struttura il paradigma dell'evoluzione spirituale perseguibile attraverso le modificazioni epocali dello spirito di ogni popolo. Su tale interessante argomento cfr. Giovanni Gurisatti, 2006: 161-164.



carattere tanto dal punto di vista ontologico della *Bildung*, quanto nella dimensione ontica, epocale ed evolutiva dell'essere umano (Klages, 1976).

Nella comprensione espressiva tuttavia per Klages non è il *Geist* a ricoprire il ruolo fondamentale, benché esso abbia il compito imprescindibile di spiegare e decodificare l'azione conscia, rivolta a un'oggettività positiva. L'espressione patica va colta invece nell'immediatezza della vita, "fra l'apparenza dei processi vitali e l'esperienza vissuta che essa rievoca" (Klages, 2005: 15).

L'esperienza vissuta esprime di fatto il legame tra l'immagine e la parola che accompagna i riti, tra la dimensione visibile con quella invisibile. Finito il viaggio estatico dell'adorante, permangono le "spoglie sonore" (Klages, 2005: 15), le parole che lo descrivono o meglio la *parola* che lo sussume e che si staglia come *immagine* rappresentativa di un'esperienza dell'anima. D'altro canto l'immagine ridotta a suono libera l'anima, perché la parola, "*corpo sensibile* di un'immagine" astratta, è animata e ha la forza di animare.

La concezione mistica del linguaggio principia dall'esperienza estatica del "dramma dell'abbandono". Nella sobrietà riguadagnata dallo spirito²² in seguito al risveglio della coscienza, l'uomo elabora in parole la modalità per giungere di nuovo a esperire il "sentimento della vita" (Klages, 2005: 13). L'*Erlebnis* dell'esperienza mistica permea di significato, in virtù dell'immagine estatica, ciò che altrimenti resterebbe sul piano concreto dell'esperienza sensibile, vale a dire l'*Erfahrung* della realtà positiva e tangibile, ma impenetrabile e dunque emotivamente sterile. Nel rito religioso queste due esperienze della natura umana – quella mistico-poietica e quella dinamico-percettiva – si puntellano l'un l'altra, giacché il rito sintetizza il "sentimento della vita" e il suo ancoraggio alla realtà.

La contrapposizione fra *anima* e *spirito*, operata da Klages per distinguere i due momenti dell'intuizione mistica e della volontà che da essa si lascia permeare, offre l'appiglio ermeneutico per comprendere la psicologia pelasgica, il primevo sentimento religioso che muove l'azione del sacro alla creazione del mito e del simbolo.²³

D'altro canto non è nuova l'idea che la storia proceda dalla religione e che essa sia stata preceduta dal mito. Rintracciamo infatti nella filosofia romantica – e in particolare nel pensiero di Josef Görres, a sua volta precursore del sistema filosofico-simbolico elaborato da Creuzer – l'opinione secondo cui "il mito rappresenta la riunione originaria di religione naturale e di poesia naturale", allorché l'uomo non possedeva ancora un proprio linguaggio, era bensì la natura "a parlare di sé all'uomo

²² Sul significato del termine "spirito" in Klages, inteso nel senso di "volontà", ci rende edotti l'interpretazione di Scheler rinvenibile in Scheler, 2004: 172, in nota.

²³ Un'esemplificazione di ciò che le immagini materializzate costituiscono nella concezione poetica del pelasge l'abbiamo a proposito del mare, inteso sia come elemento oggettivo della realtà, sia come immagine simbolica del cosmo. A tal proposito Klages cita il *Mito della tempesta* del poeta tedesco Lenau, per delineare i tratti della mistica antica, nella quale il simbolo "rinasce ogni volta di nuovo nell'anima di chi compie un'esperienza vitale del mito, e con esso rinasce, al contempo, l'intero universo terreno e celeste che gli appartiene" (*ivi*, p. 16).



tramite un prodotto suo, appunto la lingua” (Moretti, 2013: 61). Non per nulla il romantico rintraccia nei misteri orfici e nella primitiva mistica orientale “la prima forma religiosa in cui natura, poesia e linguaggio fanno tutt’uno; in quest’unità Görres rintraccia persino il germe del cristianesimo successivo”.²⁴

E allora altresì comprensibile come sia Görres, sia Klages ci rimandino al paradigma della goethiana *Urpflanze*, operando la similitudine fra la crescita del vivente e il dipanarsi della storia: come la pianta attecchisce e si sviluppa in un terreno fertile, altrettanto profondo e ricco è l’originario terreno mitico, da cui la storia trae linfa per la propria autonoma crescita.

Bibliografia

- Benveniste É. (1976), *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee II, Potere, diritto, religione*, Torino, Einaudi.
- Burke E. (1757), *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*; trad. it. 2002, *Inchiesta sul bello e sul sublime*, Palermo, Aesthetica edizione.
- Frobenius L. (2013), *Storia delle civiltà africane*, Milano, Adelphi.
- Garbini G. (1997), *I Filistei. Gli antagonisti di Israele*, Milano, Rusconi.
- Geniale M. (2012), *Il volto come “luogo ermeneutico” dell’anima*, rivista CORISCO, *I linguaggi delle scienze cognitive*, V, Atti del Convegno CODISCO 2011, *Bioestetica, Bioetica, Biopolitica*
- Görres J. (1928), *Gesammelte Schriften*, a cura di W. Schellberg, Köln.
- Gurisatti G. (2006), *Dizionario fisiognomico. Il volto, le forme, l’espressione*, Macerata, Quodlibet Studio.
- Heidegger M. (1976), *Wegmarken*, hrsg. v. F.-W. von Herrmann, in Id., *Gesamtausgabe*, vol. IX, Klostermann, Frankfurt a. M.; ed. it. 1987 cura di F. Volpi, *Segnavia*, Milano, Adelphi.
- Kant I. (1993), *Critica del Giudizio, Analitica del sublime*, a cura di A. Bosi, Torino, Utet.
- Kerényi K. (1991), *Il rapporto con il divino*, Torino, Einaudi.
- Klages L. (1976), *Ausdrucksbewegung und Gestaltungskraft*, in *Sämtliche Werke*, a cura di E. Frauchinger e altri, vol. VI, Bonn, Bouvier.
- Klages L. (2005), *La realtà delle immagini. Simboli elementari e civiltà preelleniche*, Milano, Christian Marinotti Edizioni.
- Mittner L. (1964), *Storia della letteratura tedesca*, voll. III, vol. II, *Dal pietismo al romanticismo (1700-1820)*, Torino, Giulio Einaudi Editore.
- Moretti G. (2013), *Heidelberg romantica. Romanticismo tedesco e nichilismo europeo*, Brescia, Morcelliana.
- Ries J. (2012), *Preistoria e immortalità*, Milano, Jaca Book.
- Saint Girons B. (2006), *Il sublime*, Bologna, il Mulino.

²⁴ *Ibidem*. Cfr. Görres, 1928, I.



Scheler M. (2004), *La posizione dell'uomo nel cosmo*, a cura di Guido Cusinato, Milano, Franco Angeli.



Reviews

Il conflitto della civiltà moderna¹ di Antonio Tramontana

Il testo, tanto breve quanto denso, costituisce la pubblicazione di una conferenza tenuta da Simmel e comparsa poco prima della sua morte². L'importanza che gli si può accordare consiste nella capacità di riunire diverse prospettive di studio e di ricerca



dell'autore: la reciprocità, la forma, la vita, la modernità, il conflitto, etc., sono argomenti disseminati nella sua opera e che qui trovano una felice riunione illuminata, come si vedrà, dalla forza di un'immagine sintetica. Pertanto la lettura – agevolata dalla chiarezza dell'esposizione che guida il lettore nella complessità dei problemi via via evocati –, a quasi un secolo dalla sua pubblicazione, ha il pregio di far luce su alcune dinamiche dell'immaginario contemporaneo.

La tesi di partenza è semplice: la relazione dialettica tra la vita e le forme o, se si vuole entrare già da subito nell'ambientazione simmeliana relativa a questi problemi, la natura del conflitto tra queste due entità. Conflitto perché, se da una parte il processo creativo insito nel movimento incessante della vita degli uomini si esprime in determinate

formazioni (come l'opera d'arte, le religioni, le conoscenze scientifiche, i sistemi tecnici, etc.), queste, nel momento in sorgono, presentano sempre un certo grado di rigidità che si contrappone al fluire della vita (p. 11). Una contrapposizione di fattori divergenti:

¹ Simmel G., *Il conflitto della civiltà moderna*, Milano, SE, 1999.

² G. Simmel, *Der Konflikt in der modernen Kultur. Ein Vortrag*, München-Leipzig, Duncker & Humblot, 1918. In italiano sono comparse le seguenti edizioni: *Il conflitto della civiltà moderna*, a cura di G. Rensi, Torino, Bocca, 1925 (oggi *Il conflitto della civiltà moderna*, Milano, SE, 1999). Una nuova traduzione è poi comparsa come *Il conflitto della cultura moderna*, a cura di C. Mongardini, Roma, Bulzoni, 1976. Per via della facile reperibilità qui è stata utilizzata l'edizione curata da Rensi e a questa rimandano i riferimenti dei passi citati. Tuttavia si consiglia la consultazione della traduzione a cura di Morgardini, oggi di difficile reperibilità, per la scelta accurata di taluni termini in sede di traduzione. Quello che più salta agli occhi è il termine «Kultur» che, se nell'edizione curata da Rensi appare come «civiltà», in quella di Mongardini viene resa più appropriatamente con quello di «cultura».



movimento e staticità, creazione e conservazione, dissoluzione e resistenza: queste le nature contrapposte tra la vita e le forme. Se la vita non può che creare forme per potersi esprimere, d'altra parte la natura rigida delle forme stesse costringe la vita a rifuggire, a organizzarsi attraverso nuove forme. Arrivate a un certo grado di espansione e rigidità le vecchie forme vengono sostituite da forme nuove grazie all'irrompere del carattere dinamico della vita stessa che le ha create. L'oggetto è dunque il «mutamento delle forme di civiltà» (p. 13) viste però attraverso la dinamica interna alla forma stessa: viste cioè attraverso la dinamica della vita che genera forme.

Dati i presupposti – presenti, e lungamente dibattuti, nelle *Intuizioni della vita*³ –, ci si trova sin dalle prime pagine dinnanzi alla successione di forme, che vuol dire, per inciso, successione di epoche differenti in cui la vita si contraddistingue, di volta in volta, in manifestazioni peculiari. Per Simmel, infatti, «in ogni grande epoca di civiltà, provvista di caratteri nettamente scolpiti, si può avvertire un concetto centrale da cui scaturiscono i moti spirituali e in cui insieme essi sembrano confluire» (p. 18). Il concetto centrale di ognuna delle epoche che si susseguono può andare «incontro naturalmente a deviazioni, travisamenti, opposizioni» (p. 18) e, tuttavia, rappresenta il «re nascosto» di un'epoca determinata. I fenomeni di una data epoca, così, si attorcigliano attorno all'essere e il dover essere del concetto centrale – che si erge come significato ideale della moltitudine frammentaria dei fenomeni sociali e dunque come immagine sintetica. Così, il concetto centrale dell'epoca classica ha coinciso con l'idea di *essere*, ossia quell'unità che si dava in «significanti forme plastiche e tale da dover essere in esse plasmato». Nel Medioevo era il concetto di *Dio*, «fonte insieme e meta di ogni realtà». Nel corso dell'Illuminismo si fa strada l'*io* e in base al quale «tutto l'essere apparve come [sua] rappresentazione creatrice» e la stessa personalità divenne un compito costante da realizzare (Ivi., pp. 19-20). Nel corso del XX Secolo a costituirsi come nuova centralità dei fenomeni è la *vita* stessa (p. 21) e la modernità si caratterizza per mettere al centro della costellazione fenomenica la «pura energia».

Questa è l'epoca che non indirizza la dinamica vitale verso una nuova forma, infrangendo quella precedente. La vita «vuole infrangere, non questa o quella forma, ma la forma in generale». La forma è assorbita nell'immediatezza della vita «per porre se medesima al suo posto e lasciar scorrere la propria forza e pienezza così e solo così come esse zampillano dalla sua fonte» (p. 15). Una modernità, dunque, che si configura come pura energia – in cui si non si tratta più tanto della «lotta della forma riempita dalla vita contro la vecchia divenuta priva di vita, ma la lotta della vita contro la forma in generale» (p. 15).

³ Cfr. Georg Simmel, *Intuizioni della vita. Quattro capitoli metafisici*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1997.



Diversi sono, per Simmel, le manifestazioni che testimoniano «l'opposizione contro il principio della forma in generale» (p. 24), e potrebbero essere viste come manifestazioni tangibili della nietzschiana morte di Dio, ossia impossibilità storica di vivere «sotto una qualsiasi idea comune». Nell'essere dissolte dall'irrompere della vita, le forme non riescono nell'intento di accomunare singolarità (o individui, per rimanere nel lessico simmeliano) - estrema conseguenza di questioni già delineate nella *Sociologia*⁴. I campi in cui la vita irrompe e si manifesta sono diversi: l'arte (pp. 26-35), la filosofia (pp. 36-43), l'amore (pp. 44-46) e la religione (pp. 47-53), sono quelli affrontati da Simmel e presenti nel testo - e si può sostenere con una certa facilità che questi campi sono numericamente maggiori e se ne può trovare ampia trattazione nella parte finale della *Filosofia del denaro*⁵.

Solo dopo aver visto, attraverso questi brevi *excursus*, come la vita si manifesta e diventa centrale in campi molto differenti tra loro, Simmel concentra le battute finali al tema del conflitto, quale conseguenza della dialettica tra la vita e le forme. Come è stato detto inizialmente, la vita è costitutivamente «dinamica fluttuante», ma allo stesso tempo «è indissolubilmente vincolata alla necessità di diventare reale solo in forma del suo opposto, il che vuol dire in una "forma"» (p. 54). Se da questa contraddizione la vita, con la modernità, diventa «pura energia senza forma», cioè «vuole determinarsi e manifestarsi, al di là d'ogni forma, nella sua nuda immediatezza» (p. 55); la sua tendenza a diventare forma segna il ritmo della vita moderna: tentativi, sempre dissolti da sé stessa, di generare una forma capace di riunire la differenza (e risolvere il conflitto). Data questa incapacità, non può far altro che «sostituire una forma con un'altra» (p. 55) e aprire un campo in cui il conflitto si fa cronico (p. 56). Ma questo stato di cose caratterizzato dal «presente troppo pieno di contraddizioni» (p. 56) è solo lo stadio preparatorio alla generazione di una nuova epoca. Siamo dunque in presenza di una «vita che spinge a quei tipici mutamenti di civiltà» (p. 57). Superata questa metamorfosi, ci ritroveremo dinnanzi al più classico problema della dialettica tra la vita e le forme: «eliminare un problema mediante un nuovo problema e un conflitto mediante un altro» (p. 57). Dialettica, dunque, per Simmel non comporta in alcun caso una sintesi, piuttosto ribaltamento di forze collocate su un nuovo piano.

Simmel è stato testimone di una fase nascente, un momento transitorio che si estende fino alla nostra contemporaneità e rispetto a cui noi non possiamo che raccogliere la sfida: cogliere quei segni che annunciano il regno di quel nuovo re che, seppur nascosto, opera nonostante le nostre manifeste intenzioni. Sospinti dalle dinamiche del nuovo corso della vita potremo comprendere la rinnovata natura del conflitto e solo allora riusciremo a vivere con pienezza il neonato immaginario.

⁴ Cfr. Georg Simmel, *Sociologia*, Torino, Edizioni Comunità, 1998.

⁵ Cfr. Georg Simmel, *Filosofia del denaro*, Torino, UTET, 2004.

Radical mediation. Cinema, estetica e tecnologie digitali¹ di Mario Tirino

Richard Grusin è uno dei massimi teorici dei media contemporanei. La sua monografia *Remediation* (1999), scritta a quattro mani con Jay D. Bolter, ha rappresentato un sicuro punto di riferimento teorico per almeno due generazioni di studiosi. In quel testo capitale la rimediazione, nella doppia “veste” di ipermediazione e immediatezza, veniva descritta come la logica culturale predominante nel passaggio dalle culture dell’immaginario analogico a quelle dell’immaginario digitale. A numerosi anni di distanza da quel testo capitale, grazie alla preziosa cura della giovane estetologa Angela Maiello, arriva in Italia *Radical mediation. Cinema, estetica e tecnologie digitali* (2017), una raccolta di saggi, scritti tra il 2000 e il 2016, che consentono un’immersione nella produzione teorica di Grusin in questo lasso di tempo. Ripercorrerli in senso cronologico può offrire un utile compendio dell’evoluzione del pensiero sui media di questo importante studioso, le cui idee stimolano ricerche e dibattiti in ambiti disparati, quali la sociologia della comunicazione, i Cultural Studies, la teoria dei media, l’estetica, la semiotica delle forme mediali, l’antropologia digitale.



In *Location, Location, Location* (2000) Grusin, in un periodo storico dominato da utopie tecnologiche sui destini della civiltà digitale, mette in discussione i luoghi comuni sulla virtualizzazione dell’esperienza del “cyberspazio”, sottolineandone le numerose limitazioni materiali. Lavorando ancora dentro le logiche della rimediazione, qui l’autore contesta alla radice “la teologia virtuale del cyberspazio”, ricordando come, in opposizione alla tendenza degli infodomeistici - che incorporano *smart chip* all’interno degli oggetti (privilegiando l’immediatezza), la relazione mediale attraverso

¹ Grusin, R., *Radical mediation. Cinema, estetica e tecnologie digitali*, Cosenza, Luigi Pellegrini Editore, 2017.



il desktop del computer avviene sempre attraverso la materialità dell'interfaccia digitale (ipermediazione).

In *Remediation in the Late Age of Early Cinema* (2004), Grusin, riprendendo l'idea che la novità dei media digitali risieda nelle modalità con cui essi rimediano le forme mediali classiche, propone un'analisi comparata di due immagini, indicative delle due opposte logiche visive alla base della spettatorialità del cinema delle origini. Nella prima (frontespizio di un saggio sulla storia del kinoscopio), le immagini del kinoscopio non sono raffigurate come finestre su un altro mondo, ma come parti di un *collage* ante-litteram, secondo la logica dell'ipermediazione. Nel caso, invece, del Vitascope, si prefigura una modalità di visione tipica del cinema classico, con gli spettatori disposti in una platea in una relazione immersiva e totalizzante con lo schermo, in grado di aprirsi su nuovi mondi. L'attenzione del teorico americano si concentra qui sulla necessità di una genealogia della rimediazione nel corso della storia culturale dell'Occidente, invitando gli studiosi a verificare come, in virtù dei contesti socioculturali, prevalga ora la logica dell'immediatezza, ora quella dell'ipermediazione, senza mai che si verifichi l'annichilimento dell'una o dell'altra.

Ma, se i primi due saggi restano nettamente connessi alla matrice di *Remediation*, è con *Premediation* (2004), saggio che condensa temi e questioni della monografia omonima, che la teoria della mediazione di Grusin compie un significativo balzo in avanti. Qui lo studioso americano indaga il concetto di "premediazione", come logica delle mediazioni finalizzate a delineare una serie di scenari possibili, prefigurando (premediando) i futuri possibili. In questo modo, la premediazione, considerata come "una sorta di controparte strutturale nascosta della doppia logica della rimediazione" (Grusin 2017: 103), agisce sull'affettività dei pubblici, poiché ne premedia le tensioni emotive prefigurando eventi futuri in serie, prima e al di là della loro eventuale realizzazione. Rappresentando la paura dell'immediatezza, la premediazione lavora affinché "il mondo del futuro sia già sempre premediato attraverso una colonizzazione del futuro da parte dei dispositivi mediali" (Grusin 2017: 120). Tra i casi presi in considerazione, come esempi della logica della premediazione, figurano l'isteria mediatica post-11 settembre e il regime mediatico della guerra preventiva in Iraq.

Uno degli oggetti di ricerca più cari a Grusin è il cinema. Lo studioso ricorre frequentemente a film di successo come metafore di processi mediali, ma si dedica anche all'analisi del cinema come medium in metamorfosi nelle volute della postmedialità. In *DVDs, Video Games and the Cinema of the Interactions* (2007) Grusin sceglie come interlocutore diretto Tom Gunning (1986), provando ad aggiornarne la teoria delle attrazioni, secondo il cui il cinema delle origini si inserisce in sequenze di spettacoli popolari (come vaudeville e *café chantant*), innescando con il pubblico una relazione fondata sull'estetica della meraviglia. La definizione di "cinema delle interazioni" individua il passaggio dal cinema analogico, fondato sulla "mediazione fotografica di un mondo non mediato, che pre-esiste ed è indipendente dal fatto che venga filmato", al cinema digitale quale "rimediazione di un mondo già sempre distribuito attraverso una rete di altre rimediazioni digitali" (Grusin 2017: 192). In



questo quadro di fluide riconfigurazioni sociomediali, il cinema non può più essere concepito come un medium separato dagli altri, ma come una forma di mediazione diffusa, il cui oggetto non è il passato, ma il futuro. Il cinema delle interazioni indica che il film non termina con i titoli di coda, ma si espande in una serie di ulteriori esperienze (DVD, videogame e così via). Come nota Angela Maiello nell'*Introduzione*, agli occhi dello spettatore contemporaneo un oggetto mediale e culturale come il DVD sembra già abbondantemente superato in favore di altre modalità di relazione con il film e con il cinema (download, streaming, on-demand, ecc.). Tuttavia, Grusin già nel 2007 aveva intuito come la vera sfida per il cinema digitale, alle prese con le culture interattive e partecipative, fosse “capire come poter creare e motivare una rete interattiva di persone creative, produttori, consumatori e pubblico” (Grusin 2017: 209).

Nella società iperconnessa dei social media, il medium YouTube costituisce un oggetto di ricerca particolarmente appetibile per mettere alla prova le dinamiche culturali legate alla doppia logica di immediatezza e di ipermediazione. Così, in *YouTube at the End of New Media* (2009), il docente della University of Wisconsin rintraccia l'immediatezza digitale nelle diffuse possibilità di accedere sempre e ovunque ai flussi dell'informazione online, mentre l'ipermediazione post-11 settembre si manifesta nella proliferazione di dispositivi socio-tecnici. Probabilmente però il maggior punto di interesse del saggio potrebbe essere considerato il passaggio in cui Grusin critica il concetto di “cultura convergente” di Henry Jenkins, il quale utilizza proprio YouTube come esempio di ambiente mediale in grado di accogliere e far convivere formati e culture precedentemente separati. Grusin rivendica la natura eterogenea, difforme e diversificata di YouTube, che, anziché favorire una convergenza omogeneizzante, incentiva il confronto tra molteplici prospettive ed oggetti culturali.

Un altro dei casi in cui la premediazione ha contribuito a costruire intersoggettivamente un clima emotivo tra social network, altri media e discorsi pubblici, riguarda le proteste di #occupywallstreet, in quanto “evento mediale tipico del XXI secolo, con la propria temporalità e la propria affettività” (Grusin 2017: 185). In *Premediating Political Change: The Case of #occupywallstreet* (2011) il mediologo statunitense analizza i passaggi attraverso cui gli attivisti premediano la nascita di un movimento popolare sensibile a determinate rivendicazioni.

La natura immersiva e affettiva dei media digitali interconnessi, partecipativi e distribuiti, manifesta invece la sua dimensione “tellurica” in occasione di eventi catastrofici. Grusin indaga tale dimensione sulla suggestione di una marcata omologia tra disastri e shock mediali, confezionando il convincente concetto di “mediashock”, che, in *Mediashock* (2015), viene declinato in quattro accezioni: “1) l'ossessività dei mezzi di informazione in occasione di crisi e disastri, il modo in cui i media rimediano e premediano queste narrazioni dello shock; 2) il modo in cui i media fisicamente generano uno shock nel sistema umano in quanto bio organismo, come essi alterino materialmente la sensibilità corporea umana; 3) la capacità dei media di destabilizzare modelli sociali consolidati, regole pubbliche o la formazione di affettività collettiva, in anticipazione e in risposta all'evolversi delle condizioni materiali e mediali; 4) il modo



in cui il mediashock genera, al pari di terremoti o altri disastri naturali, un impatto geofisico, geopolitico e geoaffettivo sull'insieme globale di umani e non umani, cioè gli attanti sociali, tecnici e naturali" (Grusin 2017: 154). Nel caso di disastri e catastrofi, per Grusin, da un lato, i media stessi sono coinvolti fisicamente dagli effetti di queste crisi, e, dall'altro, essi contribuiscono a trasformare gli shock naturali in shock mediali. In queste circostanze, attraverso la rimediazione e la premediazione dello shock, i media contribuiscono a rafforzare il vincolo affettivo che lega gli utenti ai dispositivi, in un complesso intreccio di ansia e rassicurazione. Richiamandosi all'idea di Cazdyn (2012) della crisi come sintomo del buon funzionamento del capitalismo (e non della sua fine), Grusin giunge alla conclusione che lo stesso mediashock sia testimonianza dell'ottima salute del sistema mediatico. Meno scontata (ma più problematica) è l'affermazione secondo cui la mediazione opera ontologicamente, oltre che epistemologicamente. Ricollegandosi al realismo agenziale di Barad (2007), Grusin, probabilmente senza una sufficiente argomentazione, afferma che i media non si limitano a creare la catastrofe, nella misura in cui questa si produce, unitamente ai suoi effetti e ai suoi affetti. Essi, piuttosto, creano materialmente la catastrofe, in quanto posseduti da multinazionali, direttamente o indirettamente coinvolte nelle crisi o nei disastri (deforestazione, cambiamento climatico, incidenti nucleari e così via).

Il saggio più ambizioso della raccolta è, però, a nostro avviso, *Radical Mediation* (2015), in cui Grusin sembra concentrare le sue energie nel tentativo di sistematizzare una teoria della mediazione. Grusin, si riallaccia alla definizione di "empirismo radicale" di William James, sostenendo che "le *mediazioni* che connettono le esperienze devono essere esse stesse *mediazioni esperite* e qualsiasi tipo di *mediazione esperita* deve essere intesa come *immediata*, come qualsiasi altra cosa nel sistema" (Grusin 2017: 227, corsivo dell'autore). Così concepite, le mediazioni "generano, riconfigurano e trasformano, nonché connettono, le esperienze" (Grusin 2017: 228), svolgendo un ruolo simile a quelle che Latour definisce "traduzioni". Quindi Grusin, sulla scorta di Guillory, ricostruisce una genealogia del concetto di mediazione in Karl Marx, Georg Wilhelm Friedrich Hegel e Raymond Williams, ma il suo interesse è concentrato sulle teorie eterodosse elaborate da autori come Charles S. Peirce, Gilles Deleuze, Karen Barad e Gilbert Simondon. In quanto sintesi di una complessa operazione teorica, Grusin elabora una concezione della mediazione come processo costitutivo di attanti umani e non umani, che determina la possibilità per far emergere soggetti e oggetti nel mondo. Per Grusin, la mediazione è sempre "nel mezzo", cioè modula, traduce e trasforma tutte le connessioni, qualsiasi sia la natura degli elementi collegati (umani, non-umani, naturale, tecnologica, ecc.). Inoltre, l'autore considera la mediazione radicale sempre come una forma di premediazione, perché genera una molteplicità di futuri potenziali, che, nondimeno, hanno un impatto affettivo sul presente, sia una forma di rimediazione, poiché si appropria di atti ed eventi mediali precedenti. Ma l'elemento di maggiore originalità delle teorie grusiniane concerne la considerazione accordata a quegli agglomerati di media tecnici (inclusi media organici e biologici), esplosi dopo la profonda mediatizzazione dei processi sociali e culturali seguita alla



digitalizzazione. Grusin infatti inquadra i media non solo in senso epistemologico, cioè a dire in quanto forme di mediazione della conoscenza, ma in senso ontologico, ovvero non “come concetti, agenti o dispositivi secondari che si situano nel mezzo o connettono soggetti e oggetti, culture e nature, corpi e ambienti, umani e non umani”, ma come agglomerati che “producono le mediazioni attraverso cui tali opposizioni, e più radicalmente tali molteplicità, vengono generati in circoli di feedback continui” (Grusin 2017: 265). La teoria grusiniana della mediazione radicale, come condizione strutturale per l’emersione di oggetti e soggetti nel mondo, rende obsolete e riduttive le teorie che collocano la mediazione solo all’interno di framework teorici collegati al dominio della comunicazione. Piuttosto, la prospettiva della mediazione radicale, in consonanza con il *nonhuman turn* (Grusin 2015) – da non confondere con la svolta postumana delle *humanities* –, chiarifica la stretta interconnessione tra viventi umani, viventi non-umani e oggetti e tecnologie. Pertanto, Grusin invita ad integrare negli studi sulla mediazione le conoscenze e i saperi delle scienze naturali, fisiche e chimiche, soprattutto perché esse includono nei propri orizzonti un numero di fenomeni di mediazione molto più vasto ed eterogeneo di quelli studiati dalle scienze umane.

Una convincente applicazione del concetto di mediazione radicale si ha, quindi, nel saggio *Appunti per un’ecologia della mediazione* (2016), in cui Grusin tenta di marcare il salto da un’ecologia dei media a un’ecologia della mediazione, analizzando in maniera particolare la copertura mediale del virus Ebola. In particolare, Grusin, intendendo partire dall’idea che l’Ebola funziona come una forma di mediazione radicale, prova a dimostrare come la mediazione dell’Ebola operi in continuità con l’Ebola stessa, come una metonimia. Quindi lo studioso procede a rinvenire le forme di questa continuità metonimica tra infezione virale e infezione mediologica. In sintesi, Grusin mette in crisi i paradigmi dell’ecologia dei media, contestando il fatto che essa produca la separazione astratta tra i media e gli altri attanti, umani o non umani, coinvolti nei processi di comunicazione. L’ecologia della mediazione proposta da Grusin, invece, dimostra che “il contatto o l’interazione non è qualcosa che può o meno derivare dalla pre-esistenza di oggetti”, ma “descrivono la condizione propria delle cose, nelle quali gli umani e i non umani già si trovano e attraverso cui essi hanno sempre trovato la propria strada” (Grusin 2017: 287).

Gli effetti del lavoro di Grusin sulla *media theory* contemporanea sono significativi, ma non ancora esaustivi, e, probabilmente, daranno luogo ad una serie di approfondimenti. Ciò che è certo è che le teorie di Grusin costruiscono un campo aperto di possibilità teoriche, che attraversano tensioni difformi ed eterogenee. Approcci come la *media archaeology*, i *software studies*, così come la sociologia dei media di autori come Couldry e Hepp, a mero titolo di esempio, rappresentano altrettanti poli di un dialogo, che sta già ristrutturando in maniera profonda la mediologia contemporanea.



Bibliografia

Barad K. (2007), *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Durham, Duke University Press.

Bolter J., Grusin R. (1999), *Remediation: Understanding New Media*, Cambridge, MIT Press.

Cazdyn E. (2012), *The Already Dead: The New Time of Politics, Culture, and Illness*, Durham, Duke University Press.

Grusin R. (2004), *Premediation: Affect and Mediality After 9/11*, New York, Palgrave Macmillan.

Grusin R. (2017), *Radical Meditation. Cinema, estetica e tecnologie digitali*, Cosenza, Pellegrini.

Gunning T. (1986), The Cinema of Attraction[s], *Wide Angle*, 8.3-4, 63-70.

J

enkins H. (2006), *Convergence Culture*, New York, New York University Press.

Abitare la tv. Teorie, immaginari, reality show¹ di Vincenzo del Gaudio

Cosa significa abitare un medium? Il libro di Tito Vagni parte da questa domanda per provare a dipanare i modelli culturali attraverso i quali non soltanto il medium televisivo produce contenutisticamente forme dell'immaginario ma più profondamente quali leggi sono alla base di tali produzioni e in che modo la televisione nello specifico possa produrre, a determinate condizioni, "un immaginario che si sia fatto oggettivo" (Vagni 2017: 45).

Nel 1951 il filosofo tedesco Martin Heidegger tiene una conferenza a Darmstadt il cui titolo è programmaticamente *Bauen Wohnen Denken, in vorträge und aufsätze* (Abitare costruire pensare) nella quale prova a districare il significato del termine abitare in relazione ai termini costruire e pensare. Heidegger chiarisce subito che il costruire in prima istanza deve essere pensato come mezzo dell'abitare: "abitare e costruire stanno tra loro nella relazione del fine del mezzo" (Heidegger 1976: 97); si costruisce per abitare. Poi il filosofo chiarisce che tale forma di costruzione non può essere semplicemente ricondotta ad un abitare statico e legato alle forme dell'alloggiare: costruiamo anche autostrade, ponti, aeroporti che a prima vista non sono posti in cui si alloggia. Analizzando il verbo *Bauen*, che in tedesco significa costruire, il filosofo mostra come tale termine originariamente non significhi soltanto costruire ma anche abitare. A questo punto Heidegger chiarisce, che il verbo *bauen* contiene in sé il verbo



essere "l'antica parola *bauen* a cui si ricollega il *bin*, risponde "*ich bin*", "*du bist*" vuol dire io abito, tu abiti: il modo in cui io sono tu sei, il modo in cui noi siamo sulla terra, è il *Baun*, l'abitare" (Heidegger 1976:97). Seguendo Heidegger dunque il senso dell'abitare è da ricercarsi come radicamento necessario dell'esperienza che l'essere umano fa nel mondo; in prima istanza, dunque, il libro di Vagni, nell'interrogarsi sul significato da attribuire all'abitare un medium pone come prima questione la posizione che esso assume in quel complesso plesso semantico che è l'abitare. La questione che Vagni

¹ Vagni T., *Abitare la tv. Teorie, immaginari, reality show*, Milano, Franco Angeli, 2017.



tiene a chiarire subito è quella legata alla possibilità non soltanto di studiare il medium televisivo a partire dalla sua estetica e dal suo linguaggio, ma proprio a partire dal suo abitare, o meglio del suo essere un modello di abitare il mondo che si determina non solo a partire dalle sue funzioni comunicative e linguistiche che si basano sul contatto “elettronico tra l’occhio e lo schermo” (Vagni 2017: 17), bensì su di un’esperienza che “determina un coinvolgimento complessivo dello spettatore” (Vagni 2017:17). Abitare dunque come *Baun* cioè prendersi cura, coltivare e allo stesso tempo edificare. Paradigmatica a questo proposito è l’analisi che l’autore conduce su quelli che Pio XII nel 1952 e 1958 proclama rispettivamente patroni dei mezzi di comunicazione di massa e della televisione: L’arcangelo Gabriele e Santa Chiara. Secondo Vagni da queste due figure è possibile determinare due funzioni diverse del mezzo televisivo: da un lato Gabriele, con la sua funzione di “annunciatore”, rappresenta una sorta di patrono della funzione comunicativa della televisione e dall’altra Santa Chiara che ne rappresenta la funzione legata alla presenza e all’esserci propria del mezzo televisivo. Infatti Vagni ricorda come la motivazione per la quale la santa viene assunta come patrona della televisione è da ricercarsi negli avvenimenti della notte di Natale del 1252 quando la santa, costretta al letto, è impossibilitata a partecipare alle celebrazioni per il Natale. Al ritorno alla messa Chiara dice alle sue sorelle di aver assistito ed aver ascoltato tutto quanto grazie ad una sorta di visione a distanza. Abitare la televisione dunque per Vagni significa rintracciare in essa il doppio significato che Heidegger individua nel termine abitare; da un lato significa prendersi cura della sua funzione comunicativa strutturale e dall’altro comprendere come essa implichi sempre un modello spettatoriale performativo, creatore di mondo, edificatore di immaginario.

A questo punto l’analisi assume una prospettiva archeologica: l’autore prova ad interrogare le prime teorie italiane sulla televisione da una prospettiva che lui stesso definisce “obliqua”, cioè partendo da quei teorici poco frequentati dai *television studies* che, tra gli anni ’50 e gli anni ’60, analizzano la televisione a partire da sensibilità distanti dal lavoro sociologico (Mario Apollonio, Federico Doglio, Mario Guarda, Umberto Eco); teorie che l’autore divide a partire da due differenti approcci: da un lato quelli che leggono la televisione in continuità con il panorama mediale che in quegli anni si va delineando, cioè questo primo tipo di approccio che costruisce un discorso teorico sulla televisione a partire da i media che l’hanno preceduta, e dall’altro l’idea che la televisione sia appunto un ambiente che costituisce una nuova forma mediale tale approccio viene definito dall’autore *lo sguardo del turista*: “che è notoriamente cosciente della natura transitoria del viaggio attraverso cui abbandona un paesaggio per raggiungere un altro da esplorare, lasciandosi alle spalle la rigidità imposta dal proprio luogo di provenienza” (Vagni 2017: 24). L’indagine prosegue provando a determinare la il discorso televisivo a partire dalle sue coordinate spaziali; a tal proposito l’autore prova ad indagare alcuni luoghi simbolico-culturali a partire dai



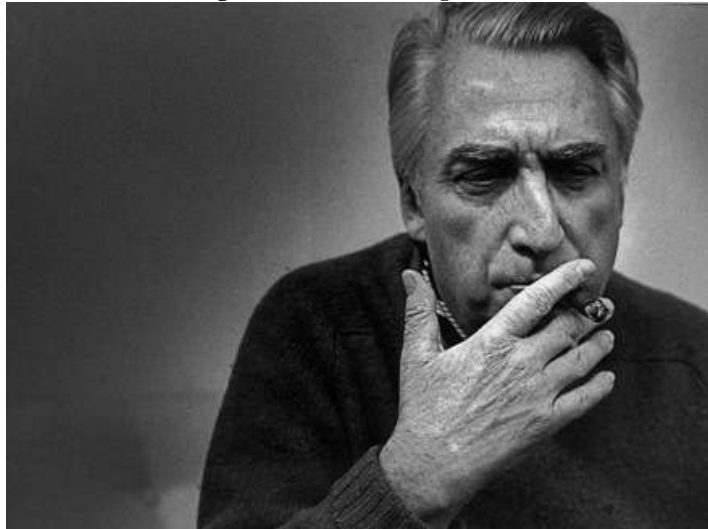
quali la televisione e il suo discorso si stabilizzano e si concretizzano, luoghi di passaggio, zone di frontiera di un linguaggio che l'autore definisce prototelevisivo in quanto in esso si configurano in forma abbozzata alcune delle caratteristiche degli attuali paradigmi e forme dell'immaginario della televisione contemporanea. Tra questi luoghi l'autore guarda al cinema e all'esperienza televisiva di Andy Warhol, alla nascita dei drive in, i quali rappresenterebbero la tappa intermedia per la strutturazione di un immaginario e di un linguaggio specificamente televisivo, che l'autore rintraccia all'interno della struttura del reality show che secondo Vagni rappresenta il formato che più di tutti reagisce e aderisce pienamente allo specifico televisivo:

dal nostro punto di vista, le ragioni per le quali questo formato aderisce pienamente al medium televisivo sono cinque: la capacità del reality di farsi mondo, potenziando la vocazione della televisione e consentendo esperienze immersive; il superamento della centralità della scrittura in favore della potenza audiovisiva e la conseguente capacità inclusiva del medium; la ricerca della trasparenza integrale e quindi di una coincidenza totale tra schermo e vita; la mondanizzazione della rappresentazione; l'inedita centralità dei pubblici e la loro agentività, visibile nelle odierne pratiche amatoriali (Vagni 2017: 117).

Insomma L'analisi di Vagni si muove nel tentativo di comprendere non soltanto il nuovo regime scopico che il medium televisivo impone all'esperienza mediale contemporanea, quanto piuttosto e più profondamente nel tentativo di comprendere i meccanismi a partire dai quali la televisione, sia come forma tecnologica che come linguaggio, sia come modello di cura che di edificazione del nostro vissuto, rappresenti a tutti gli effetti una forma di sedimentazione e condivisione dell'immaginario. Ancora una volta forse il merito più importante del libro di Vagni è quello di mostrare come e a quali condizioni uno spazio mediale apparentemente diverso da uno spazio geometricamente dato sia abitabile in senso heideggeriano cioè a quali condizioni tale spazio rappresenti la possibilità di creare mondo e da ultimo di "abitarlo".

La camera chiara. Nota sulla fotografia¹ di Elvira Margherita Ghirlanda

O maggio a *Immagine e coscienza* di Sartre (come segnala una dedica in apertura del volume), questo saggio si pone come tentativo di “formulare, a partire da alcuni umori personali, la caratteristica fondamentale, l’universale senza il quale la Fotografia non esisterebbe” (1980: 10). Alla maniera di Protagora Barthes si pone a “misura del ‘sapere’ fotografico” (10) e sviluppa le sue riflessioni a partire da una conoscenza empirica, cioè da cosa il suo “corpo sa” della Fotografia – “oggetto” delle tre pratiche di “fare, subire, guardare” (11) –. Negatasi la prospettiva agente dell’*Operator*, il critico ci conduce attraverso le sue esperienze in un primo momento di soggetto guardato (*Spectum*) e in seguito, e con maggiore spazio, di soggetto guardante (*Spectator*).



- *Spectrum*: la scelta linguistica operata da Barthes per categorizzare l’attività di chi viene fotografato è notevolmente indicativa ed eloquente, infatti contiene nella sua radice l’unione, e quindi il rapporto, tra lo “spettacolo” e il “ritorno del morto”. Come *spectrum* il soggetto fotografico (*referente*) subisce il disagio del processo dissociativo di essere sé e *altro* (doppio e perturbante) e conseguentemente la sua reificazione in oggetto che Barthes intende quale un “rivolgimento di proprietà” (14), come segnala anche l’incertezza del diritto nello stabilire il proprietario della foto. Tale trasformazione è il momento *immortalato* dal fotografo: quando la frizione tra ciò che il *referente* crede di essere, ciò che vorrebbe apparire, ciò che il fotografo ritiene sia e ciò che valuta a fini artistici diviene la possibilità di *essere contemporaneamente*, allora il soggetto si tramuta in oggetto e viene rappresentato precisamente nel *passaggio*,

¹ Barthes, R., *La camera chiara. Nota sulla fotografia*, Torino, Einaudi, 1980.



quando *non è più*, ma *non è ancora*. Da qui, per Barthes, in questo “sentirsi diventare oggetto” (15) si sperimenta la posa come Maschera, la morte, il divenire spettro.

- *Spectator*: il legame con il teatro torna nell’esperienza dell’osservatore. Per l’autore la Fotografia ha modo di approdare all’arte proprio attraverso il suo rapporto con la scena e non con la Pittura, non solo sotto il profilo tecnico (quadro prospettico, diorama e fotografia), ma precisamente attraverso il *relais* della Morte: “la foto è come un teatro primitivo, come un Quadro Vivente: la raffigurazione della faccia immobile e truccata sotto la quale noi vediamo i morti” (33). Differentemente dal Teatro, però, nella Fotografia, la Morte non si contempla, non sviluppa dinamiche dialettiche, impedendo lo sviluppo del Tragico e della catarsi. Per Barthes la Fotografia diviene la sede entro cui la nostra cultura colloca e accoglie una “Morte piatta” e asimbolica che nella sua evidenza si condanna afasica, incapace di comunicare. Determinante a questo punto della riflessione il discernimento tra *studium* e *punctum* attraverso cui Barthes amplia, ma non supera, la riflessione sartriana della fotografia come “nulla di oggetto”. Il critico sostiene, infatti, la necessità di abbandonare la dicotomia analogica/codificata come criterio di analisi, poiché fenomenologicamente nella Fotografia “il potere di autenticazione supera il potere di raffigurazione” (90). Se, infatti, lo *studium* è per Barthes una superficiale affezione all’immagine fotografica, un campo di interesse culturale e condiviso, il *punctum* rappresenta la ferita necessaria e contingente affinché l’immagine divenga avvenimento, il punto di fuga che crea continuità col passato (prossimo o remoto) mediante cui l’osservatore ha la possibilità di visualizzare il folle *noema* “è stato!” (94). Il realismo barthiano risiede nella follia di un’immagine che ha come tempo l’*aoristo* (96) e a cui appartiene un *punctum* di intensità che esprime il suo *noema* come enfasi ed eccedenza, privo di profondità, divenuto “Urdoxa” (107); perciò *camera chiara*, o *camera lucida*: “A torto la si associa, data la sua origine tecnica, all’idea di un passaggio oscuro (*camera obscura*). Bisognerebbe invece dire camera lucida (tale era il nome di quell’apparecchio, antecedente alla Fotografia, che permetteva di disegnare un oggetto attraverso un prisma, un occhio sul modello, l’altro sulla carta)” (106). Ne consegue che Barthes crea una macrosuddivisione tra una fotografia *savvia* e una *folle*, condannando la prima e salvando la seconda. Ritiene infatti che mediante la foto si operi una pubblicizzazione, e quindi consumazione, del privato, iscritta entro un rovesciamento del “nostro tempo” secondo cui “noi viviamo conformemente a un immaginario generalizzato” (118). Ne consegue che il godimento passa attraverso l’immagine e che l’eccesso di chiarezza e lucidità di essa comporta, quando sublimato e *sanato* in forme culturali o estetiche (anche artistiche), un derealizzamento dei conflitti e desideri. Quando, invece, l’eccesso di chiarezza e lucidità riconduce allo sgomento temporale del paradosso di una profezia “alla rovescia” (87), la Fotografia innesca una pietà folle, come Nietzsche di fronte a un cavallo martoriato: “io andavo oltre l’irrealtà della cosa raffigurata, entravo follemente nello spettacolo, nell’immagine, cingendo con le mie braccia ciò che è morto, ciò che sta per morire” (117). Ed è qua, non nelle forme della fotografia artistica, che egli rintraccia l’estasi fotografica, come sottrazione all’Immaginario generalizzato (76).



Ma questo è il limite del *relais* barthiano che preclude a sé e al *referente* la possibilità di indossare una maschera che sia *gioco*, quindi attività immaginaria creatrice. L'individuazione della Morte come *eidos* fotografico genera la dicotomia tra un immaginario generalizzato, ostentato e pornografico che usa l'immagine come *feticcio* (58) e un'immaginazione che nel *punctum* fa sfociare solo "fantasmaticamente" la delocalizzazione del suo desiderio, mantenendolo attivo, solo se in fuga.



Posto, taggo, dunque sono? Nuovi rituali e apparenze digitali¹

di Simona Castellano

La nascita dei social media ha aperto a nuovi scenari sociali e a dinamiche identitarie che hanno riscritto non solo le relazioni tra individui, ma anche l'espressione e la percezione del sé. Il testo di Angelo Romeo riflette proprio sui cambiamenti che la rete e, più in generale, gli ambienti digitali hanno apportato all'esistenza umana, aprendo con un interrogativo provocatorio e concludendo con osservazioni puntuali circa la pervasività dei social network nel quotidiano. Nel mezzo l'autore, introdotto da una prefazione di Andrea Scanzi, scansiona i rituali derivati dalla fruizione di tali media, abitati e vissuti dagli utenti in quanto luoghi - virtuali - in cui interagire, partecipare e costruire relazioni, nonché la propria identità. Non è un caso, allora, che per il primo capitolo si ricorra a riferimenti essenziali come Erving Goffman, Shirley Turkle, Zygmunt Bauman, Georg Simmel, accompagnati dagli italiani Luciano Paccagnella e Marino Livolsi.



L'autore intende infatti ricostruire i principi del paradigma comunicativo contemporaneo, soffermandosi sulle modalità di interazione, partecipazione e condivisione, così come definite negli anni dal progressivo affermarsi della Rete: ne deriva la nascita di rituali mutuati dalla vita quotidiana ma rinnovatisi in molti aspetti. Nelle relazioni comunicative tra gli individui, per esempio, viene meno il confronto face to face, derivante dall'essere in praesentia, in favore di una interazione in absentia perché privata della possibilità di osservare la gestualità e lo sguardo del proprio interlocutore. Nondimeno tale interazione in absentia esibisce caratteristiche peculiari (dall'uso di un tono confidenziale alla possibilità di congedarsi senza particolari formalità, per esempio), che ne fanno "luogo di ritrovo, quasi come piazze

¹ Romeo A. (2017), *Posto, taggo, dunque sono? Nuovi rituali e apparenze digitali*, Mimesis, Milano, 2017



formano un crogiolo di identità, umori dove il silenzio non ha posto e dove ognuno ha il diritto di parola a prescindere dagli errori con cui si scrive o si parla". Mediante un passaggio fondamentale, in cui l'autore spiega come la Rete abbia contribuito a definire e considerare in maniera differente l'identità degli individui, viene introdotto il concetto, ripensato, di "luogo": "alla parziale smaterializzazione (il luogo non è più un "contenitore" stabile di eventi e relazioni; non è più mappabile in modo preciso; non ha più una consistenza territoriale e dei confini certi) corrisponde però una sua umanizzazione, che lo vede configurarsi come l'intreccio stabile, a geometria variabile, di relazioni nel tempo". In quanto frequentati, abitati, vissuti, anche i social network, dunque, si inscrivono in questa definizione rivisitata e favoriscono il nascere di "nuove espressioni di socialità" (e del sé), diverse modalità di interazione, oltre a portare all'abbattimento del labile confine tra pubblico e privato in una costante spettacolarizzazione e vetrinizzazione della propria vita all'interno di una collettività basata sulla condivisione (di immagini, pensieri, idee). Una questione complessa, sollevata dall'autore nella seconda parte del testo, è quella relativa a ciò che definisce "apparenze digitali". A un'attenta analisi sul selfie, connessa a considerazioni su notorietà, popolarità, apprezzamento in rete e costruzione del sé, fanno seguito riflessioni su alcuni concetti chiave. Si discorre, infatti, di rapporti e relazioni online, che secondo Romeo "risentono delle dinamiche tipiche degli ambienti virtuali, fondati sulla velocità e la frammentarietà dei discorsi affrontati. Finiscono spesso con l'essere la fotografia della società odierna, in cui tutto si muove velocemente" pur andando oltre, talvolta, a pregiudizi ed estetiche che caratterizzano le amicizie offline. Si analizzano, poi, le subculture - soffermandosi in particolare su quella degli Emo che utilizzano il web per "esternare ciò che di privato e più intimo" possiedono -, nonché l'incidenza dei dispositivi mobile, in particolare gli smartphone che, secondo l'autore, anche tramite l'accesso a piattaforme come YouTube e WhatsApp, hanno determinato il passaggio a "una fase in cui la vita quotidiana prima lontana dagli occhi dei media entra a far parte del pubblico, creando una confusione tra la sfera privata e quella pubblica". In conclusione, ci si sofferma sul concetto di famiglia, istituzione sottoposta a continui mutamenti e alla possibilità di patire i riflessi dei problemi comunicativi tra i membri. La terza parte affronta una tematica sempre più attuale e incombente e cioè quella dell'odio in rete, con annessi forme, conseguenze e risvolti, spesso pericolosi, che esso assume. Dunque si fa riferimento a problemi come il cyberbullismo e l'hate speech. La peculiarità del testo, comunque, a prescindere dal meticoloso lavoro di ricerca di Angelo Romeo, è la realizzazione di interviste, collocate in chiusura di ogni capitolo, a studiosi quali Geert Lovink, David Le Breton, Junji Tsuchiya, a cui è stato chiesto in che modo la presenza in rete e l'uso delle tecnologie condizionino la vita di adolescenti - invitando in questo caso ad una riflessione sul futuro - e adulti, nonché quale sia il loro pensiero sulla mancanza di silenzio in piattaforme di instant messaging (come WhatsApp) e social media (come Facebook). Il volume, in conclusione, evidenziando i cambiamenti apportati dai media digitali - e in particolar modo da quelli sociali - offre diversi interessanti spunti su tematiche di preminente importanza



e attualità, dalla costruzione della propria identità in rete alla nascita di relazioni online, dall'emergere di subculture all'origine di rituali rinnovati, il tutto considerando l'invasività, talvolta dannosa, di tali tecnologie sulla vita degli individui e lasciando spazio, proprio per il titolo volutamente interrogatorio, a riflessioni circa la percezione e la costruzione del sé in relazione alle attività che si svolgono nella quotidianità sul web.



Alla luce del mito. Guardare il mondo con altri occhi¹ di Eleonora Sparano

Attraverso un'esauriente panoramica sull'importanza del mito nella storia del pensiero e sulla sua struttura come racconto delle origini e come 'criterio orientativo' nel mondo, Marcello Veneziani, scrittore, saggista e giornalista, sottolinea nel suo testo che la persistenza dei miti nelle società contemporanee può essere vista, in chiave postmoderna, come una resistenza, come un ritorno degli stessi, sotto forma di 'surrogati' o di 'feticci'. In tal senso Veneziani si riferisce a tutti i falsi 'miti' della nostra epoca, che sopravvivono trovando espressione in chimere effimere, centrate sul culto del *self* o dell'immagine quale unico supporto intorno a cui formare e strutturare la personalità, l'identità. Tale immagine può essere riferita tanto a sé stessi, quanto a un personaggio pubblico oppure ad un oggetto.

Tutto oggi si consuma nella capacità di emozionare, più che di riflettere, e tutto sembra esaurirsi in un meccanismo di identificazione con i surrogati, per il fatto stesso che il mito non svolge più quella importante funzione generativa che aveva in passato, quando era un 'criterio di definizione del mondo'.

Rigettato e rifiutato, poiché inteso come espressione sintomatica di una 'mentalità primitiva', il mito resta nondimeno in vita perché costituisce – come direbbe Eliade (1957) – un tratto permanente e strutturale del pensiero; una modalità attraverso cui costruire, definire e conoscere il mondo; qualcosa di preesistente all'esperienza stessa; come a dire: prima vi è il mito, ovvero il racconto fantastico della realtà, poi la conoscenza della realtà. «Nella mente umana è innata, anche se a volte latente o solo virtuale, la facoltà mitopoietica. È la facoltà di vedere, pensare e raccontare miti, ma anche di viverli e di abitarli» (Veneziani 2017, p. 11).

Il mito è una categoria performativa, un tratto saliente dell'esistenza umana, che addirittura precede la conoscenza del mondo, la quale avviene per lo più attraverso l'esperienza. Questo aspetto vale per ognuno di noi, secondo Veneziani, sin dall'epoca della prima infanzia, quando prima raccontiamo a noi stessi storie mitiche su personaggi frutto della fantasia, poi ci confrontiamo con il mondo mediante il gioco e l'esperienza diretta delle fantasticherie e della *révêrie*. «La mitologia, nostra sposa

¹ Veneziani, M., *Alla luce del mito. Guardare il mondo con altri occhi*, Venezia, Marsilio Nodi, 2017.



invisibile, procrea il mondo e genera i nostri figli chiamati opere, scoperte e visioni – scienza, pensiero e arte. In una gravidanza a ritroso, partorisce la nostra anima. Chi la fecondò in principio resta un mistero» (p. 19).

Continuando in tale direzione l'autore di *Alla luce del mito* rafforza la tesi centrale del suo libro, spingendosi fino a definire il mito come un vero 'universale culturale'. I miti – egli sostiene – attraversano e accomunano le culture, a differenza di altri aspetti della conoscenza umana, come la filosofia, che non è rintracciabile al di là dei confini tra le razze e tra le nazioni.

A proposito della Nazione, Veneziani sottolinea come a tutt'oggi sia proprio l'idea mitica di una nazione-Italia – il cui tessuto sociale manifesta i segni di uno sgretolamento, di un cedimento, di uno scollamento rispetto al piano politico-ideologico – a tenere stretta la collettività intorno all'idea immaginata, presunta, narrata di un'Italia apparentemente in frantumi. Se vogliamo possiamo non a torto estendere questo ragionamento, continua il Veneziani, agli Italiani emigrati all'estero, i quali ricercano, ad esempio nel *Made in Italy*, il recupero del senso di appartenenza ad una nazione che sentono molto distante. Il mito della nazione rappresenta, in buona sostanza, il collante o l'ancora di salvezza per un paese che appare stanco e in procinto di svanire. È grazie all'idea mitica della nazione, o per lo meno di una sua rappresentazione ideale, che si tiene ancora unita la Nazione stessa.

In tale cornice storica e culturale non deve sorprendere – continua Veneziani – se il mito torna sotto «mentite spoglie», sotto forma di ciò che gli antropologi chiamano "mitoidi". Il mito, tacciato come 'giardino dell'infanzia', torna per dare spazio a nuove forme di pensiero superstizioso (da qui, secondo Veneziani, il dilagare della moda degli oroscopi, della cartomanzia, dell'astrologia), oppure a quelli che egli chiama «i feticci della nostra epoca», tra i quali figurano gli attori del cinema, i personaggi televisivi, i *top model*, gli sportivi, gli *idola* del nostro tempo insomma.

Se in epoca antica si consideravano i miti teogonici e cosmogonici come criterio di demarcazione del mondo, o come *Weltanschauung*, non vi è dubbio che ad oggi questa funzione sia comunque garantita, solo che le agenzie operanti sul territorio sono diverse rispetto al passato. Esse hanno il compito di esprimere con il racconto fantastico i tratti distintivi degli idoli del nostro tempo. Attraverso la 'favolosità' e l'impiego di tecniche visuali avanguardistiche si procede verso una trasfigurazione, una frantumazione dei contenuti dell'oggetto narrato, i cui contorni esplosi appaiono sfumati e a tratti impercettibili, quasi irraggiungibili, fino a diventare mitici e desiderabili.

Per vivere l'uomo ha bisogno di favole, e quando ne ha distrutte alcune originarie finisce col fabbricarsene altre, di solito peggiori perché nate dalla sua testa o dai suoi comodi, dopo che ha perso i legami col mondo, con le tradizioni e col sacro. Favole contraffatte, egocentrate o



smerciate da agenti che detestano le favole ma le spacciano sotto altre vesti per trarne profitto o dominio (p. 17).

Tra i nuovi agenti spicca il cinema, da sempre ricettacolo dell'immaginario collettivo' e luogo di raccolta, oltre che di espressione enfatica, dei sogni e dei desideri dell'uomo comune. Un altro spazio attivo in tal senso è - secondo le parole di Veneziani - la pubblicità. La pubblicità altro non è se non il racconto fantastico, per l'appunto 'mitico', di un prodotto, teso a rendere l'oggetto di cui si sta parlando desiderabile per chi ascolta. Il destinatario del messaggio pubblicitario, stimolato dal racconto della pubblicità e da favolose immagini, finisce con il desiderare, ad ogni costo, di ottenere il bene commercializzato. Stando a ciò che vede e a ciò che sente, l'individuo ritiene di fare emergere, attraverso di esso e dinnanzi agli altri, un'immagine migliorata del proprio 'Io', o una visione edulcorata del *self*. Dal suo punto di vista, le caratteristiche del bene racchiudono virtù intrinseche di cui vuole entrare in possesso per indossarle come attributi del 'sé' in quanto esprimono peculiarità con cui desidera identificarsi. La proiezione verso l'esterno di tali qualità consente al soggetto di lanciare agli altri un messaggio sulla sua personalità, sul suo aspetto estetico e sulle prerogative che gli sarebbero state conferite proprio grazie all'uso di quel determinato prodotto.

Secondo l'interpretazione di Veneziani, il mito si esprime attraverso le 'immagini': anzi, il mito è esso stesso 'immagine'. A tale proposito scrive:

La visione del mito è preliminare al pensiero e ne diventa l'ultima destinazione, in un processo di ritorno all'origine che costituisce il cammino della mente alla ricerca del vero. Il mito non è la verità, inaccessibile, inattingibile nella sua pienezza, ma la sua figurazione, la sua icona, il suo luore. [...] Il mito traduce l'essenza in figura e conduce la bellezza fino alla soglia dell'invisibile. [...] Il mito è splendore nel mondo (p. 18).

In effetti già Plotino nelle *Enneadi* aveva fatto notare che il mito non è verità, bensì è immagine riflessa della verità. D'altra parte è con il libro di Veneziani che vediamo come la trasfigurazione dei miti mediante le immagini diventi il fulcro di un messaggio pubblicitario in grado di indirizzare e incentivare i consumi. Nella descrizione della parabola che seguono, Veneziani parla di miti «discendenti» per definire quelli che provengono dall'alto come «irruzioni celesti oltre l'umano, la storia e il mondo», e di miti «ascendenti», costituiti da quelle figure e da quei fenomeni che emergono elevandosi dall'umano, dalla storia e dal mondo. Mentre i primi, o «mitofanie», sono manifestazioni divine, segni celesti, forze superiori o soprannaturali discese dall'altrove, i secondi procedono attraverso la fissazione di immagini iconiche nella mente di chi riceve. «Nei casi di elevazione la mitizzazione somiglia al processo di cristallizzazione che Stendhal evocò a proposito dell'amore. Si cristallizza



un'immagine, si separa dalle imperfezioni, da fluente si rende fissa; come il sale si fa diamante così la figura si fa mito (p. 13)».

Quanto detto vale sia per i prodotti che hanno lo scopo di definire l'aspetto estetico degli individui attraverso il *look*, sia per i beni di consumo destinati alla salute delle persone, o alla nutrizione.

Non è un caso – dice Veneziani – se la stragrande maggioranza degli *spots* si esprime mediante la parola “scopri”, che altro non è se non una parafrasi del verbo “compra”, unica finalità del messaggio. Lo scopo della pubblicità è avvicinare, quanto è più possibile, l'utente finale alle esigenze del committente, il produttore; e con l'allocuzione “scopri” la pubblicità non fa altro che cercare di tramutare le proiezioni in desideri, e i desideri in consumi.

Una finalità commerciale, o utilitaristica, come era facile attendersi, legata alla remunerazione aggiuntiva che il produttore otterrebbe a seguito dell'emissione di un messaggio pubblicitario ben costruito e ben articolato, comunque ben congegnato.

È logico, come sostiene Veneziani, che occorre poi riflettere sulle implicazioni di carattere educativo (o a questo punto, dis-educativo) dal momento che la pubblicità – o l'«arte regina» della nostra epoca, come lui la definisce – quanto più accosta i soggetti agli scopi del produttore, tanto più abbassa il livello di spessore dei valori di riferimento di chi acquista.

Ora, se volessimo individuare un *fil rouge* che colleghi la tesi centrale di Marcello Veneziani a un settore merceologico attualmente in crescita, o in espansione, non potremmo fare a meno di notare che esistono alcune affinità di ragionamento. Si pensi alle acque minerali, uno dei pochi rami industriali che non hanno vacillato neanche di fronte alla sfavorevole congiuntura economica. Non vi è dubbio che il campo delle acque in bottiglia sia nato sotto una “buona stella”, poiché la geniale intuizione di chi ha per la prima volta compreso quale forte riscontro ci sarebbe stato da un punto di vista economico in seguito alla commercializzazione di un bene prezioso quanto l'aria ha effettivamente portato nella direzione giusta.

Le acque di sorgente, o di bacino sotterraneo, captate e trattate per essere vendute nelle bottiglie di plastica che oggi conosciamo, seguono un *trend* positivo e i profitti di chi le distribuisce sono in continuo aumento.

È chiaro che su questo incremento, costante e positivo, giochi un ruolo di primo piano la pubblicità. Tanto è vero che quando acquistiamo acqua in bottiglia, ciò che paghiamo “caro” non è tanto costituito dalla risorsa naturale, il cui prelievo costa davvero poco alle società imbottigliatrici, bensì il marchio, la distribuzione su strada, le materie prime, usate per l'imballaggio ed il confezionamento, e la pubblicità (Ricci 2007; Sparano 2008).



Il fatturato lordo delle multinazionali dell'acqua è veramente da capogiro - si tratta di cifre inimmaginabili in altri settori merceologici - e buona parte dei compensi serve proprio per coprire i costi della pubblicità.

Oramai è entrata a far parte dell'immaginario collettivo l'idea che l'acqua stimoli la diuresi ed il pensiero si radica a tal punto intorno a tale 'mitico' convincimento da esprimersi attraverso il luogo comune dell'acqua che fa fare tanta "Plin! Plin!". Quali piacevoli effetti ogni volta che beviamo un sorso di questa, o di quell'altra acqua minerale?! «*The Medium is the Massage*», direbbe McLuhan (1967).

Addirittura notiamo come l'efficacia del messaggio pubblicitario abbia contribuito a strutturare e a formare il linguaggio stesso, poiché – credo si possa serenamente sostenere – mai nessuno prima avrebbe pensato di esprimere con l'espressione "Plin! Plin!" l'atto del fare la pipì.

A proposito del legame tra il mito e il linguaggio, Veneziani scrive:

In principio fu il verso. Prima del balbettio puerile, la voce fu un verso, animale e poetico. Prima del *logos*, la parola fu mito e poesia. Il verso precede il pensiero, e poi lo raccoglie, come un'essenza e un'eredità da mettere in salvo. Quel pensiero sorgente esce dal verso ed entra nel mito. [...] Il mito dà voce nel buio, nomina le cose, suscita stupori, battezza l'ignoto. Riveste la vita con abiti da cerimonia. [...] Nel mito [...] la vibrazione si fa suono, il grido si fa canto, il mormorio si fa parola (pp. 9-10; 12).

D'altronde già Wittgenstein aveva fatto notare come «nel nostro linguaggio si sia depositata un'intera mitologia» (1931). In continuità con questo filone, l'autore di *Alla luce del mito* afferma:

Il mito è già nel linguaggio, la parola è il suo primo vagito. Nominare le cose è già attività mitopoietica. La realtà è affidata a un *nomen/omen* o *nomen/numen* evocativo, tutelare e combaciante, che sarà la sua chiave d'accesso e la sua via di comunicazione. Il nome designa e poi disegna l'identità di uomini, situazioni, stati d'animo, animali e cose. Nel mito le parole si fanno immagini, e visioni (p. 17).

Sembra incredibile... Eppure questo processo di costruzione dell'immagine 'mitica' attraverso il linguaggio è ciò che dà corpo all'espansione registrata nei consumi delle acque imbottigliate secondo un andamento che non ha precedenti nella storia umana. Si pensi ai milioni di litri d'acqua prelevati e "catturati" per coprire il fabbisogno giornaliero, anche quando siamo in presenza di culture ampiamente civilizzate, oramai da tempo, che dispongono di fontane nelle case e nelle strade con acqua potabile e in condizioni di perfetta salubrità. Si pensi alle tonnellate di plastica che immettiamo ogni giorno nei rifiuti urbani, e che poi chiaramente pongono un problema di smaltimento, con le conseguenti riflessioni che – come anticipato – si possono fare sia sul piano delle



implicazioni ambientali, sia sul piano dell'educazione di certi comportamenti attraverso le pratiche.

Tuttavia – per riprendere il filo che ricollega al libro di Veneziani – c'è stato un tempo in cui le acque costituivano 'il mito', davano forma alla realtà esistente; anzi, erano preesistenti al mondo, poiché considerate la scaturigine del globo terracqueo. Basti pensare ai miti cosmogonici presenti in molte culture, o a quelli teogonici, dove in entrambi i casi l'acqua funzionava, nel racconto di qualche antico cantore, come 'il criterio fondativo, l'asse e l'origine della vita sulla Terra.

Allora, alla luce della lettura di Marcello Veneziani, appare legittimo chiedersi come si sia passati da una condizione in cui le acque erano il tessuto, la trama del racconto, ad una in cui il racconto favolistico delle acque è diventato la finalità del messaggio. Quando l'acqua, da tassello centrale di una narrazione in cui era pura origine, è divenuta, attraverso il resoconto mitico delle sue caratteristiche, lo scopo del messaggio? In sostanza, ci potremmo domandare come, da un'era mitologica in cui l'acqua rappresentava il criterio per circoscrivere e orientarsi nel mondo, si sia giunti a uno scenario complesso in cui i messaggi pubblicitari veicolano informazioni sulle virtù terapeutiche, e per l'appunto 'mitiche', delle acque. Come si è passati dalla funzione dell'antico "mito dell'acqua", intesa come principio del mondo, al ruolo postmoderno dell'"acqua come mito"? Quando l'acqua di fonte, con le sue peculiarità e proprietà benefiche, rese 'mitiche' dalla pubblicità, è stata per la prima volta imbottigliata e venduta a caro prezzo?

Nell'antichità le acque erano il racconto, ora le acque sono raccontate. È questo, in estrema sintesi, il grosso capovolgimento che vi è stato nella struttura delle grandi narrazioni.

Ecco, credo che al di là di queste domande conoscitive, si possa prendere spunto dalla lezione che Marcello Veneziani dà del mito in chiave postmoderna per cogliere come un invito alla riflessione lo stimolo che lo scrittore dona a proposito della trasfigurazione dei miti antichi in vere e proprie «mitomanie».

In riferimento al tema delle acque, si può considerare la centralità che il mito delle origini ha avuto per buona parte delle civiltà antiche, per le quali l'acqua assumeva un ruolo fondamentale nel rapporto di causazione del mondo, e lo si può mettere in collegamento con l'immagine di un futuro in cui le acque – come in molti casi già avviene – siano mitizzate dalla pubblicità. Diventa più che giusto domandarsi: con quali ripercussioni, con quali ricadute sullo stile di vita e sui consumi di chi le acquista? Quali potrebbero essere gli effetti sulle percezioni dei consumatori? Quale l'idea di consumo che si trasmette? Quale la sua immagine? Con quali tempi e con quali modalità dovrebbe essere consumato il pasto oggi?

L'analisi della letteratura scientifica che si occupa del cibo e delle relazioni con le abitudini complesse tipiche delle società postmoderne mostra che, in effetti, lo scenario



dipinto fino ad ora non si discosta molto dalla realtà (Fischler 1990b; Goody 1982; Rozin 1976).

È evidente che al giorno d'oggi si mangia sempre più spesso "fuori", al ristorante, alla tavola calda, o presso la mensa del luogo di lavoro; come è sotto gli occhi di tutti che i cambiamenti avvenuti all'interno della famiglia hanno condotto verso una lenta e inarrestabile modifica delle abitudini alimentari, dei ruoli famigliari e dei tempi in cui ciascun componente della famiglia pensa e provvede al proprio nutrimento.

È sugli scaffali dei supermercati, e in particolare negli espositori refrigerati, che si sono visti comparire a ranghi serrati i nuovi prodotti destinati a diventare fondamentali nella nostra alimentazione. È qui che hanno proliferato prima gli *yogurt* (ancora venduti in farmacia nell'anteguerra), poi i formaggi freschi e i dessert a base di latte, i gelati e i surgelati. È sempre negli espositori dei supermercati che si sono visti imporsi progressivamente il *ketchup* e i *corn-flakes*, l'ananas in scatola e il succo d'arancia nel cartone, il caffè istantaneo e le bottiglie di plastica (Fischler 1990b, p. 151).

Molto si potrebbe dire a questo proposito,² ma una cosa è certa: le considerazioni fatte riguardo al cibo e all'acqua implicano necessariamente un'attenta e accurata disamina delle problematiche riferite ai tempi, alle modalità, agli stili di consumo alimentare, nonché – come è ovvio che sia – agli eventuali danni sulla salute, con particolare riguardo a quella dei minori. Le ricerche condotte in questa direzione mostrano che la vendita di acque minerali si sviluppa su canali paralleli di distribuzione capillare e 'su gomma' di bevande analcoliche zuccherate e gasate (Reynolds, Finke 2002; Sparano 2008, 2016).

È fuori dubbio che la pratica di acquistare acqua e cibo presso i distributori automatici, come pure alle mense o ai bar, o ancora ai ristoranti, sia dilagata sempre più, soprattutto tra le nuove generazioni. È a questo punto che la domanda appena accennata – sugli effetti che si avrebbero a livello dello stile di vita e dei consumi, oltre che della salute – esplose a livello macrosociologico fino a racchiudere l'interesse conoscitivo per l'ambiente, la politica, l'economia e per i rispettivi campi d'indagine.

Alla luce del mito consente, dunque, di recuperare il senso originario e la dimensione autentica del «mitopensiero», il solo capace di opporre resistenza allo strapotere della tecnica, della tecnologia, della politica degli stati, della finanza e dell'economia di mercato. Il mito è «liberazione dall'ego, [...] sortita e proiezione, accesso al piano superiore, pietra di paragone, stella di orientamento, forma oggettiva e racconto di "fuori"» (Veneziani 2017, p. 10).

² Ariès, Duby 1986; Beaulieu 1994; Cervera 1995; Corbeau 1992; de Garine 1979; Elias 1939, 1980; Finkelstein 1989; Herpin 1988; Liperi 1990; Menzel, Murcott, van Otterloo 1992; Montanari 1993; Scaraffia 1995.



Il mito è un'apertura verso cui disporsi tramite la scommessa dell'intuizione e la partecipazione a un rito, una liturgia, una tradizione. Se a quell'apertura ci si indispone, scende la sera del disincanto e il mito si rivela un'illusione che riduce la verità a inganno, gioco e leggenda. Se invece viene accolta la sua visione, sorge il mattino dell'incanto e il mito si svela un simulacro di verità che assorbe in sé l'illusione, su un piano ulteriore (p. 16).

Come si può notare a questo punto, il libro di Marcello Veneziani, a partire dallo sguardo nostalgico rivolto a un periodo 'classico' che non esiste più, pone riflessioni di stringente attualità. Con la sua accurata disamina sul mito inteso «come forma della mente e struttura del pensiero, cardine di ogni civiltà e facoltà potenziale di ogni essere pensante e sognante» (p. 8), l'autore chiede di analizzare gli effetti perversi e distorti che i miti, ricacciati e negati nelle loro funzioni originarie, hanno manifestato nell'epoca odierna. Rispetto alle tante, possibili distorsioni ne abbiamo presa in considerazione una, concernente la creazione di immagini e di racconti 'mitici' attraverso la pubblicità, allo scopo di stabilire - proprio grazie alla connessione con il mito - un'ipotesi interpretativa che consenta di leggere il fenomeno (mai visto prima) dell'espansione dei consumi di acque minerali con tutte le possibili conseguenze che si possono avere nella sfera quotidiana.

Secondo quest'ottica si può immaginare di aprire un campo di indagine dal quale far partire varie ipotesi di ricerca, con lo scopo di conoscere gli atteggiamenti, le motivazioni e le scelte relative ai consumi di coloro che acquistano le acque minerali. Molto spesso esse rappresentano una preferenza rispetto alle acque di rubinetto, nonostante queste ultime siano meno care e potenzialmente più 'sicure', poiché subiscono un maggior numero di controlli su tutti i parametri.

Potremmo chiederci come sia possibile che alcune persone continuino a comprare acque in bottiglia anche quando costano così caro. Le modifiche intercorse in seno alle famiglie - relativamente ai comportamenti, alle abitudini e alle scelte alimentari - sono in grado di spiegare ogni cosa? È davvero una questione di maggiore praticità, vista la necessità di mangiare e spostarsi contemporaneamente? Oppure tale preferenza è dovuta alla percezione dei 'rischi' e alle sensazioni legate al 'gusto', al colore e al 'sapore' dell'acqua (Cervera 1995; Corbeau 1985, 1992, 2007b; Fischler 1998; Herpin 1988; Poulain 2002)?

Sulla base di tali premesse, credo sia necessario approfondire le conoscenze in questo ambito, anche grazie alla chiave di lettura proposta da M. Veneziani nel suo recente lavoro, al fine di capire verso quale direzione si sta andando, dal momento che la connessione con la tematica delle acque minerali pone la necessità di riflettere sulle ripercussioni che si avrebbero nello stile di vita e nella salute delle persone.

Bibliografia

Aa. Vv. (1990), *I ristoranti stranieri in Italia*, Roma, Il Manifestolibri, La talpa di Biblioteca.

Ariès P. e Duby G. (a cura di) (1985), *Histoire de la vie privée, 2: de l'Europe féodale à la Renaissance*, Paris, Seuil; tr. it. 1987, *La vita privata. Dal Feudalesimo al Rinascimento*, II, traduzione di M. Garin, A. Paszkowski, S. Addamiano e M. N. Pierini, Roma-Bari, Laterza.

Ariès P. e Duby G. (a cura di) (1986), *Histoire de la vie privée, 3: de la Renaissance aux Lumières*, Paris, Seuil; tr. it. 1988, *La vita privata. Dal Rinascimento all'Illuminismo*, III, traduzione di C. Landucci, F. Maiello, M. N. Pierini, F. Salvatorelli e G. Vèrnole, Roma-Bari, Laterza.

Bachelard G. (1942), *L'eau et les rêves. Essai sur l'imaginaire de la matière*, Paris, Livre de Poche.

Benjamin W. (2012), *Figure dell'infanzia. Educazione, letteratura, immaginario*, a cura di Cappa F. e Negri M., Milano, Raffaello Cortina, Minima, 384 pp.

Bessis S. (a cura di) (1995), *Mille et une bouches. Cuisines et identités culturelles*, Paris, Autrement, Collana Mutations/Mangeurs, 154.

Bouguerra L. (2007), prefazione a *Imaginaires de l'eau, imaginaire du monde*, Paris, Éditions La Dispute, Collection Tout autour de l'eau, 249 pp.

Cervera S. (1995), *Voyages des aliments*, in S. Bessis (a cura di), *Mille et une bouches. Cuisines et identités culturelles*, 106-113, Paris, Autrement, Collana Mutations/Mangeurs, 154.

Cipriani R. (2006), *L'acqua e la religione*, in *Atti del Convegno dell'Acqua e della vita*, 97-110, Reggio Emilia, Ciso.

Cipriani R. (2012), *Per una sociologia dell'immaginario*, *Sociologia della comunicazione*, XXIII, 44: 149-152.

Cipriani R. (2013), *I bambini e i media: uno sguardo sociologico*, *Teatro contemporaneo e Cinema*, V, 14: 76-81.

Cipriani R. e Lombardi Satriani L. M. (2013), *Il cibo e il sacro*, Roma, Armando, 176 pp.



Corbeau J. P. (1985), Repli sur soi, mass-médias et insécurité, *L'Internationale de l'Imaginaire*, 2, Babel/ Actes Sud/Maison des Cultures du Monde.

Corbeau J. P. (1992), Rituels alimentaires et mutations sociales, *Cahiers Internationaux de Sociologie*, Nos rites profanes, sous la direction de C. Riviere, XCII: 101-120, Paris, Puf.

Corbeau J. P. (1997a), Manger, rêver... Les symboliques de la santé, *Information diététique*, Revue des Diététiciens de Langue Française, 1: 24-29.

Corbeau J. P. (1997b), Identité et image du manger, *Champs visuels*, Goûts et saveurs: rhétoriques et représentations, Paris, l'Harmattan, 5: 11-20.

Corbeau J. P. (2002), Dis-moi ce que tu manges, je te dirai qui tu es, *Vivre pour vivre. L'alimentation en question*, Pour, Revue du Grep, 175: 52-60.

Corbeau J. P. (2005), L'imaginaire de l'eau, in I. Raboud-Schüle e N. Stauble Tercier (a cura di), *L'eau à la bouche*, 34: 115-124, Vevey (Suisse), Alimentarium.

Corbeau J. P. (2005), Les jeux de manger, XVII^e Congrès de l'Aislf, Tours juillet 2004, mise en ligne sur le site <http://www.Lemangeur-ocha.com>.

Corbeau J. P. (2007a), Alimentation, in M. Marzano (sous la direction de), *Dictionnaire du corps*, 39-42, Paris, Puf.

Corbeau J. P. (2007b), Goût, in M. Marzano (sous la direction de), *Dictionnaire du corps*, 409-413, Paris, Puf.

Corbeau J. P. e Poulain J. P. (2002), *Penser l'alimentation. Entre imaginaire et rationalité*, Paris, Éditions Privat.

De Garine I. (1979), Culture et nutrition, *Communications*, numero speciale su "La nourriture. Pour une Anthropologie bioculturelle de l'alimentation", 31: 70-92.

Eliade M. (1968), *Il mito dell'eterno ritorno*, Roma, Borla.

Eliade M. (1974), *Mito e realtà*, Milano, Rusconi.

Eliade M. (1976), *Miti, sogni, misteri*, Milano, Rusconi.

Elias N. (1988), *Il processo di civilizzazione*, Bologna, Il Mulino.

Elias N. (1980), *La società di corte*, Bologna, Il Mulino.

Farnetani I. e Spica V. R. (a cura di) (2016), *Acqua e salute per la popolazione. Riflessioni della Water Decade 2005-2015 e Giornate Mondiali dell'Acqua*, Roma, Gsms, 156 pp.



Finkelstein J. (1989), *Dining Out: A Sociology of Modern Manners*, New York, New York University Press; tr. it. 1992, *Andare a pranzo fuori. Sociologia delle buone maniere*, Bologna, Il Mulino.

Finkelstein J. (1994), *Slave of Chic: An A-Z of Consumer Pleasures*, Melbourne (Australia), Minerva, 307 pp.

Finkelstein J. (2002), *The Fashioned Self*, Cambridge, Polity Press, 220 pp.

Finkelstein J. (2007), *The Art of Self Invention. Image and Identity in Popular Visual Culture*, London, I. B. Tauris, 224 pp.

Finkelstein J. (2015), *Fashioning Appetite. Restaurants and the Making of Modern Identity*, New York, Columbia University Press.

Fischler C. (1979), Gastro-nomie et gastro-anomie: sapesse du corps et crise bioculturelle de l'alimentation moderne, *Communications*, numero speciale su "La nourritoure. Pour une Anthropologie bioculturelle de l'alimentation", 31: 189-210.

Fischler C. (1988), Food, Self and Identity, *Social Science Information*, XXVII, 2: 275-293.

Fischler C. (1990a), *L'Homme et la Table*, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales.

Fischler C. (1990b), *L'Homnivore. Le goût, la cuisine et le corps*, Paris, Odile Jacob; tr. it. 1992, *L'onnivoro. Il piacere di mangiare nella storia e nella scienza*, Milano, Mondadori.

Fischler C. (1994), Éditorial: Magie, charmes et aliments, in C. Fischler (a cura di), *Manger magique. Aliments sorciers, croyance comestibles*, Paris, Autrement, Collana Mutations/Mangeurs, 149.

Fischler C. (a cura di) (1994), *Manger magique. Aliments sorciers, croyance comestibles*, Paris, Autrement, Collana Mutations/Mangeurs, 149.

Fischler C. (1996), Pensée magique et utopie dans la science. De l'incorporation à la "diète méditerranéenne", in C. Fischler (a cura di), *Pensée magique et alimentation aujourd'hui*, 111-127, Paris, Les Cahiers de l'Ocha, 5.

Fischler C. (a cura di) (1996), *Pensée magique et alimentation aujourd'hui*, Paris, Les Cahiers de l'Ocha, 5.

Fischler C. (1998), La maladie de la vache folle, in M. Apfelbaum (a cura di), *Risques et peurs alimentaires*, 45-46, Paris, Odile Jacob.



Fischler C. (2006), *Alimentation*, in S. Mesure e P. Savidan (a cura di), *Dictionnaire des Sciences Humaines*, Paris, Puf.

Fischler C. (2013a), *Manger: Mode d'emploi. Entretiens avec Monique Nemer*, Paris, Puf.

Fischler C. (2013b), *Les alimentations particulières: Mangerons-nous encore ensemble demain?*, Paris, Odile Jacob.

Fischler C. e Masson E. (2008), *Manger. Français, Européens et Américains face à l'alimentation*, Paris, Odile Jacob.

Frazer J. G. (1890), *Le Rameau d'Or*, Paris, Robert Laffont; tr. it. 2012, *Il ramo d'oro*, Torino, Bollati Boringhieri.

Friedman J. (1992), *Narcissism, Roots and Postmodernity. The Constitution of Selfhood in the Global Crisis*, in S. Lash e J. Friedman (a cura di), *Modernity and Identity*, Oxford, Blackwell, 379 pp.

Goody J. (1982), *Cooking, Cuisine and Class. A Study in Comparative Sociology*, Cambridge, Cambridge University Press.

Goffman E. (1959), *The Presentation of Self in Everyday Life*, New York, Anchor.

Gvion-Rosenberg L. (1990), *Dining Out: A Sociology of Modern Manners*. Joanne Finkelstein, *American Journal of Sociology*, XCVI, 3: 782-784.

Herpin N. (1988), *Le repas comme institution. Compte rendu d'une enquête exploratoire*, *Revue Française de Sociologie*, XXIX: 503-521.

Herpin N. e Verger D. (1988), *La consommation des Français*, Paris, Éditions La découverte.

Lash S. e Friedman J. (a cura di) (1992), *Modernity and Identity*, Oxford, Blackwell, 379 pp.

Liperi Felice, *Riti di passaggio*, in Aa. Vv. (1990), *I ristoranti stranieri in Italia*, Roma, Il Manifestolibri, La talpa di Biblioteca.

Mcluhan M. (1967), *The Medium is the Massage: An Inventory of Effects*, London, Penguin Book.

Mennel S., Murcott A. e Van Otterloo A. (1992), *The Sociology of Food: Eating, Diet and Culture*, London, Sage.



Montanari M. (1993), *La fame e l'abbondanza. Storia dell'alimentazione in Europa*, Bari-Roma, Laterza.

Neiryck J. (2009), *Les scandales de l'eau en bouteilles*, Lausanne, Éditions Favre, Collection Dossier et témoignages, 125 pp.

Plotino (2002), *Enneadi*, Milano, Mondadori.

Poulain J. P. (2002), *Manger aujourd'hui. Attitudes, normes et pratiques*, Paris, Éditions Privat.

Poulain J. P. (2002), *Sociologies de l'alimentation, les mangeurs et l'espace social alimentaire*, Paris, Puf; tr. it. 2008, *Alimentazione, cultura e società*, Bologna, Il Mulino.

Poulain J. P. (a cura di) (2012), *Dictionnaire des cultures alimentaires*, Quadrige, Paris, Puf.

Poulain J. P. (2017), *Sociologie de l'alimentation*, Paris, Puf.

Poulain J. P. e Corbeau J. P. (2002), *Penser l'alimentation. Entre imaginaire et rationalité*, Paris, Éditions Privat.

Raboud-Schüle I. e Stauble Tercier N. (a cura di) (2005), *L'eau à la bouche*, Vevey (Suisse), Alimentaryum, 34.

Reynolds L. M. e Finke M. S. (2002), The Influence of Sweetened Drink Consumption on the Likelihood of Meeting the Recommended Dietary Allowance for Vitamins and Minerals, *Family and Consumer Sciences Research Journal*, XXXI, 2: 195-205.

Ricci M. (2007), *Gratis alla fonte, cara al bar. Minerale, ecco l'oro azzurro*, disponibile su <http://www.repubblica.it/2007/07/sezioni/ambiente/voti-acqua/minerale-troppo-cara/minerale-troppo-cara.html>, data dell'ultima visita: 22/01/2018.

Riva F. (2015), *Filosofia del cibo*, Roma, Castelvecchi Editore.

Rozin P. (1976), The selection of foods by rats, humans and other animals, in J. S. Rosenblatt, R. A. Hinde, E. Shaw e C. Beer (a cura di), *Advances in the Study of Behavior*, VI: 21-76, New York, Academic Press.

Rozin P. (1994), *La magie sympathique*, in C. Fischler (a cura di), *Manger magique. Aliments sorciers, croyance comestibles*, 22-37, Paris, Autrement, Collana Mutations/Mangeurs, 149.



Simmel G. (1950), Adornment, in K. H. Wolff (a cura di), *The Sociology of Georg Simmel*, 338-344, Glencoe (Illinois), The Free Press.

Sparano E. (2008), Acqua. Un mito da sfatare: la salute passa attraverso il rubinetto, *Tempo Libero. Cultura, Sport, Turismo, Servizi*, Rivista della Fitel (Federazione Italiana Tempo Libero), sezione Ambiente, VIII, 49: 32-33.

Sparano E. (2016), Acque inquinate, acque mercificate. I danni sulla salute dei minori e i programmi internazionali, in I. Farnetani e V. R. Spica (a cura di), *Acqua e salute per la popolazione. Riflessioni della Water Decade 2005-2015 e Giornate Mondiali dell'Acqua*, 59-69, Roma, Gsms.

Teti V. (1999), *Il colore del cibo. Geografia, mito e realtà dell'alimentazione*, Roma, Meltemi.

Tettamanzi D. (2013), *Il cibo è sacro*, Milano, Rcs.

Wittgenstein L. J. J. (1931), *Bemerkungen über Frazers "The Golden Bough"*; tr. it. 1975, *Note sul "Ramo d'oro" di Frazer*, Milano, Adelphi.

