Anno IV - December N. 6

ISSN 2281-8138

Im@go

A Journal of the Social Imaginary

VOLUME #1

SPECIAL ISSUE

TECHNOLOGY AND AS SOCIAL IMAGINARY

MIMESIS EDIZIONI

Im@go
A Journal of the Social Imaginary

Number 6 - Year IV / December 2015

Technology and/as Social Imaginary Vol. I

Special Issue Editors: Neil Turnbull / Pier Luca Marzo

Direction

Milena Meo
Pier Luca Marzo

Coordinator

Antonio Tramontana

Editorial Board

Mariavita Cambria
Giulia Carmen Fasolo
Giovanni La Fauci
Ivana Parisi (reviews)
Neil Turnbull

Scientific Committee

Luisa Bonesio (Università di Pavia), Fulvio Carmagnola (Università di Milano - Bicocca), Antonella Cammarota (Università di Messina), Vanni Codeluppi (Università di Modena e Reggio Emilia), 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), 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), Dario Tomasello (Università di Messina), Jean Jacques Wunenburger (Università Jean Moulin Lyon).

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

ndex

Editorial Board

Technology and/as Social Imaginary # Volume 1

Topic

Neil Turnbull 7 *Modern Technology within the Theological Imaginary*

Rossella Rega 27 *Apple et ses fans: images et récits dans les réseaux sociaux*

Fabio La Rocca 50 *Visual perception: digital imagination and sensitive experience of the social world*

Stefano Bory, Paolo Bory 66 *I nuovi immaginari dell'intelligenza artificiale*

Ruth Griffin 86 *Dreams, Nightmares and Haunted Houses: Televisual Horror as Domestic Imaginary*

Luca Cinquenni, Andre Tortorella 105 *Materiali per una crisi: teorema del serializzante nell'epoca della video-guerra civile*

Massimo Airoldi 132 *Potrebbe interessarti anche: recommender algorithms e immaginario, il caso YouTube*

Paul G. Tyson 151 *The politics of the metaphysical imagination. Critiquing transnational corporate power via Plato's cave*

Bertrand Vidal 171 *Doomsday Clock: The Apocalypse and the scientific imaginary*

Off Topic

Lorenzo Casini 185 *The deconstruction of the West: an unaccomplished task. Towards "the politics of imagining the West"*

Valentina Grassi 202 *Immaginario e vita quotidiana: il ruolo del simbolico nella costruzione sociale della realtà*

Reviews

Giovanni Davide Locicero 217 Gilles Deleuze, *Cos'è la filosofia?*

Simone Di Blasi 220 Jean-Luc Nancy, *Tre saggi sull'immagine*

Maria Morabito 223 Slavoj Žižek, *L'epidemia dell'immaginario*

Editorial Board

An Introduction to Technology and the Social Imaginary

As is now well known the modernist *avant garde* in the early part 20th Century dedicated itself to contesting the modern separation of technology from both art and from everyday life. This was encapsulated in the aims and aspirations of the surrealist movement as well in the revolutionary technological fantasies of the futurists. In this way, modern technology had an important part to play in new modernist ideas of art where the perceived power of modern technology to dismantle the individualism of bourgeois high culture amounted to a new modernist 'cult of technology' (see Huyssen 1986). These avant garde movements were centrally involved in the development of a 'productionist' modernist social imaginary of a perfectly, ordered, dynamic and hygienic world – the Brave New World of 'Our Ford, Our Freud'. Here a variety of thinkers viewed technology through the prism of industrialisation in having produced a particular and peculiar experience of life – uniform, rationalised, standardised and utilitarian where everything exists in order to *um zu*. In this way the modernist cultural revolutionaries explored the consequences of modern forms of technological production and consumption for the development of human consciousness and for the development of fully technological forms of life that reside beyond the technocratic hierarchy of experts and the mechanistic styles of social interaction that threatened to reduce cognition to the 'componentiality' of the assembly line (see Berger et. al., 1974).

Many sociological and philosophical studies of technology continue to focus on the production and consumption moments of the human-technology nexus. In so doing, they focus on the stages of a device's development and use where the nature, function and meaning ascribed to any specific device is still open and unsettled, where political factors are still important determinants of technology use. However, the world has modernised further and technology has emerged as an all embracing *umwelt* rather than a device or a thing – and recent technological change has brought with it a raft of new technologically innovations that seem to have undermined the older modernist social imaginary. In this regard, many new electronic, virtual, machines of the post-war world not only threatened the viability of older modernist imaginaries but presaged the emergence of a new one where new kinds of intelligent, cybernetic, worlds redefined what we mean not only be experience but also perception, thought, time, history and the imagination itself. Much of the contemporary cultural environment has now become 'technological' and 'technological' in a new more metaphysical sense to the (largely instrumental) conception that was at play in the modernist social imaginary. Technology resonates more directly with primary discursivities of to the lifeworld and it becomes seamlessly connected to everyday life.

Technology, today, is in and of the lifeworld and yet at the same time radically other to it (this is the paradox that any adequate philosophical conception of technology must face); it represents the totally familiar yet at the same time continues to disrupt and re-route established structures of feeling. Today technology has become an affective force, connected to sensation and sensuality in new ways, but also a force that is reconnecting with older pre-modern discourses. In our new technological condition, the technological as it becomes concerned with speed/movement and new forms of the sensuous it increasingly takes on a spiritual, 'holistic', significance and a more primoridal *telos* in relation to human practices and institutions.

All of the papers in this special issue of *Im@go* (the first issue of what we be a two-part publication) explore this changed situation *vis-à-vis* our relationship to modern technics and the issues that it presents for how we are to understand our emergent techno-social imaginary. All of the papers contained here are searching for new philosophical and theoretical openings in relation to a changed and changing technological landscape, openings that will require new senses of inter-disciplinarily and conceptuality in they are to prove illuminating. Only by such means will philosophy and social theory be able to rise to the challenge of describing the basic forms and forces involved in shaping the second industrial world, in the manner in which Walter Benjamin did in relation to the older one.

References:

Berger, P. (et. al.) (1974) *The Homeless Mind: Modernisation and Consciousness* Harmondsworth: Pelican

Huysssen, A. (1986) The Hidden Dialectic: The Avant Garde –Technology – High Culture. In *After the Great Divide: Modernism, Mass Culture, Postmodernism* Bloomington: Indiana University Press, 3-16.

Topic

Modern Technology within the Western Theological Imaginary

Neil Turnbull

Abstract

In this paper, I claim that modern technology possesses certain general 'onto-formative' characteristics that indicate that our contemporary technological condition now defies orthodox theoretical forms of comprehension. In the light of this claim, I will propose that any adequate conceptual understanding of modern technics requires a decisive shift of disciplinary register: specifically, towards *theology* and to the formation of new philosophical paradigms founded upon *metaphysically*-inspired interpretations of the 'total significance' of modern technics. Such theological conceptions, I will argue, emerge from a startling recognition of modern technics' incipient association with the infinite, the transcendent as well as with its capacity to "bring new worlds into existence". I attempt this, in the first instance, by drawing upon the work of two major thinkers who I believe paved the way towards just such a theological conception: Martin Heidegger and Ernst Jünger. In a non-standard interpretation of their respective philosophies of technology, I will go on to claim that these two thinkers should be viewed as attempting to find a way towards a "radically conservative" revalorisation of ancient theological truths that they believed could provide 20th century modernity with the philosophical groundwork for a new techno-political order that they posited in contrast to a dying Platonic-Christian civilisation. For both of these thinkers a theological understanding of modern technics created the possibility of a new spiritual condition/*zeitgeist* where the very idea of modern technology is rearticulated as the focal point of a post-Platonic-Christian social imaginary that they believed to be revolutionary in its necessarily destructive relationship to extant historical worlds and their corresponding traditions. By these lights, I suggest, that modern social imaginary can only be con conceived within a new theological synthesis that transcends the Platonic/Christian dichotomy of *techne* and *theoria* - of the worker and the philosopher/priest - in a way that allows for the poetic root of both to be revealed in its primal, world-constituting, form. I will conclude with a brief comparison between these 'pagan' conceptions of technology and contemporary Christian theological conceptions which have been acutely aware of the highly ambiguous position of modern technics within Christian metaphysical schemes and the need to reform these in the light the manifestly destructive potential of modern forms of technological innovation.

Key Words

Technics / modernity / theology / radical conservatism / Christianity / Platonism / myth

Author

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

Number 6 - Year IV / December 2015 pp. 7-26
DOI: 10.7413/22818138044
ISSN: 2281-8133

imagojournal.it

© 2015 by the Author(s); licensee Im@go. A Journal of the Social Imaginary.
This article is an open access article, licensed under a Creative Commons Attribution 3.0 Unported License.

1. The Turn to Theology?

In this paper, I will claim that modern technology now possesses certain general onto-formative characteristics that indicate, in a stark manner, that our contemporary technological condition has come to defy orthodox theoretical forms of comprehension, at least when this condition is conceived in standard social-theoretical terms. In the light of this claim, I will propose that any adequate conceptual understanding of modern technics requires a decisive shift of disciplinary register: specifically, towards theology (broadly conceived) and to the formation of new philosophical paradigms founded upon metaphysically-inspired interpretations of the total significance of the increasingly augmented role that modern technics plays vis-à-vis the patterns and processes of contemporary quotidian life. Such theological conceptions, I will argue, emerge from a startling recognition of modern technics' incipient association with the infinite, the transcendent as well as with its onto-formative capacity to "bring new worlds into existence".[1] In this way, I will attempt reposition many of the received philosophical discourses surrounding modern technics, in the first instance, by drawing upon the work of two major thinkers who I believe paved the way towards just such a theological conception: Martin Heidegger and Ernst Jünger. In a non-standard interpretation of their respective philosophies of technology, I will go on to claim that these two thinkers should be viewed as attempting to find a way towards a "radically conservative" revalorisation of ancient theological truths that they believed could provide 20th century modernity with the philosophical groundwork for a new techno-political order that they posited in contrast to (what they also believed to be) a dying Platonic-Christian civilisation, see Turnbull (2009). For both of these thinkers a theological understanding of modern technics created the possibility of a new spiritual condition/zeitgeist where the standard instrumental conceptions of modern technology are rearticulated as the focal point of a post-Platonic-Christian social imaginary that they believed to be revolutionary in its necessarily destructive relationship to extant historical worlds and their traditions, see Dahl (1996). By these lights, I want to suggest, modern technology, in the work of both these philosophers, is not only something that requires an imaginative (rather than a rational response) on the part of today's philosophers. It is more that any such imaginative

[1] Of course, the idea that a "machine God" has become a new object of mass veneration and an ontological force that is creating entirely new and unfamiliar worlds has become commonplace in many contemporary popular discourses on the nature and significance of modern technics. However, what is perhaps surprising in this regard is just how little academic consideration has been given to this idea. This could be another example of popular consciousness being ahead of an academic consciousness inhibited by ideological constraints and moribund disciplinary logics.

response, in turn, must be positioned as foundational in the construction of a new social imaginary that valorises new technical ideals of precision, mobilisation and ultimately the power of accelerated life in a way that no longer contrasts (in the manner of modern Romanticism) "the technological' with the 'spiritual/metaphysical". This new social imaginary can be brought about, according to these thinkers, only within a new theological synthesis that transcends the Platonic/Christian dichotomy of techne and theoria - of the worker and the philosopher/priest - in a way that allows for the poetic root of both to be revealed in its primal, world-constituting, form.[2] In this vein, I will suggest that the ultimate intellectual goal of these two thinkers was to re-sacralise modern technics in order to create a new ideal of modern technological order, one where modern technics is re-integrated back into the meaning-giving structures associated with an original Lebenswelt in a manner that allows it to merge and harmonise with the more recognisably human capacities of thought, imagination, discourse and sacred observance. In this radically-conservative revision to Western metaphysics humanity can be subjected to the logic of a Platonic-Christian "salvation history" only once modern technics is liberated from the Platonic-Christian world that gave rise to it and as such repositioned in its original heimlich condition where techne, poesis and ancient senses of the divine once formed an integrated unity. By way of a conclusion, I will then briefly examine in what ways, today, we might need to go beyond these preliminary theological reflections in an exploration of alternative Platonic-Christian reading of the significance of modern technics in a discussion of what the implications of a "fully Christianised" theological problematic of technics might be for those wanting to understand the nature of the modern social imaginary.[3]

2. Beyond Social Theory: Technics as Metaphysics

In the 20th century technology emerged as a taken-for-granted background to many

[2] The Heidegger-Jünger vision of the 20th century allows us to understand why that century must be viewed as more than a century of the technologically controlled mass mobilisation of people, as a century driven by an 'organised inorganics'—see Stiegler (1994: 17)—that makes possible 'the self-disciplining of subjects, the incessant whisperings of disciplinary logics', see Hardt and Negri (2001: 330); a point of view much celebrated by recent thinkers of the left. For Heidegger-Jünger this style analysis misses the essential theological significance of the 20th century that of the Nietzschean death of the old Gods and the painful birth of new divinities.

[3] Heidegger and Jünger's approach to modern technology needs to be contrasted with the "mechanology" of Gilbert Simondon. Rather than a theology of technics, Simondon recommends a philosophical approach that seeks after a new 'science of technics' in order to incorporate the machine into the wider family of human commitments. However, what is not clear in Simondon is just how this re-orientation is to be achieved without a deep ontological shift that would clearly have to be theologico-political nature, see Simondon (2012).

traditional forms of human life. As such, it formed a new habitus that was formative of attitude and character and became the basis for the emergence of 'the new man' of Henry Ford and his Marxist celebrants. By these lights, at the beginning of the 21st century we can see that our century will almost certainly be the first century of "ubiquitous technology", the era when technics becomes universalised for the first time as the new measure of all things. Although the overall philosophical significance of this shift remains unclear what does seem readily discernible is that it signifies that the older Kantian a priori (of the modern transcendental subject) is now emerging as a technical a priori; and as it becomes prior rather than posterior to human action modern technology presents itself as a transforming ontology that takes human thought action away from the simple instrumentalities and practicalities of mundane tool use. As something transcendental rather than empirical, as what conditions rather than as a simple condition, modern technics has emerged as a basis for a new sense of history as an ordered chaos of accelerating technologically-conditioned events, a history where cultural value is increasingly measured in terms of modern technology's ability to create new senses of transcendence associated with speed, power and precision. Moreover, here modern technology in its very omnipresence has emerged as a space of inhabitation that conditions post-Platonic ideas of virtue and ideals of the good the life. However, the power and dynamism of this new techno-sphere (especially its growing omnipotence and its increasingly surveillant omniscience) creates significant serious difficulties for traditional philosophical conceptions premised upon a real distinction between techniques and values, means and ends. Historically, philosophy has viewed the world as in its essence a cosmos; as a natural order that humans relate to rationally by dint of their very nature. But what does philosophy mean (and what does it mean to do philosophy, to think and to reason) when the cosmos has emerged as a 'techno-cosmos'? When the machine has released itself from the finitude of its traditional forms, when in its endless repetitions of the same it de-sacralises traditional notions of transcendence in a new conception of the infinite (an infinitude that engenders boredom as much as sacred awe) how can one think through the nature of the human and the meaning of the good life?

In this way, as an increasingly omnipotent, omniscient and omnipresent transcendental force, modern technics emerges for the first time as an issue that touches on questions pertaining to the nature of the divine. This situation clearly requires a new approach to traditional philosophical and social theoretical questions, one that recognises that modern technics, in becoming a site for a new kind of a priori necessity and universality, is emerging now primarily as a problem for the metaphysician who reflects on the nature of technologised being and its relationship to ideas of perfection, transcendence and the infinitude of new sources of power. The Kantian synthetic a priori, the condition of possibility for knowledge of the world itself, the principle that sets limits to the world in the worlding of it, now takes a technical form and with it the modern Kantian idea of synthesis (and thus 'world-building') is no longer simply an imaginative task but must be

now viewed as a imagino-technical process that bypasses the space of conceptuality, the space of reasons, altogether in a way that shows its affinity with older notions of revelation and faith. The metaphysical implications of this shift were recognised early on by Walter Benjamin (1992) whose justifiably famous account of the impact of mechanical reproduction on traditional works of art amounted to a critique of traditional ideas of transcendence from the vantage point of the new senses of infinitude opened up by the endless duplication and replication made possible by reproductive machines. However, perhaps even more important than Benjamin's work here, is that of the American philosopher Henry Adams who saw in the dynamo (and ipso facto electrification) a new sense of the infinite. For him, in the passage to modernity the Aristotelian first mover (Aquinas' God) emerged as "motor" and as such the dynamo becomes a new spiritual force that replaces the older spiritual force of "the Virgin". In this vein, in modernity a faith in and a worship of the dynamism of technics—whose final teleology is not mediaeval unity but rather a chaotic ordered multiplicity—ensures that the ancient pilgrim in search of transcendence becomes a modern pilgrim of power who seeks out the energetic sources that could summon to full presence of the transformative force "the machine God", see Colacurcio (1965). In Adams' work we can discern an appreciation not only of the theological roots of the modern technical worldview but also its tacit religiosity, where the divine becomes reconceived in thermodynamic terms (as an infinite energy that can neither be created nor destroyed). Interestingly, this metaphysical perspective on modern technics has been articulated in strikingly theological terms by the Heideggerean philosopher Robert Romanyshyn, who brings out the point here quite well:

> Technology is the magic of the modern world and every man and woman and child, however humble in their circumstance, can be a practitioner of its art. Here in my island house, in the stillness of a dark night, I can sense Merlin's envy. My finger is a wand and I am invested with the cloak and cap of ancient times. Technology is awe-ful. And what is aweful, what fills us with wonder and awe, invites us to wonder and dream (Romanyshyn 1989, 2; original emphasis).

Modern technological civilisation is thus in many ways an expression of an occulted "technological divinity" where technology appears in its ancient form as both beautiful and terrifying, in many instances as a kind of "miracle of modernity" or "dark magical force" (depending on how you theologise it) that, in its very duality, has given rise to everything that we continue to mistakenly term history and progress. However, what remains to be achieved is a full appreciation of the wider intellectual significance of this theological reading and the extent to which it requires a radical shift in how we think.

2.1 Heidegger and the Revelation of Modern Technics: Modernity in the Theological Imaginary

Although we are in many ways still 'too close' to Martin Heidegger's many and various philosophical innovations to be in any position to make a final judgement vis-à-vis their lasting value in relation to a wider philosophical history of Western ideas, one way of beginning the process of understanding the historical significance of his thought is to recognise that its lasting influence is very likely to be a consequence of its inauguration of an entirely new theologico-political understanding the world-historical significance of Platonic-Christianity as a point of origin for Western philosophy, especially in relation to the metaphysical foundation of modern technics and to the manner in which Christendom was eventually to reduce the question of being to the anthropological question of 'the nature of man'. In opposition Platonic-Christianity humanism, Heidegger's philosophy can be viewed as the attempt to forge a radical re-conceptualisation of the significance the Western philosophical project via a new historical attunement to the "Greek awakening", one that allows us to understand Platonism as an error and historical wrong-turning that has taken Western thought down the path of 'metaphysics' that leads directly to the nihilism of the modern technological world; a world that, in its metaphysical (dis)ordering of being, stands in stark contrast to the freedom and divinity of a poetic and poeticising truth that emerged with philosophy's original pre-Socratic appearance, see Wood (2002: 175).[4] In this way Heidegger's call for a return to Greek primordiality was not simply an expression of a misplaced nostalgia for pre-modern forms of myth and enchantment but was, on the contrary, an attempt to understand what Heidegger believed to have been the central philosophical problematic of our time: the overwhelming facticty and social and political authority of the modern technological world and the disguising of its very particular metaphysical provenance in the humanism of the Platonic-Christian imaginary. Thus for the later Heidegger in particular, any adequate understanding of modern technics demands that we appreciate how, in the Platonic-Christian reduction of techne to an efficiency of means and to the human involvement with technics to anthropocentric instrumentality, the true ontological basis of techne (as a mode of 'revealing' and thus as essentially an 'onto-formative' inhuman force that 'worlds the world') has been fundamentally obscured and forgotten; and as a consequence it has become impossible to retain any authentic sense of life or being-in-the-world in the age of modern technics. In this context the danger posed by Platonic-Christianity is that, given the increasing scope and power of technics in relation to modern life the past and its traditions can no longer guide us; to the extent that in the age of technics "the flight into

[4] In this context, Heidegger struggled to find a space for philosophy in an increasingly planetary-technological and cosmopolitan age that seems to deny the legitimacy of any philosophy of Greek provenance. For Heidegger, philosophy is essentially Greek (and thus in his view also German) and only philosophy in this sense, he believed, could provide the basis for a way of life beyond the nihilism of the technical era. However, here an engagement with 'eastern philosophy' (where the question of being is not so relevant) could provide insights into the nature of technology not available from the Western point of view.

tradition, out of a combination of humility and presumption, can bring about nothing other than self-deception and blindness in relation to the historical moment" (Heidegger 1977: 136). The reality of our 'historical moment' is rather that of a de-traditionalisation of the world in the reduction of classical techne to the technological, to technique and to a conception of the world without any kind of authentic relation to the past in its unceasing attempt to construct and reconstruct itself out of the practical necessities of the present. This condition had important existential consequences for the later Heidegger; specifically that Platonic-Christian ethics must be reconceived as, in the final analysis, a project of "world-technologisation" that is now threatening to bring into existence a flat voided world with no authentic past or sense historical futurity and where everything is valorised from a perspective that gives primacy to the principle of human performance within the immediacies of collective tasks. For Heidegger, the Platonic-Christian anthropos (that was in modernity to emerge as Renaissance man, the man who wills himself into being) expresses a need not for a form of belonging that links past, present and future in an holistic historicising manner, or for any transcendent relation to something wholly other, but rather seeks out domination and control only in relation to humanly defined issues and concerns. Here the human will itself undergoes a radical transformation in Heidegger's view: it turns back on itself in order to perfect and empower itself; and for him modern technics is the direct result of this radical objectification of the human will into a meta-will, what the later Heidegger in particular referred to as the expression of "the will to will", understood as a kind of drive to create the very capacity for controlled human action in its desire for total mastery over itself and its surroundings. The Platonic-Christian evolution of the imago dei into "self-assertive man", who lives by "staking his will" in the drive for total control, to the extent that he lives only by risking his nature in a grasping attempt to control nature, is in this way the theological condition of possibility for the emergence of modern technology as a historical way of being in the world. In the Heideggerean scheme, modern man weighs and measures constantly; he counts and assesses and he calculates the pros and the cons, but he does not know "the real weight of things" because of his disconnection from his authentic relation to being as such. Thus according to recent commentators on Heidegger's work, such as Michael Zimmerman's (1990), modern technology is underpinned by a bourgeois ontology of measurement and calculation that is itself a phenomenon of a new kind of willing. As such, pre-modern ideals of Platonic wisdom and 'the son of God', the image of God's wisdom,, become reduced to a logic of control as Platonic-Christianity wakes up to full awareness of what is required of its world-historical mission. In addition, as the Christian imago dei is modernised into a new humanism, the idea of the sacred itself takes on a new form that reveals something lost in the passage to the Platonic-Christian world. By being open to this condition (and not fleeing from it in a Romantic reaction) we can recover an older conception of technics that will allow us a freer and more authentic relation to it. Thus as Heidegger claimed:

> The assessment that contemporary humanity has become the slaves of machines is...superficial. For it is one thing to make such an assessment, but it will be something quite different to ponder the extent to which the human being today is subjugated not only to technology, but the extent to which humans respond to the essence of technology, and the extent to which more original possibilities of a free and open human existence announce themselves in the response (Heidegger 1996b, 19-20).

This is why for Heidegger the only authentic aim of today's philosopher is to articulate "truth of Being holding sway" within technology so that we can begin to question and to think "that which radically carries forward and constrains into the future, out beyond what is at hand, and lets the transformation of man become a necessity springing forth from Being itself" (Heidegger 1977: 138). Thus for Heidegger, thought must now appreciate the historical necessity of modern technology and its "fated" character: to the extent that modern technology reveals itself as the historical destiny of western thought and life, albeit one that at the level of philosophy remains "unthought". We can, in his view, only begin to live with this destiny by returning thought to its pre-Platonic point of origin. Only when technics becomes a "matter for a more original thought" in this way will the contemporary thinker be able to appreciate the possibility of a more free and more open form of technological existence in a form of technical being that has transgressed its own nihilism in recognising its secret sacrality. Only after modern technology is understood and responded to with "the right thought"—that is, understood and responded to in terms of a historical essence that has been masked by the Platonic-Christian humanisation of being—will the decisive confrontation with technology take place and new spirituality of the machine age emerge, see Heidegger (1978: 340). Thus in Heidegger's view, the possibility of human freedom in the context of modern technics presupposes a new ideal of human existence, one that appreciates the hidden association between techne and divinity, articulated from a position within the technological understanding of being itself. Until this conception becomes available Heidegger believes that the authentic thinker of the modern should practice Gelassenheit, the vantage point of the person who has withdrawn as much as is practically possible from the thrusting dynamics of the modern technological habitus in order to understand it more fully. When seen from such a position, modern technology can be seen to stand in relation to the modern world in the same way that religion did to pre-modern world: as the all embracing force, that which gives things their historical measure, that structures and patterns the contours of historical existence.

Nowhere is this aspect of Heidegger's thought more evident than in perhaps Heidegger's most important late work that explores the significance Hölderlin's hymn der Ister for the fate of European civilisation, see Heidegger (1996). Here, Heidegger provides us with an

alternative technological account of the fall, one where technics is viewed as the very basis of an original, heimlich (albeit Promethean), state of grace. Here, the origins of human culture lie not in the sacred garden but with the family and the technics of the hearth. The hearth is viewed by Heidegger as the original condition of being homely – and with its (divine) fire it signifies the capacity for poetry and memory, the two most authentic ways in which humanity can be receptive to being/divinity as such. In this way the hearth is for Heidegger what he terms "the site of all sites" and the ur-phenomenon of human culture. However, for Heidegger there is (in the manner of Antigone) at the same time an inevitable expulsion from this homely condition as a result of the inability of the hearth to contain the countervailing demands for non-traditional, universal, ethics and justice; a banishment that renders humanity homeless (uncanny) and demands a new kind of response; the response of the new universal religions (Platonism, Judaism, Christianity and Islam), the response of modern politics and ultimately the response of the modern machine strives to create an exiled heimat compatible with universal justice. In this sense modern technics is the attempt to find a substitute for "the lost hearth of being"; something that in its very striving gives rise to a radical forgetting of this condition as well as the significance of the powers that it facilitated. In this way, Heidegger's famous ontological conception of technics as das Gestell is the uncanny compensation for our contemporary condition of ontological homelessness.[5] It has often been noted that Heidegger's central philosophical claim that in the context of modernity das Gestell reveals the world as standing reserve (bestand). In so doing it widely stated that modern technics, in a Platonic fashion, banishes the truth of the poetic to the philosophical margins in its effort to impose new form of the good and the good life (a life of ease and utility). This, it is often claimed, is the primary danger of our times for Heidegger: the fateful occlusion of poetic truth by technological truth. However, for Heidegger technics itself as a consequence of an original banishment; the banishment of the hearth, from the domestic space where, in Heraclitean manner, the Gods were still present and where being was fully and unproblematically present to the human imagination. The task of contemporary philosophy then is not simply to reclaim an original poesis against the nihilism of a world reduced to standing reserve, but rather to reclaim this original mode of technics – a condition where technology could again become heimlich and where poetry, memory and technics could again provide a site for an authentic revelation of being and an meaningful experience of the divine. Heidegger's entire project can be seen as attempt at just such a hermeneutic recovery in the search of an alternative modernity, one where technics becomes a sacralising rather than a profaning force.

[5] It is we might say that the profane sacrality of technics allows for a higher justice that than allowed by the family and the community.

2.2 Ernst Jünger, Technics as 'Aladdin's Problem': Technology in the Theological Imaginary

The attempt to reposition Heidegger as a new kind of modern philosopher who attempted to think through and ultimately beyond modernity in a new theological conception of technics reveals a striking similarity between Heidegger and another radically conservative thinker who is often mistakenly viewed as a quintessentially militaristic, post-philosophical, thinker, Ernst Jünger, see Kittler (2008). Jünger was one of the first thibkers to recognise that in the 20th century technology had ceased to be a set of practical devices or an assemblage of productive machines but had emerged as a global metaphysical process through which a new world was being brought into being. In Jünger's work modern technics is re-conceived through a return to a primal, mythical, understanding where technics is conceived as a dynamic ontological movement based upon a new principle of 'totalised aesthetic value', see Dahl (1999: 46). In this regard, Jünger argued that modern technology must be conceived as a metaphysical force that possesses all the phenomenological powers and social and cultural significances that were formerly associated with the 'transcendent'; with 'omnipotence and omniscience' as well the ability 'move the world' with a view to producing a new, second, creation: a post-historical world where technics has put humanity back in touch with ancient senses of the infinite and the eternal It is only once the ontological power of modern technology is recognised— as the modern equivalent of Aristotle's 'ground of the world', as the unmoved mover of 20th century modernity—that we can begin to understand its real significance and thus begin the task of recreating meaningful and significant forms of human life that the modern technological world, as a liminal condition, threatens to destroy. However, for Jünger, the post-historical technological era that was for him just beginning to emerge in the 20th century was not yet conducive to any kind of authentic human flourishing as it had become essentially fearful and nihilistic in relation to the powers it ha unleashed and he believed that technologically-induced nihilism could only be overcome by means of new founding myth of technics. In many ways it was Jünger's profound philosophical intuition that the 20th century signified the beginning of an new epoch that can only be understood via the 'infinite intensity' generated by new 'techno-ontology' that provided the philosophical opening for new world-bestowing ontological conceptions of technology that have predominated in recent philosophical and social theoretical discussions, see Toscano (2007: 189). In this regard, Jünger explicitly states that 20th century technology represents the inauguration of the age of die totale Mobilmachung, or total mobilisation, that requires the formulation of new myths in order for its historical significance to be fully understood, specifically a myth that allows us to see in modern technology a means to resolve the ancient dichotomy between being and

becoming, form and the infinite, order and chaos, see Jünger (1983a).[6] In this way, according to Jünger, modern technics in inaugurating a radical break with the fundamental tenets of Western philosophy in its expression of a new spiritual condition where the relationship between technology and the meaning of 'the historical' becomes for the first time a theological concern, a concern with the relationship between human being and its capacity for transcendence.[7] In this vein, in the novel The Glass Bees, Jünger explores the rise of the techno-entrepreneur and his associated visions of a global synthetic ('virtual') empire that have became commonplace in academic discussion of the significance of the neo-liberal capitalism. In this work, Jünger refers to the age of modern technology as a post-historical age of the 'execution of great plans' that looks only to immediate successes, to what we might refer to as the immanentism of technical precision rather than to traditional transcendent aspirations and goals – but it is one that in its very capacity to perfect exiting things signifies the re-incarnation of an ancient divine presence in the world. In this respect, according to Jünger, in the age of modern technology modern individuals are no longer concerned with the futurity of progress but express a new modesty of temporality in relation to power of the eternal, manifested now in the design and use of technological artefacts, see Jünger (1983a: 284ff). As such, for Jünger the 20th century became the first century without history as such: a century that, as Manuel Castells was later to point out, will ultimately reside within a "timeless time" conditioned by the immediacy of relentless technological activity, see Castells (2000). In this respect, the infinite power of modern technics is one that puts humanity back in touch with older notions of eternity. In its power to repeat everything with rigorous precision we enter the Nietzschean nirvana of the eternal return of the same that allows for an understanding of the eternal in terms of more traditional senses of 'revolution', as that which returns us to the origin. However, even more important in this context is the fact that Jünger understood this transition, from the historical world of Christianity to the

[6] An idea that was to later, via Heidegger, to provide the basis for Paul Virilio's theological critique of modernity, see Turnbull (2015).

[7] Many commentators have acknowledged that Jünger was a significant influence on Heidegger's post 1933 thinking. Michael Zimmerman, for example, claims that Heidegger rejected Jünger's technological conception of modernisation, along with his idea that the 20th century thinker should bow to the inevitability of modernity's technological future. For him, Jünger's relationship to Heidegger was complex and contradictory and that Heidegger, in effect, "used Jünger against Jünger" (Zimmerman 1990: 67). However, such claims fail to take into consideration two things. Firstly, that Jünger's position as a conservative thinker of 20th century modernisation was philosophically far more nuanced than this, as the above discussion clearly shows. Secondly, that Heidegger himself was no simple proto-ecological and anti-technological critic of modernity – and his work in no way amounts to a neo-romantic rejection of technology in contrast to Jünger's modernist endorsement. Like Jünger, the later Heidegger accepted that thinking today must begin with an attempt to think through and ultimately beyond technology as it is currently conceived in both philosophical and within everyday contexts in way that takes thought towards an appreciation of new global historical ontological condition that is in some, yet to be fully articulated, sense profoundly 'theological'.

post-historical world of technological eternities and infinities, in theological terms: as the return of the world that existed 'before the arrival of the Gods', to a sense of religiosity masked over by Platonic-Christian metaphysics, to a world determined by the conflict between Divine and Titanic forces. In Jünger's view, to experience the 20th century was thus to experience what he terms 'the labour pains of Titanism', see Jünger (1983b: 47), a condition where one is forced to celebrate the destruction of the old Gods but to endure the interregnum of the arrival of new ones; the new divinities and the post-bourgeois order that he believed will emerge as new forms of sacred authority that will ultimately forge a reconnection between humanity and older senses of 'the infinite', a connection that modernity, in its championing of finitude, appeared to have relegated to the status of emotive marginalia. As such, Jünger suggests that the ancient yearning for 'new worlds' (and new Gods) has now taken on very distinctive technological features, to the extent that after the death of the Christian God (as traditionally conceived) transcendence is now only conceivable in technological terms (in drug use, space travel and cybernetic forms of bodily augmentation). The historic purpose of modern technology is then to efface the old faith in order to make space for a new one. As one of the characters in his late novel Aladdin's Problem claimed "[r]ockets are not destined for alien worlds, their purpose is to shake the old faith; its hereafter has been shown wanting" (Jünger 1983b; 120). This new faith will express a new kind of 'cosmicism', one that reconnects us to the cosmological worldview of the ancients with modern technological sensibilities - but this in turn will require a new mythological response given our radically altered technological predicament: As Jünger himself wrote:

> In 1932 I saw a new type of planetary man was putting itself in place and that he bore within himself a new metaphysics of which, on the empirical plane, he is not yet really conscious. Today still his visage remains partially hidden...But in this [technological] process, one must avoid representing it from an historical economic, social or even ideological angle. The phenomenon transpires at a much greater profundity… Today we live a transitional age between two immense moments of history, as it was the case in the time of Heraclitus. The latter found himself between two dimensions: on the one side there was myth, on the other, history. And we, we find ourselves between history and the appearance of something completely different. And our transitional era is characterized by a phase of Titanism, which the modern world expresses at all levels (Jünger, cited in Zimmerman, 1990: 63)

For Jünger, there is no way of denying the unconformable condition of Titanism. We might say in this vein that the religion of the future will be one where this technological condition awaits a new Plato/Christ who slays the Titans allowing us to begin the task of thinking through the new ideals of ethics, politics and epistemology that post-historical,

technological, existence demands. Jünger's conservatism is thus somewhat different from Heidegger's, as it does not believe that Greek philosophy has any power in relation to technological present because what is now required is a new religious myth for an age when the future can only be understood by appeal to the powers of new technologically-inspired divinities, the 'seminal reasons' of our age - because in his view only myth has the ability to create a new ideal of technological inhabitation. In the meantime (as with Heidegger) the authentic thinker, Jünger believes, can only escape the global nihilism to which modern technology has given rise by 'fleeing into the forest' - the response of der Waldganger.[8] Here, the authentic thinker waits, for the new God who brings light and understanding to the dark world of Titanic technology. Here the forest represents the capacity of human beings to resist modern technics in retaining their 'God-given' powers of authentic decision. However, the forest passage for Jünger is only possible 'if the great power of theology is able to come to the aid of the modern technological subject. [where]…[m]an is interrogated about his supreme values, about his view of the world as a whole and the relationship on his existence to it' (Jünger 2013: 56).

Therefore Jünger can and should also be seen, like Heidegger as a techno-mystic - the final refuge of a radical conservative who has lost all political hope.[9] For Jünger the danger that presides over human life in the age of modern technology is that of a return to humanity's ancient relationship with the elemental in way that is threatening and disturbing, a relationship that will only be made fully safe by means of the new religion to come, where technological forces become a new source of sacred rites and taboos. Here the destructive power of modern technology (understood in this instance as the capacity to unleash the elemental in order to wage war) becomes venerated and re-sacralised as the basis for a new theologico-political authority.[10] In this regard, Jünger attempted to

[8] The basis for this interpretation was hte experience of the First World War, the Fronterlebnis, most famously articulated in his autobiographical account of trench warfare Storm of Steel (In Stahlgewittern) - a work famously criticised by Benjamin for its aestheticisation of both war and politics that offers us return to a pre-Platonic mythical conception ideal of heroic redemption. For Jünger, the war brought the reality of danger back into human awareness after its pathologisation in the liberal bourgeois era. For Jünger, the First World War was a 'revolutionary protest against the values of the bourgeois world' and a war not between nations but between two epochs: bourgeois modernity and the technological post-bourgeois modernity to come, see Jünger (1993b: 29-30) In his most famous philosophical work der Arbeiter, Jünger attempted to make the Fronterlebnis the foundation for a new Nietzschean conservative politics and for the theological ordeal that all moderns must face in the modern technological epoch

[9] "Techno-conservatism", represents perhaps one of the most important philosophical positions taken up by a variety of different thinkers during the in the last century: a position that attempt to find a new principle of order within technology, albeit one that rejects all existing traditions and institutional forms. Daniel Bell can be viewed as a techno-conservative in this sense as well all those who have followed Schumpeter in viewing technology as the key to understanding modernity as a force of creative destruction.

[10] According to two recent commentators, Jünger's politics was the expression of a Heraclitean techno-ontology of war, where war is conceived as 'a nihilistic will to destroy', see Mitcham (1994: 249). This is

think through the theological dimensions of modern technological civilisation within its emergent planetary contexts where technological change seems to defy any kind of rational comprehension. Jünger's thought was thus not militaristic and those who stress its warrior ethos overlook the fact for Jünger the wars of the century were not to be celebrated at all but were viewed merely 'transitional phenomena', symptoms of the birth of a new post-historical technological condition; the first painful movements produced by a new incendiary ontology, the ontology of a emergent 'dynamite civilisation', the civilisation of 'the explosive technological event' driven forwards by 'the rapid diminutive explosions which set in motion myriads of machines, the explosions which threaten continents' (Jünger 2000: 93). For in the explosive arrival of modern technics, that destroys the old Gods, Jünger kept faith in the hope a new religiosity that will eventually emerge that will be radically different from all previous theologies. Without theology our times will remain incomprehensible to us.

From the vantage point of the forest the authentic response to modern technics is that of the anarch who waits in a state of inner emigration for what he terms the "wall of time" to make manifest "the immovable centre" of modern technics as the sublime stillness within the technological absolute (that both underlies and determines the dynamism of modern life). In this way Jünger's anarch is consoled by the expectation of a novel arrival: a new myth and new forms of godliness that are able give form and purpose to the Titanic, post-historical world. In Jünger's case, the new god will emerge as Phares, the bringer of light who speaks for the technological world and is able to occupy and thrive at its dynamic core - a God who emerges as "a mentor with Gnostic instruction", see Meyer (1983: 134).[11] This, according to Jünger, was the task facing the 20th century philosopher. It is what he termed "Aladdin's problem": the problem of how we are to decide (in the philosophical sense) in the face of the primal cosmic, titanic, powers now steaming towards us, see Jünger (1993a: 118). For him, moderns now have in their possession a new world-transformative power in their Faustian summoning up of elemental powers. However, modern philosophers are as yet incapable of telling them what to wish for with it and will not be able to unless they begin to recognise that modern technics requires a theological rather than a philosophical response. It is only by

understood to be "essential for human excellence", that is for that attainment of virtue in post-theistic context, see Taylor (2007, 630).

[11] For Jünger, then, technology is to some extent the malin genie of 20th century modernity; the demon that is the destroyer of old certainties and worlds but also that which allows for the emergence of new certainties and divinities. In this way, for Jünger the technological genie is also a messenger; albeit one whose message cannot yet be understood (one thinks here immediately of the image of the monolith in Kubrick's 2001: A Space Odyssey). Technology for him is an ancient language, but it is written in a language that we, given our philosophical and intellectual traditions, cannot yet understand. In this context the task of the thinker today is to decipher technology's primal language in order to make sense of the nature (and the significance) of the founding religiosity of the post-bourgeois world to come.

recognising the religious significance of this power (and through this own our true relationship to the divine) that its status as the harbinger of a radically new civilisation will be made fully visible to us.

3. Conclusion: Theologising Technology - Pagan or Christian?

Modernity, it is often claimed, is the historical era that characterised by the attempt to universalise European culture in the name of 'the political truths of 'human rights', 'international law' and the techno-sciences. In contradistinction to this, Heidegger and Jünger pointed out that 20th century modernity represents a profound departure from the Enlightenment conception of universal truth because in their view it is at this juncture that modern technology emerges as a site for the emergence of a deeper, more primordial truth. Here the only solace is to be found in interior worlds until the true theological significance of technics is fully revealed to us. This truth, they believed, will support a new spiritual authority based upon a new way of understanding technology in-itself. In this way, their thought represents an attempt to show how a conservative can swim with the tides of technological modernisation and they demonstrate the extent to which modern technology, in dismantling bourgeois high culture and ideology, can become the vehicle for a new radically conservative modernity founded upon pre-Christian, pagan, ideals and values (in this sense the new Gods are very much the old Gods). In this scheme modern technology will preserve a recognisable way of life where humans retain the traditional powers of autonomy and decision.[12] In this sense, their philosophies also permit us to discern, in the design and application of modern technics, the strange worship of a hidden Gnostic God, a God set free from the limitations of matter that denies the legitimacy of the Christian order of creation. The basic truth of their German techno-mysticism stems from its recognition that modern technology has a power and scope that once only

[12] In as much as which, modern technology requires a very different intellectual positioning to those taken up today's critical theorists of technology; one founded upon an awareness that the technologically induced nihilism of the 20th century cannot be overcome by finding new forms of social relation that reflect the complexity and epistemic powers of the technological world, nor upon a philosophical account that allows the overcoming of the alienation and psychic numbing of the mass of the population in the face of technological change. For Heidegger and Jünger, the line of nihilism can only be crossed via a new 'theological' focus 'that which endures' within 'the world' of technology: a concern with that fixed point within technology to which humans can develop a meaningful relation over an extended period of historical time. Only then, in their view, will moderns be able to see beyond the 'carceral' aspects of das Gestell and show how modern technology can support a sense of worldhood that is no longer the fleeting and transient world of postmodern nihilism but a world touched with ancient glamour of 'eternal truth'.

fearful pagan divinities possessed, and as such it has become a force that defies all forms of rational comprehension and theoretical systemisation in its sublime manifestation in the epoch of transition. Modern technology, in this sense, will no doubt emerge as a new categorical imperative: one founded on the new ideals of precision and performativity where ethics an obligation that only a theological discourse possesses the imaginative resources to conceive of and counter. In their view in order to grasp the nature of modern technics another way of thinking is required; a mytho-poetic thinking that is capable of mediating between traditional Platonic-Christian 'man' and his Nietzschean power-pilgrim that stands today as his 'technological other', a way of thinking that takes us beyond the crude technological imperatives and political ecstasies of a seemingly Godless century.

However, what such theological speculations omit are the extent to which this issue has been very much alive within traditional Christian forms of theological reflection and the extent to which this problem is still insightful for the Christian theologian. In fact, these concerns were especially present in the historical reflections on the theological significance of modern technics by the American mediaevalist Lynn White (1977). Interestingly, White links modern technology not to an incipient logic of Greek Platonism. On the contrary, he argues that that both science and technology, at least in their modern guises, are underpinned by a new attitude towards the order to creation that emerges first in Europe in the early mediaeval period. His analysis reveals an intimate connection between modern technology and what we might term modern 'Gothic' Christianity, the Christianity that became fascinated with the power of technics to transform nature into 'purposeless substance' in order reveal a flat ontology that positioned humans and the divine as aspects of the same world (the ontology of late-mediaeval nominalism). Thus for White, it is not a Platonic-Christian misconception of technics that is decisive in this context but rather the radical transformation experienced by our senses of the sacred and the divine as a consequence of the late-mediaeval technological revolution. For it is only in the late Middle Ages that Western Christendom first conceives of the possibility of a technological society no longer the result of the efforts of sweating slaves; one where theologians become aware that the "good infinity" of mechanism can resolve the political problem associated with the "bad infinity" of perpetual torment and toil. Thus although Christianity itself from its very beginning, as can be clearly discerned in the Judeo-Christian creation story, understood being as something created primarily for humans—as we are created in the image of God (the imago dei), to the extent that humans are by divine fiat the masters and controllers of nature—the crucial change that mediaeval Christianity brought about was the belief that technical innovation has made possible a Christian theology that can give sacred legitimacy to the radical transformation of the world; one where technics was viewed as the angelic means for bringing about the eschatological

kingdom of God.[13] In this way White points out that that question of the world-historical significance of technics was a theological concern prior to the industrialism and the scientific revolution, and to this extent one of the primary tasks of Christian theological reflection is now to find an appropriate theological response the arrival of a fully theological world that threatens the profanation of everything – to find a way of understanding how Christianity became essentially an ideology of modern techno-science with its destructive powers and potentials. What, then, might a properly Christian theological response to modern technics be? In orthodox theological terms, from the point view of the 'round-arch' of Augustinianism, modern technics emerges as "satanic"; as something like a void that brings into existence a worldless world that in its crude functionality is the direct antithesis of the glory of the divine order of creation. However, when viewed in less orthodox terms (more scholastically) then technology takes on a salvific aspect, as the angelic harbinger of the final resolution to the theological problem of salvation history. It becomes the source of a new glory, the glory of a world lit up by the power of an artificial light. In this regard, Heidegger and Jünger's techno-theology seems caught between these two poles: part orthodox, part heresy, it is suspended between traditional conceptions of good and evil, unable to decide in the face of modern technics whether to choose the old God or the devil (hence the retreat into the forest). In fact, in this way both Heidegger and Jünger seem emblematic of 20th century modernity itself, a century that we may now say can only be revealed as the catastrophe that it was from the vantage point of more orthodox theological discourses that stress the importance of traditional ethical dualities.

To condemn the Platonic-Christian outright tradition (as anachronism) is thus to forget that we have not one Christianity but rather two rather opposed versions: an orthodox (Protestant) version that views technology as in some sense satanic and the enemy of the "true word" (the "saying of being") and a scholastic (Catholic) version that sees in modern technics a force for hope (of a universal civilisation of charity devoid of want and so on). And in this regard, the Christian theologian, who does not flee the theological trails of this time but travels with modern technics in hope, may yet have the final say. If the modern technological world is indeed to overcome its current difficulties, if eschatology is not £the end of the world" but rather its radical transformation, then we might see in technics not something that takes us back to a mythical origin, but rather a force that is us taking further; into another world that is the keeping of old metaphysical promises, a world that has yet to be realised and a future that from the point of view of all Greek-pagan schemas must forever remain invisible.

[13] In Christianity, the claim that nature has value in and of itself it idolatrous. In many ways one of the key theological issues in contemporary Christianity is how to find a way towards a re-sacralisation of nature in way that does not legitimate a return to ancient paganism

References:

Benjamin, W. (1992), *The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction*. In Illuminations London: Fontana.
Castells, M. (2000), *Materials for an exploratory theory of the network society* in The British Journal of Sociology 51, 1: 5-24.
Colacurcio, M. (1965), *The Dynamo and the Angelic Doctor: The Basis of Henry Adams' Medievalism.* In American Quarterly 7, 4: 696-712.
Dahl, G. (1996), *Radical Conservatism and the Future of Politics*. London: Sage.
Ellul, Jacques (1964), *The Technological Society*. New York: Vintage Books.
Hardt, M. and Negri, A. (2001), *Empire.* Cambridge Ma: Harvard University Press.
Heidegger, M. (1977), The Age of the World Picture. In *The Question Concerning Technology and Other Essays,* New York: Harper-Row.
Heidegger, M. (1978), *The Question Concerning Technology*. In Farrell Krell, David (ed.) *Basic Writings: Martin Heidegger,* London: Routledge.
Heidegger, M. (1996a), *Hölderlin's Hymn The 'Ister'.* Indianapolis: Indiana University Press.
Heidegger, M. (1996b), *The Principle of Reason.* Indiana: Indiana University Press.
Jünger, E. (1983a), *Technology and the Gestalt of the Worker*. In Mitcham, C. and Mackey. R. (eds.) *Philosophy and Technology: Readings in the Philosophical Problems of Technology,* New York: Free Press.
Jünger, E. (1983b), *Aladdin's Problem.* New York: Quartet Books.
Jünger, E. (1993a), *Eumeswil.* London: Quartet Books.
Jünger, E. (1993b), On Danger. *New German Critique*, Special Issue on Ernst Jünger, 59: 27-32.
Jünger, E. (2000), *The Glass Bees.* New York: New York Review of Books.
Jünger, E. (2013), *The Forest Passage.* New York: Telos Press.
Kittler, W. (2008), From Gestalt to Gestell: Martin Heidegger Reads Ernst Jünger. *Cultural Critique*, 69: 79-97
Meyer, M. (1983), The Parable of Aladdin's Problem. In Jünger, E. *Aladdin's Problem*, New York: Quartet.
Mitcham, C. (1994), *Thinking through Technology*. Chicago: Chicago University Press.
Rabinow, P. (1996), *Essays in the Anthropology of Reason.* Princeton NJ: Princeton University Press.
Romanyshyn, R. D. (1989), *Technology as Symptom and Dream.* London: Routledge.
Simondon, G. (2012), Technical Mentality. In De Boever et. al. (eds.), *Gilbert Simondon: Being and Technology*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1-15.
Stiegler, B. (1994), *Technics and Time: The Fault of Epimetheus.* Stanford: Stanford University Press.
Taylor, C. (2007), *The Secular Age.* Cambridge Ma: Belknap.

Toscano, A. (2007), European Nihilism and Beyond. In Badiou, A. (ed.) *The Century* Cambridge: Polity.
Turnbull, N. (2006), The Ontological Consequences of Copernicus: Global Being in the Planetary World. *Theory, Culture and Society*, 23: 125-39.
Turnbull, N. (2009) Heidegger and Jünger on the Significance of Century: Technology as a Theme in Conservative Thought. *Writing Technologies,* 2(2): 9-34.
Turnbull, N. (2015), Light and Illumination: Paul Virilio's Neo-Platonism and the Theological Critique of Modernity. *Cultural Politics*, 11(2): 260-74.
White, L. Jr. (1977), The Historical Roots of Our Ecological Crisis. In Mitcham, C. and Mackey, R. (eds.), *Philosophy and Technology: Readings in the Philosophical Problem of Technology*. New York: Free Press.
Wood, D. (2002), *Thinking after Heidegger.* Cambridge: Polity
Zimmerman, M. (1990), *Heidegger's Confrontation with Modernity.* Indianapolis: Indian University Press

Apple et ses fans: images et récits dans les réseaux sociaux

Rossella Rega

Abstract

This research analyses the imaginaries of Italian Apple fans in social networks communities. Our goal was to understand how users perceive Apple through the images they associate with the brand and its technologies.
We chose social networks communities' activities as a research field because we believe that social networks offer fertile ground for the study of imagery.
To query the imaginaries of the fans, we looked at the most shared thematic and stories as well as mental and social representations. We used a composite research methodology – mainly qualitative methods - like the approaches developed in digital ethnography (Kozinets 2010). We also interviewed ten fans.

Key Words

Imaginaries / Fan Communities / Social Networks /Apple fans / Facebook

Author

Rossella Rega - rossella.rega@uniroma1.it
Dipartimento di Comunicazione e Ricerca Sociale
Università La Sapienza di Roma

Number 6 - Year IV / December 2015 pp. 27-49
DOI: 10.7413/22818138045
ISSN: 2281-8133

imagojournal.it

© 2015 by the Author(s); licensee Im@go. A Journal of the Social Imaginary.
This article is an open access article, licensed under a Creative Commons Attribution 3.0 Unported License.

1. Introduction: l'imaginaire entre tradition et innovation

L'étude de l'imaginaire s'est imposée depuis nombreuses années comme objet spécifique d'analyse au sein de différentes disciplines (de la philosophie à l'anthropologie) avec un certain retard en sociologie. Pourtant l'imaginaire occupe tous les champs du domaine social, présent dans les phénomènes macro-sociaux comme dans ceux micro-sociaux. Les arts et l'architecture, les techniques et la science, les productions audiovisuelles, les politiques, les idéologies et les représentations, les comportements et les pratiques sociales, représentent quelques-uns des champs de l'imaginaire déterminés, sans ambition d'exhaustivité, par Sauvageot (2002)[1].La position positiviste qui, pendant longtemps, a dominé dans ce secteur disciplinaire, a sans doute contribué à ce retard de la sociologie par rapport à l'imaginaire, en focalisant l'attention des spécialistes sur les phénomènes sociaux conceptualisés dans les termes d'entités objectives, externes à l'individu et déterminants pour la vie sociale et la vie individuelle. Cependant, malgré le fait que pendant plusieurs années les phénomènes non objectifs et "irréels", comme les mythes, les croyances, les idées, les systèmes symboliques, les rituels et les religions, ont été négligés par les sociologues, on peut retrouver depuis les origines de l'étude quelques exemples sur le rôle de l'imaginaire social. À partir de Durkheim qui a toujours reconnu l'existence des représentations collectives comme des entités autonomes, supra-individuelles et à la base de chaque société: «la société est une réalité sui generis» et la vie sociale est entièrement constitué de représentations qui ajoutent toujours quelques chose à celle des rêveries intimes de l'individu (1991: 62). Dans ce contexte, «les représentations partagées illustrent la façon dont un groupe se sent dans ses rapports avec tout ce qui l'affecte» (Legros, Monneyron, Renard et Tacussel 2006: 38). Durkheim, en soulignant le rôle essentiel des représentations pour favoriser le développement d'une conscience collective –cette entité incorporelle qui unit au sein d'une communauté – a rappelé dans les détails certains traits de l'imaginaire collectif et sa mission d'appui au renforcement du lien social.
La sociologie allemande, à son tour, sous l'influence de la phénoménologie de Husserl, a également élargi son champ d'investigation à l'analyse de l'expérience des sujets, de leurs valeurs et de leurs intentions (Renard et Tacussel 1994). Dans cette optique Max Weber, même si c'est sous un angle très différent, semble aussi être influencé par le contexte culturel (allemand), quand il souligne, par exemple, le rôle essentiel joué par les émotions dans le conditionnement de la vie des individus grâce à leur capacité d'insertion parmi les membres d'une communauté. Cette sensibilité se manifeste, par exemple, dans l'analyse

[1] Sauvageot, (2002), Imaginaire (structures et mécanismes de l'), dans Mucchielli (dir.); sur le même sujet voir Grassi, 2012.

des croyances religieuses et dans l'étude consacrée au pouvoir charismatique, où Max Weber assigne un rôle décisif aux capacités du niveau irrationnel et émotionnel de pénétrer dans la vie quotidienne des individus, dans leurs émotions les plus profondes, mobilisant l'inconscient collectif et agissant dans la légitimation du pouvoir (Weber 1995). Encore en ce qui concerne le contexte allemand, dans le même formisme que Georg Simmel, on peut retrouver certains éléments essentiels des théories de l'imaginaire, à partir de l'importance accordée à la subjectivité, aux sentiments et à la fonction imaginative, qui ont, dans l'ensemble, un statut autonome du fait qu'ils devancent l'activité logique et de conceptualisation (Grassi 2012). Si l'objet d'étude de la sociologie de Simmel est l'analyse des formes de relations sociales, qui connectent «l'expérience et l'essence des choses, le vécu social et les représentations qui en rendent compte» (Maffesoli 1998: 105), les formes elles-mêmes, en tant que constantes et invariables, peuvent être assimilés à des archétypes. Comme le souligne Maffesoli:

> Après quelques siècles d'iconoclasme, le recours épistémologique à la "forme" est tout à fait pertinent pour rendre compte d'une socialité de plus en plus structurée par l'image (1998: 109).

Donc Maffesoli fait correspondre à la notion de forme simmelienne celles d'archétypes, de caractères essentiels chez Durkheim, d'idéal type chez Weber, de résidus chez Pareto et de typicalité chez Schutz (Maffesoli 1998: 108): «elles sont toutes des démonstrations de la nécessité du recours aux concepts qui indiquent l'existence de "cadres" spécifiques à l'intérieur desquels on peut reconduire les divers phénomènes sociaux» (Grassi 2012: 53). Sans prétentions d'exhaustivité[2], ces brefs renvois aux classiques de la sociologie servent simplement à souligner qu'on trouve certaines traces de ce champ d'étude complexe et structuré de l'imaginaire, disséminées dans les travaux des sociologues depuis les origines.
Pour aborder la recherche contemporaine sur l'imaginaire, il est utile de se référer aux études de Durand, qui a eu, entre autres principaux mérites, celui de restituer à l'image et à l'imagination une dignité qui, bien que reconnue par notre culture jusqu'il y a quelque siècles, avait ensuite été niée par le siècle des lumières. Dans l'introduction de son ouvrage de base, Les structures anthropologiques de l'imaginaire (1960), l'auteur explique en effet que la pensée occidentale, et, en particulier, la philosophie française, a pour tradition constante de sous-estimer ontologiquement, l'image et, psychologiquement, la fonction de l'imagination jugée comme "maîtresse d'erreur et fausseté". Scientisme, positivisme, historicisme, selon le philosophe et anthropologue grenoblois, sous-estiment systématiquement la pensée symbolique. En excluant progressivement l'imaginaire des

[2]Parmi les fondateurs de la sociologie de l'imaginaire, il faudrait sans doute rappeler les travaux de Mannheim et de Mauss; pour une reconstruction exhaustive des origines de la sociologie de l'imaginaire, voir Legros et al., 2006.

procédures intellectuelles, ils le confondent avec le rêve, l'irrationnel, voire même avec le délire. Les effets d'une culture philosophique, scientifique et pédagogique d'empreinte iconoclaste, se mesurent dans une sorte de stérilisation de la fécondité de l'imaginaire, qui, pour être surmontée, demande une rééducation à l'imagination (par exemple, par une «pédagogie de l'imagination» dont Durand traite dans la conclusion de son livre; (1960) 1972: 432).

Ce parcours de valorisation de l'imaginaire et de reconnaissance de son statut d'instance active dans le rapport de l'homme avec le monde, s'accompagne de la mise au point d'un méthodologie d'étude spécifique où l'auteur, découvrant l'existence d'éléments constants et invariables qui caractérisent les récits d'images et les mythes, construit une archétypologie générale[3]. L'étude des mythes en particulier, qu'il approfondit surtout à partir des années 70, porte Durand à élaborer une nouvelle méthode interprétative, la mythodologie, une science de l'imaginaire finalisée à expliquer la création –artistique, littéraire, mais aussi universelle– selon des lignes interprétatives spécifiques, et à déchiffrer le fonctionnement du patrimoine mythologique et symbolique (Durand 1996).

En suivant la direction suggérée par Durand, toute une série de signaux visibles aujourd'hui indiqueraient clairement que nous sommes entrés dans une époque de remythologisation: de l'exaltation religieuse à la diffusion de masse de cultes mystiques et hérétiques; de l'affirmation importante de sectes et mouvements factieux au succès et à la popularité assumée par des personnages mythique-religieux. Bien que dans une perspective différente, Maffesoli reconnaît, de son coté, que la société actuelle est traversée par une nouvelle vague de phénomènes de masse ou de groupe (religions, cultes privés, rituels ludiques, etc.), à la base desquels se situe le thème du sentiment commun et du "ressentir ensemble". Au sein de ce contexte de «baroquisation du monde postmoderne» (Maffesoli 1996), on observe une prolifération d'objets –utiles à la vie pratique, mais aussi des gadgets et objets superflus– qui prennent un sens qui dépasse leur essence matérielle: ils deviennent cristallisations de rêves, d'images, d'aspirations et, encore plus, du désir 'd'infini' qui meut constamment les êtres humains.

L'objet devient donc expression d'une relation entre la substance ancienne de l'imaginaire et sa concrète et immédiate manifestation matérielle, entre l'archétype et le stéréotype. Précisément de ce point de vue, on saisit l'utilité d'étudier le sens de quelques 'objets' diffusés actuellement au niveau social et porteurs d'une valeur imaginative qui va au-delà de leur utilité concrète. De véritables 'objets', comme par exemple les nouveaux dispositifs digitaux et les technologies Wireless (smartphone, tablette, etc.), mais aussi des 'espaces' d'agrégation en ligne, tels que les communautés d'intérêts et les communautés de fans, où le thème du "ressentir ensemble" peut se manifester concrètement. Ces

[3]La classification des images part du présupposé que l'imaginaire naît de la rencontre entre les pulsions subjectives et assimilatrices et les intimations objectives émanant du milieu cosmique et social (Durand 1960; pour approfondissement sur ce sujet voir aussi Grassi 2005).

espaces, qui dans les dernières années se sont multipliés autour des réseaux sociaux sur le Web (après, réseaux sociaux), se caractérisent comme des agrégats de personnes unies par une même passion (Jenkins 2006), qu'elle concerne un film, un groupe musical, une série TV, ou encore une marque, telle qu'Apple.
La perspective d'étude finalisée à cette recherche s'alimente de ces deux dimensions d'enquête, en focalisant son attention cognitive sur l'imaginaire –ou plutôt les imaginaires étant donné sa configuration complexe et multidimensionnelle– des fans d'Apple en Italie regroupés en communautés sur les réseaux sociaux. Afin de saisir la mosaïque des représentations et l'ensemble des matériaux symboliques qui se déploient autour du "monde Apple", nous avons réalisé une recherche sur les imaginaires de leurs utilisateurs, en choisissant comme terrain d'observation leurs activités sur les réseaux sociaux.
Le choix de suivre cette trajectoire répond à trois principales raisons. Premièrement, cette perspective permet de montrer que l'imaginaire et l'innovation sont liés et se combinent à travers des objets qui cristallisent une charge d'imaginaire engendrant de «nouvelles rêveries» (Wunenburger 2011: 14). Les produits fabriqués par Apple appartiennent en effet à la génération des nouvelles machines à rêves et à imaginaires, propre au "siliconisme": une phase cruciale de la dialectique entre industrie et imaginaire, ainsi décrite par Pierre Musso dans ses travaux sur l'imaginaire industriel:

> Fruit de l'imaginaire moderne du monde occidental, l'industrie a produit une grande machinerie de production d'imaginaires, sortes d'usines à rêve. (…) Aux trois révolutions industrielles identifiées par François Caron, ont été associées trois formes d'industries de l'imaginaire, en quelques sortes des méta-industries qu'on peut désigner par trois néologismes: d'abord, l'industrialisme, selon le mot de Saint-Simon, ensuite le hollywoodisme en référence au cinéma de Hollywood, et enfin, le siliconisme, terme forgé par nous-mêmes, en référence à l'électronique et à la Silicon Valley.(2014: 31-32)

Dans cette perspective, on pourra observer que les imaginaires des fans d'Apple s'insèrent parfaitement dans le cadre du siliconisme et de l'informatisation contemporaine (avec les industries du numérique, du logiciel et du virtuel), et que chaque objet Apple est associé par le fans à des représentations spécifiques, suivant un processus dialectique qui relie ces deux niveaux, technologie matérielle et représentations mentales. Dans ce même sens, les objets technologiques apparaissent comme une concrétisation symbolique d'archétypes plus profonds, et la différence entre les deux, comme l'explique Durand, a à voir avec la dynamique qui les décrit. Alors que les symboles, en se caractérisant en tant que spécifications culturelles d'archétypes (Durand (1960) 1972), sont ambivalents et peuvent acquérir différentes significations suivant qu'ils sont intégrés dans telle ou telle dynamique de l'imaginaire (Legros et al. 2006), les archétypes se délinéent comme des images stables et universelles dans les cultures (Durand (1960) 1972).

Deuxièmement, l'analyse de la dialectique entre industrie et imaginaires du point de vue des utilisateurs peut révéler l'existence (ou l'absence) d'une cohérence entre l'imaginaire véhiculé par l'entreprise et l'imaginaire des fans d'Apple. Autrement dit, il sera possible d'évaluer si l'identité d'Apple a été réinterprétée par ses fans.
La troisième raison concerne plus directement le choix d'observer les fans d'Apple regroupés en communautés sur les réseaux sociaux (facebook, blogs, forum), en tant que plates-formes de relations sociales où les utilisateurs articulent explicitement leurs propres parcours d'identité. En permettant aux personnes de conserver trace et mémoire des actions commencées et d'y revenir rétrospectivement, ces espaces se caractérisent par le fait de garantir un degré significatif d'autoréflexivité (Rainie, Wellman 2012; Castells 2007; Comunello 2010). Tout aussi importante la culture "semi-sérieuse" caractérisant les réseaux sociaux (Rega 2013), traversés par langages et thèmes hétérogènes, par un mélange constant de soft et hard news, de jeu et discussion sérieuse, bavardage et débat politique (Marinelli 2013; Bentivegna 2015; Rega 2014). Du fait des dimensions liées au loisir et au ludique propres des réseaux sociaux, ces espaces peuvent procurer aux individus un sentiment de liberté, stimulant leurs créativité et rêverie (Wunenburger 2011: 43) qui jouent un rôle essentiel pour favoriser l'activation de l'imaginaire. Il faut aussi rappeler que les réseaux sociaux se distinguent pour le fait d'offrir une variété de 'clés d'accès' à l'imaginaire tout en garantissant un niveau composite d'analyse (décliné au singulier comme au pluriel) et un niveau autant composite de langages expressifs (iconique et textuel). Grâce à ces réseaux, on peut identifier différentes strates d'imaginaires, par exemple, des imaginaires individuels (appartenant à quelques utilisateurs) et des imaginaires collectivement partagés accessibles à travers l'identification des principaux récits et images élaborés et diffusés au sein de ces communautés. Cette approche de recherche, enfin, a l'avantage de satisfaire une autre dimension de l'analyse, celle d'étudier l'appartenance formelle ou informelle à un groupe dans lequel les individus mettent en commun des pratiques, des styles de communication, des modèles identitaires (Jenkins 2006). Ainsi, les communautés sur les réseaux sociaux deviennent des espaces privilégiés par les fans où ils partagent leur passion pour Apple en participant et en interagissant avec les autres membres.

2. Notes sur la méthode

Menée pendant 18 mois, la recherche – à la demande de la Chaire MODIM[4] – a débuté par une phase préliminaire consacrée à une analyse de corpus sur l'histoire d'Apple et un

[4] La chaire «Modélisation des imaginaires, innovation et création» MODIM, resp. Prof. Pierre Musso, Grande École Télécom Paris Tech, Paris.

inventaire des principales communautés en ligne de fans d'Apple en France et en Italie[5]. Puis, un questionnaire en ligne comprenant des questions ouvertes et fermées a été réalisé et téléchargé sur les sites web et les pages facebook des quatre principales communautés (Mac4Ever, MacGeneration, Macitynet et TheAppleLounge). En raison du faible niveau de participation de la part des fans français, il a été décidé de poursuivre l'étude uniquement dans le contexte italien. L'analyse des données recueillies au cours du questionnaire en ligne a permis de dresser un profil sociologique des fans Apple et de cibler leurs motivations et leurs préférences concernant les technologies Apple. Une analyse textuelle[6] des réponses aux questions ouvertes a dévoilé, à son tour, une première représentation de l'imaginaire partagé par les fans d'Apple, qui ont été divisés en deux classes: ceux ayant rejoint Apple avant 2001 (les précurseurs, 312 répondants au questionnaire) et les autres (majorité post-2001, 687 répondants). L'année 2001 a été choisie car elle marque une évolution de l'entreprise, c'est à partir de cette date qu'elle développe son business au-delà du domaine de l'informatique afin d'attirer de nouveaux utilisateurs.

La phase suivante de la recherche a débuté par la réalisation d'une observation participante "masquée" (pendant 10 mois), au sein des communautés italiennes, aux fins d'identifier les principales dimensions thématiques et les récits développés par les communautés ainsi que de trouver les fans les plus actifs. Successivement, une observation participante à découvert[7] (Schaap 2002) a été mise en place au sein d'un forum d'utilisateurs d'Apple[8]. Cette stratégie nous a permis d'identifier les spécificités de ces deux types de communautés (facebook et forum), chacune étant l'objet d'un investissement différent de la part des fans.

La réalisation d'interviews qualitatives auprès de dix fans sélectionnés à l'intérieur de ces espaces en ligne a représenté la dernière phase de la recherche. L'utilisation de cette technique, en considérant les objectifs de la recherche, a presque été un passage 'obligatoire', du fait des nombreux atouts qui la caractérisent, à savoir: favoriser le mécanisme narratif par lequel l'interviewé donne un sens à ses propres expériences personnelles et relie la dimension individuelle à la dimension collective/sociale; faciliter la mise en forme des émotions par les sujets, en permettant aussi de retrouver les modèles sociocognitifs dans lesquels sont organisées les informations; favoriser l'intégration de l'interview par des techniques de recherche déjà utilisées dans les études sociologiques

[5] Pendant cette première phase, nous avons aussi analysé les matériaux textuels des quatre communautés de fans d'Apple sur facebook (posts et commentaires) et nous avons interviewé de "grands témoins".

[6] Les réponses aux questions ouvertes ont été examinées en utilisant un logiciel d'analyse textuelle, T-Lab, afin d'identifier: les mots clés, les symboles, les images significatives et les thèmes émergents.

[7] Dans ce cas, le terme se réfère au rôle actif du chercheur qui expérimente les problèmes abordés dans le forum, participe et offre des pistes de réflexion.

[8] Nous avons analysé en particulier le forum de Macitynet qui, fondé en 1996, représente une des premières communautés actives en Italie.

sur l'imaginaire. C'est ainsi que pendant les interviews nous avons eu recours à plusieurs techniques: l'association de mots en partant d'un stimulus verbal (mots-stimulus), aptes à évoquer un contact émotionnel chez l'interviewé (perception, sensation, émotion); l'association de mots en partant d'une image (image-stimulus) et le récit projectif.[9]
Cet article, qui ne présente qu'une partie de notre étude, se focalise sur deux themes principaux: la construction et la réception de l'imaginaire d'Apple (les images universelles); les images des fans par rapport aux réseaux sociaux.

3. Apple: thèmes, récits et images 'universels' des fans

L'étude de l'imaginaire a mené les sociologues –et pas seulement eux– à étudier l'imaginaire d'une époque ou d'une société à travers l'analyse de ses mythes principaux. Les peurs, les aspirations et les désirs d'un moment historique déterminé se condensent dans les mythes qui le traverse et, comme Durand l'a mis en évidence, un changement de sensibilité d'une société se traduit aussi dans l'évolution de ses récits mythiques. Se présentant comme des ensembles dynamiques au travers desquels l'histoire s'actualise dans les œuvres des créateurs, les mythes représentent pour le chercheur français, une source d'alimentation pour la société (1996).
Don Juan, par exemple, du fait de l'importante fortune littéraire du personnage sévillan, est un des grands mythes modernes de l'Occident. Pour le sociologue Alberto Abruzzes l'esprit libertin de Don Juan incarne le principe moderne de la mobilité des formes. Voyageur assidu et toujours en mouvement, Don Juan évoque le vrai visage de la modernité: une identité multiple, instable et inconstante, «qui semble anticiper les séductions et les simulations informatiques, la textualité instable des langages numériques» (Abruzzese 2000, p.134).
Dans l'imaginaire des fans d'Apple, Steve Jobs semble incarner des caractéristiques de Don Juan, à cause de sa personnalité à facettes multiples, changeante et même ambivalente.
D'ailleurs, une grande partie de la narration des communautés de fans se déploie autour de Steve Jobs. En observant, tout au long d'une année, les activités menées par les deux communautés en ligne spécialisée sur Apple, on a pu constater que l'every day life de ces réalités se structure autour de deux dimensions principales: échanger des informations concernant les principales nouveautés de l'entreprise de Cupertino; échanger des récits afin de satisfaire la nécessité ontologique de création et négociation de l'identité. D'un côté, on a observé une participation des fans visant à satisfaire une exigence de connaissance et d'échange d'informations sur les caractéristiques des nouveaux produits,

[9] Pour approfondir les caractéristiques concernant ces techniques, voir Grassi 2012.

les prix, les performances, etc.; de l'autre, la réponse au besoin d'être rassurés par rapport à leur appartenance à la communauté de fans de la Pomme. Si la première dimension est animée principalement par les administrateurs des sites et de facebook, qui publient constamment des actualités et articles de fond sur le monde Apple, en revanche, les récits sont alimentés par les fans eux-mêmes, et structurés à travers des narrations principales dont deux plus importantes autour desquelles le débat en ligne devient plus intense et engagé: les "ennemis historiques" et les "idoles et mythes". Elles représentent toutes les deux des moteurs narratifs très puissants chez les fans, qui confirment leur identité de passionnés d'Apple de deux façons: le partage collectif (sur le forum et les pages facebook des communautés sélectionnées) de leur mépris pour les "ennemis " (IBM, Microsoft, Bill Gates et les plus récents, Android, Samsung) et le partage, toujours au sein des communautés en ligne, des récits, rituels et légendes concernant les protagonistes d'Apple. Bref, ils se distinguent des autres marques (et utilisateurs) et s'identifient avec l'entreprise et ses protagonistes.
C'est précisément dans ce deuxième domaine que Steve Jobs occupe une place de premier plan. Sans entrer dans les détails, il suffit de rappeler comment sa mort a été saluée par les fans et qu'ils la commémorent tous les ans. Par exemple, il existe une habitude très généralisée sur facebook; ils changent, à chaque anniversaire, la photo de leur profil et ils insèrent une image (ou photographie ou vidéo) rappelant Steve Jobs. Ou bien ils écrivent un bref message (sur facebook comme dans le forum), du genre:

> Vous vous réveillez le matin et découvrez qu'une partie de vous s'en est allée.
> Forever with us.
> Ami, frère et guide.
> Merci Steve.

L'échange des post et commentaires entre les membres de la communauté qui soulignent la signification de cette disparition est tout aussi fréquent.

«La mort de Steve Jobs représente la PERTE de l'innovation comme objectif mystique et collectif».
«Avec la PERTE de Steve-Jobs on perd aussi l'âme de Apple, certainement le corps (l'entreprise) survivra toujours … mais avec Steve Jobs il y avait plus de mystère, plus de légende! Plus de romantisme!»

Les réactions et les sensations de fans dévoilent de quelle façon la disparition de Steve Jobs s'est transformée en un "rituel partagé": un événement catalyseur d'émotions au singulier qui ont rapidement évolué en sentiments collectifs.
Toutefois, les réactions de condoléances à la nouvelle de la mort de Jobs, ainsi que les représentations très idéalisées du leader, ne sont pas toujours généralisables. Surtout pour

les plus jeunes fans, entrés récemment dans l'univers d'Apple, qui montrent parfois un détachement émotionnel dans leurs commentaires:

> (Jobs pour moi était) «Un visionnaire commercial (…) un innovateur extrémiste, un manipulateur habile» (majorité post-2001).
> «Un Dieu, une idole, un modèle à suivre. Il est un chef d'entreprise exceptionnel, mais il n'est pas un être humain» (majorité post-2001).
> « Un chef d'entreprise » (majorité post-2001).
> (Le soulignage est de l'auteur de cet article).

Dans l'ensemble, nous retrouvons les fragments d'une représentation polyédrique de Steve Jobs, à la fois, génie, visionnaire, anticonformiste et rêveur, mais aussi manipulateur habile, froid et dépourvu d'un côté humain (Rega 2015). Une représentation qui rappelle donc certains aspects du Don Juan –identité multiple, changeant, instable et toujours un mouvement– emblème typique de la modernité.
Cet exemple a pour but de nous introduire à une caractéristique des imaginaires et de leur processus évolutif: les récits, les mythes et les thématiques qui peuplent les imaginaires d'une époque ne disparaissent pas au cours des époques suivantes, ils sont plutôt revisités et actualisés.
On assiste à une contamination réciproque des imaginaires de l'industrialisme, de l'hollywoodisme et du siliconisme –en nous référant encore une fois aux trois révolutions industrielles identifiées par François Caron (2010) et aux trois "méta-industries" citées par Pierre Musso (2014). En suivant cette idée, on peut parler d'un processus de coévolution des imaginaires ou "d'imaginaire-morphose". Cette expression reprend l'idée de David Bolter et Richard Grusin (2000) ainsi que de Roger Fidler (2000) qui parlent de "média-morphose" pour indiquer le processus ininterrompu d'ajustement de chaque forme de média aux autres médias, qui co-évoluent dans le même milieu. En adaptant cette expression à l'imaginaire, on montre que toutes les formes d'imaginaire sont réparties dans les imaginaires successifs. Ainsi, certains mythes et symboles de la modernité, dans la phase actuelle de sur-modernité (Balandier 2001), sont repris et adaptés.
Par exemple, le star-système autour duquel s'est développé l'imaginaire hollywoodien (Abruzzese 2000), est aujourd'hui rempli de nouvelles stars, de "techno-génies" (Musso 2014) comme Steve Jobs, qui, à son tour, présente quelques-uns des aspects typiques du mythe de Don Juan, et ainsi de suite. En ce sens, revient aussi l'idée de Durand de considérer le mythe comme un système dynamique de symboles, d'archétypes et de schèmes: un système dynamique qui, sous l'impulsion d'un schème, tend à se composer en récit (Durand (1960) 1972). Selon l'auteur français, le mythe est déjà une esquisse de rationalisation puisqu'il utilise le fil du discours, dans lequel les symboles se résolvent en mots et les archétypes en idées. Dans notre étude, les idées de changement, liberté et transformation du monde nous apparaissent comme évidentes.

Mais quels sont les autres thèmes, mythes et images symboliques autour desquels l'imaginaire des fans d'Apple s'est consolidé? S'il est vrai que dans l'imaginaire des fans coexiste une pluralité de signes, d'images et de récits, il est tout aussi vrai qu'on peut trouver des thèmes structurants qui témoignent de la présence de "traces de la modernité" et donc du processus que nous venons de définir de coévolution des imaginaires (pré-modernes, modernes, postmodernes).
Un premier fil thématique est celui de la nature. C'est un thème classique qui a traversé le développement de l'imaginaire industriel. Si on fait remonter à Rousseau l'origine de ce mythe, on remarque que tout le processus de construction de l'imaginaire industriel est parcouru par une dualité: d'une part, la vision rousseauiste de la "nature antithétique à l'industrie", de l'autre la vision positiviste qui encourage les progrès scientifiques pour dominer la nature.
Dans l'imaginaire des fans la nature représente un axe thématique fondamental, agissant comme un lien commun pour une série d'images associées à Apple:

> «Ciel, vagues de la mer, pelouses vertes» (précurseur, QL[10]).
> «Pelouse, lumière, ciel bleu, solaire» (précurseur, QL).
> «Course, eau, arbre» (précurseur, QL).

Comme on le voit dans les citations, les images concernant l'eau sont nombreuses et peuvent à leur tour être ramenées à trois thèmes principaux: source de vie, moyen de purification et centre de régénération (Chevalier, Gheerbrant 1973). Dans la tradition juive et chrétienne, l'eau symbolise d'abord l'origine de la création. Parmi les différentes images évoquées par les fans dans ce domaine, on trouve les "cascades", les "vagues" et la "mer", qui représentent les transformations, les réveils et la dynamique de la vie. Il s'agit d'associations mentales qui renvoient à l'idée d'une personnification de la société Apple par les Fans, perçue comme entité vivante et en évolution constante.
En même temps, on peut aussi saisir la présence du thème de la nature révélée par une série d'images comme la "pelouse", le "vert", "l'arbre", qui ressortent des associations mentales des fans en raison de certains aspects distinctifs des technologies Apple. Notamment, la sobriété et la simplicité d'utilisation. Le choix de l'entreprise de concevoir ses produits en éliminant tous les éléments inutiles et encombrants, a pour conséquence de produire dans les représentations des fans des expressions telles que "linéaires et cristallines", de "propreté et tranquillité".
À ce sujet, il faut rappeler que, dès le début, Steve Jobs était convaincu que dans la simplicité résidait une force beaucoup plus puissante que celle qui caractérise la complexité: «Tu dois travailler dur pour nettoyer ta pensée et la rendre simple» (propos

[10] Nous utilisons l'abréviation QL pour « questionnaire en ligne ». Les citations des questionnaires et des interviews ont été traduites de l'italien en français par l'auteur.

de Steve Jobs cité dans Isaacson 2011: 34). Ainsi, avec Jonathan Ive, le responsable du design Apple, Jobs a soigneusement analysé et appliqué la valeur de la simplicité, pour "résoudre" la complexité et réduire l'objet à ses parties essentielles. Pour y parvenir, il faut bien comprendre l'essence de l'objet, saisir quelles sont les parties non essentielles afin de les éliminer. En d'autres mots "pour être vraiment simples, il faut être réellement profonds" (propos de Jonathan Ive cité dans Isaacson, 2011: 343).
En revenant aux images de fans, le résultat de cette "réduction" de l'objet technique à ses parties essentielles s'observe à travers des évocations qui rappellent le thème de la nature, revisité dans une perspective "écologique", et associé aux idées de propreté, de tranquillité et d'harmonie.

> Une image que j'associe à Apple est l'arbre, quelque chose d'écologique. Un arbre aussi parce que c'est loin du chaos, du bruit, des volumes élevés... une pelouse, un arbre, quelque chose de tranquille, de paisible (Oggionny, majorité post-2001 ; le soulignage est de l'auteur de cet article).

Un autre axe thématique central de l'imaginaire des fans est celui du désir et du plaisir physique charnel associés aux produits Apple caractérisés par un sex-appeal puissant. Dans un autre article (in Musso (dir.), 2015), nous montrons comment les objets technologiques répondent à des désirs et des besoins qui dépassent la dimension utilitaire, en atteignant soit des dimensions spirituelles, soit des désirs charnels liés à la sexualité.
En poursuivant l'analyse des différents symboles et thèmes qui parcourent les évocations des fans, il faut mentionner celui de la fonctionnalité des technologies Apple, qui grâce à la solidité et à la qualité qui les caractérisent d'après les fans, sont en mesure de garantir l'efficacité de la performance.

> «Apple garantit des performances optimales, l'efficacité» (QL).
> «Produits solides, essentiels, qui fonctionnent parfaitement» (QL).
> «Efficacité, fonctionnalité, puissance» (QL).

Mais l'aspect plus intéressant à voir derrière ces évocations concerne les sensations d'omnipotence et de bien-être offertes par la fonctionnalité des produits Apple. Le niveau tellement élevé des prestations technologiques est apte à produire chez les utilisateurs un sentiment de fusion parfaite avec la machine (ou avec le dispositif technologique). Une rencontre et une synergie qui transfèrent aux fans-utilisateurs une sensation d'augmentation des capacités humaines, presque une toute-puissance:

> «On a la sensation de pouvoir tout faire. Il y a une extension des capacités de l'individu exponentielle» (Giamba, précurseur).

Dans l'ensemble, l'imaginaire des utilisateurs d'Apple se structure autour de deux thématiques majeures: la nature et l'expertise. Un duo qui peut être lu comme une révision et une actualisation d'une dualité classique de l'imaginaire industriel: la "nature" d'un côté, le "progrès technologique" de l'autre.
En réfléchissant aux autres mythes qui traversent la méta-industrie du siliconisme, il semble émerger un concept créé par les chercheurs de sociologie des médias: la "privatisation mobile". Utilisé par Raymond Williams pour expliquer la forme culturelle inhérente à la télévision (dans la radiodiffusion ou broadcasting), ce conceptévoque la présence de deux tensions apparemment contradictoires qui caractérisent le style de vie de la modernité: d'une part, l'accroissement de la mobilité, de l'autre, l'autarcie à l'intérieur de la maison (home-centered living) et une attirance de plus en plus forte pour le confort quotidien. Le broadcasting représente le "produit social" (Williams (1989) 2000: 46) de cette tendance à la privatisation mobile.

> Ce processus a une dimension privée. Cela implique un degré élevé de capacité de consommation, largement centré sur la maison […]. En même temps, ce n'est pas une privatisation qui a le goût d'une retraite. Ce n'est pas comme vivre dans une coquille fixe une fois pour toutes. C'est plutôt une coquille que vous emportez, avec laquelle vous pouvez voler vers des endroits que les générations précédentes n'auraient jamais pu imaginer visiter. (2000: 577; traduction par l'auteur de l'article).

Dans la vision de Williams, la contradiction de l'expression "privatisation mobile" est qu'elle contient le sens de la modernité: la mobilité rendue possible par les révolutions des systèmes de transport et d'information et, d'un autre côté, la centralité de la famille et du foyer domestique comme forme de résistance à la crainte et à la désorientation de cette mobilité moderne.
En revenant aux imaginaires des fans, on dirait qu'ils sont traversés par un processus similaire comme si l'entreprise pouvait donner corps et maintenir ensemble le mythe de la mobilité et de la vitesse, et celui de la famille, comme un groupe très uni. D'ailleurs, cette dualité n'est pas sans rapport avec ladite expertise–nature: d'un côté, la "vélocité et le dynamisme", résultats du progrès technologique, de l'autre, la "famille solidaire" comme réaction et réponse à la désorientation provoquée par la vitesse (telle une forme de réconfort et de consolation).
Les deux sont apparues dans l'analyse comme des images-clés des fans.
Plus précisément, on trouve un noyau sémantique dans les évocations des fans qui renvoie à un univers futuriste, avec des mots tels que: rapidité, futur, vitesse, réactivité, course, légèreté.
C'est surtout la simplicité du design des produits Apple et leur extrême sensibilité dans la réponse aux commandes qui permet ce niveau de "vitesse" et d'"immédiateté".

> «Par exemple, j'associe l'iPhone à un lézard. Le lézard parce qu'il est rapide, réactif, véloce» (Paletta, majorité post-2001).
> «La première fois que j'ai utilisé l'iPad, ça a été comme pour l'iPhone, une simplicité d'utilisation, il répondait aux commandes très vite, il était très sensible, très rapide» (Oggionny, majorité post-2001).

De cette perspective la mobilité, la rapidité et le dynamisme ressortent comme des aspirations typiques des fans qui trouvent plaine satisfaction à travers l'utilisation des produits Apple.
De plus, cette extrême fonctionnalité des produits Apple n'est pas sans rapport avec la sensation de légèreté de fans, qui en représente une conséquence directe:

> Quand j'ai mis en marche le Mac pour la première fois … tout était là. C'était facile, vraiment, en deux heures avec Mac, j'ai appris ce qui pour Windows m'a demandé des années. (…). Je me sentais léger, j'étais léger et il était léger. Aucun poids dans la tête, pas de stress (Bracciu, majorité post-2001 ; le soulignage, ici et dans les prochaines citations, est de l'auteur de cet article).

Mais cette vitesse, en même temps exige certaines formes de réassurance: par exemple, la sécurité de disposer de technologies qui ne "crashent" pas, ne "se bloquent" pas et qui, contrairement à Windows, ne "posent pas de problèmes". Il est important de souligner que la référence à Windows comme terme négatif de comparaison est commune à tous les fans:

> «Les produits Windows sont de mauvaise qualité. Des arnaques, des copies minables» (Maloxplay, précurseur).

Le Macintosh, par contre, est si performant que les utilisateurs peuvent se permettre d'être distraits:

> «Avec le Mac, je peux récupérer n'importe quelle situation, je peux me permettre d'être distrait, je jette un document et je trouve la version précédente» (Faxus, précurseur).

En approfondissant ultérieurement l'analyse pour comprendre les caractéristiques d'un lien presque viscéral entre les fans et la société, et les raisons de cette confiance presque inconditionnelle, il ressort que ce qui distingue la société Apple de toutes ses rivales, est un atout que tous reconnaissent: Apple est l'entreprise qui consacre au client le plus de soin et d'attention.

> «Apple est synonyme d'une attention extrême pour le client» (QL).
> «Le soin obsessionnel pour tout ce qui se réfère à l'utilisateur permet qu'il se sente choyé et au centre de la conception des produits» (QL).
> «C'est la seule entreprise qui soigne de près ses utilisateurs, c'est dans l'absolu la meilleure entreprise pour l'attention au client» (QL).

Il faut relever dans les témoignages cités ci-dessus, le recours à des termes comme « choyé », « soigné », qui montrent bien l'intimité du lien des fans avec cette marque. La conséquence de cette capacité de l'entreprise de prendre soin de ses clients est une sensation de bien-être et de fidélité absolue, qui présente les signes d'un pacte fiduciaire entre les fans et l'entreprise. Cette fides (foi, croyance en latin) se traduit souvent en une véritable dévotion pour la marque :

> «Des produits (Apple) uniques qui vous font appartenir à une minorité privilégiée ». (QL).
> «Les batailles menées au cours des années difficiles ont fait que nous sommes devenus un groupe fidèle. Le sentiment d'appartenance nous rend heureux» (QL).
> «Ceux qui s'approchent du monde Apple ont toujours l'impression de pouvoir faire partie d'un cercle d'élite». (QL).

Dans cette perspective, le thème de la "famille" en tant qu'appartenance à un groupe solidaire prend forme, et peut être relié à une série d'évocations du sens de sécurité et de confiance totale des fans à l'égard des produits Apple. C'est ainsi que les utilisateurs Apple se sentent légers et en sécurité.
Précisons que ce thème du groupe solidaire de fans, est plus fort chez les précurseurs, comme le montre le passage ci-dessous tiré des interviews:

> «La liberté, dépasser la limite. Intimité avec la machine à certains égards. Anticonformisme, relié à la liberté. Une fiabilité absolue, une sécurité absolue. Famille à certains égards ou faire partie d'une carboneria, ce genre de sensations» (Giamba, précurseur).

L'utilisation du terme "carboneria" est très significatif, parce qu'il fait référence aux sociétés secrètes révolutionnaires qui existaient en Italie au début du XIX^{e} siècle. En effet, lorsqu'Apple n'était pas encore une marque aussi populaire et répandue, la complicité entre les utilisateurs était plus importante. Giamba l'explique ainsi plus clairement:

> «Famille dans le domaine des relations interpersonnelles avec les autres utilisateurs Apple. J'ai 50 ans et j'utilise le matériel Apple depuis que j'en ai 21, jusqu'en 2002 nous étions très peu nombreux, à Palerme et dans le reste de l'Italie aussi. Cela nous a rapproché des autres utilisateurs, nous a aidé à faire cause commune, de ce point de vue, c'est une famille» (Giamba, précurseur).

Pour conclure sur la "privatisation mobile", Apple semble effectivement cristalliser les deux tensions qui caractérisent la modernité et son style de vie: la "mobilité et la vitesse" d'un côté, la "famille" en tant que groupe solidaire de l'autre. La manière dont les fans utilisent les technologies Apple leur donne une sensation inégalée de vélocité et de rapidité de mouvement. En même temps, cette mobilité ne produit pas de désorientation ou de sentiment d'insécurité puisque l'entreprise est soucieuse de répondre aux exigences et aux désirs des utilisateurs en leur donnant le sentiment d'appartenir à un groupe privilégié. Même si les utilisateurs d'Apple sont nombreux, dans les faits ils ont l'impression d'être une minorité: une "élite privilégiée" pour certains, ou une "famille très unie" pour d'autres. Disséminés dans le monde entier, leurs liens identitaires dépassent les distances physiques et géographiques en s'alimentant d'une double impulsion: l'identification (à l'entreprise, à Steve Jobs, à la vision du monde qu'ils incarnent) et la distinction (par rapport aux utilisateurs non-Apple).

4. Les communautés d'Apple sur les réseaux sociaux: images et représentations des fans

La définition des imaginaires est un processus complexe auquel participent plusieurs 'acteurs', tels que le cinéma, la littérature, les arts, la télévision, jusqu'à l'ensemble des ressources qui, à l'époque moderne, faisaient partie de la définition de biens de l'industrie culturelle dans le sens le plus large du terme. L'étude de la communication de masse, notamment, a mené les sociologues à analyser l'imaginaire collectif en tant que contenu, expression et forme typique de la culture de masse véhiculée par l'industrie culturelle et surtout par les médias (penser aux travaux d'Alberto Abruzzese). Mais à la différence du contexte de la société moderne, aujourd'hui, non seulement ces biens se sont multipliés et diversifiés, incluant les nouveaux médias aux côtés de ceux traditionnels, mais encore, leur utilisation a dépassé le temps de loisir et a occupé la gamme des activités des sujets, tout au long d'un flux temporel ininterrompu entre temps de travail et temps libre.
En fait, dans les dernières décennies, la pénétration des nouveaux médias dans la société et la diffusion généralisée des réseaux sociaux, ont contribué à transformer les comportements quotidiens des individus: leurs habitudes, leurs loisirs, leurs façons de se socialiser, mais aussi leurs langages et leurs valeurs (Castells et al. 2006, Livingstone 2008).

Une analyse approfondie laisse émerger de façon très claire qu'on est face à des procédés ordinaires de la vie quotidienne des gens (Rainie et Wellman 2012; Castells 2007), qui touchent les dimensions de l'every day life, c'est-à-dire le milieu où se produisent des micro-événements, significatifs et qu'il vaut la peine d'observer. Après une phase initiale de déformation interprétative sur l'avènement d'Internet, typique du postmodernisme radical, l'activité systématique de recherche empirique a montré que l'omniprésence des technologies digitales a porté à une normalisation de leur utilisation. L'identité en ligne, initialement conceptualisée dans les termes d'une "deuxième identité" (Turkle 1995), a cédé la place à une nouvelle manière de concevoir l'utilisation des nouveaux médias par les individus, en tant que prolongement de soi, où la vie en ligne apparaît comme cohérente et complémentaire de l'identité physique et sociale.
De ce point de vue, la diversité et la multiplicité des technologies portables, permettant à quiconque un accès immédiat aux réseaux sociaux, définissent les possibilités de "connexion et d'interrelation" comme qualités fondamentales de l'identité de l'individu contemporain (Bolter et Grusin 2000).
A partir de ces réflexions, l'idée d'examiner la relations entre les fans d'Apple et leur communautés sur les réseaux sociaux (facebook ou forum) a pris corps. D'ailleurs, le choix de situer l'enquête au sein des réseaux sociaux –comme souligné dans l'introduction– a aussi été motivée par l'objectif d'observer les significations à la base des mécanismes d'appartenance (membership) des fans aux espaces en ligne. Plus spécifiquement, les interviews directes avec les fans nous ont permis de saisir le sens de leur participation aux activités de la communauté ainsi que les représentations mentales et images qu'ils associent à ces communautés online.
Lorsque l'on s'intéresse aux communautés qui utilisent les forums et à celles se servant de facebook, la manière de définir l'identité de fan d'Apple tout autant que la façon de la communiquer et de la pratiquer au quotidien, semblent changer significativement entre ces deux réseaux. Dans le cas des forumistes (activistes du forum), l'idée d'adhésion à la communauté (membership) est très claire. On se connaît et on se reconnaît entre membres du forum. Les liens sont très évidents entre les personnes, il faut respecter certaines règles de la communauté et la tendance est d'offrir son aide aux autres membres avec une attitude généralement collaborative.
Les fans qui se rencontrent sur facebook se rapprochent plus d'un modèle d'appartenance à un groupe éphémère. La nature du groupe et son identité collective cèdent la place à une perspective plus individualiste, où chaque utilisateur est surtout centré sur lui-même. Les dimensions interactives et collaboratives entre les participants sont plus affaiblies et ils ne tissent pas de rapports amicaux durables (ni sur le réseau facebook, ni ailleurs).
Ces caractéristiques deviennent plus claires lorsqu'on observe quelques témoignages des fans:

"Forumistes"	"Facebookistes"
Si je pense au forum…	Si je pense à la communauté facebook…
«Quand je pense au forum de Macitynet, je vois les visages de mes amis, car je me suis aussi fait des contacts qui sont devenus des amis personnels...» (Faxus, précurseur)	«La page facebook d'AppleLounge est complète, séduisante, graphiquement agréable et utile. Mais je ne suis pas intéressé par ces espaces en ligne, je n'en fais pas partie, ils sont seulement utiles» (Giamba, précurseur)
«Le forum me fait penser... à la prairie dans une vallée. Sur Macitynet, je me sens chez moi» (Fabrycult, majorité post-2001)	«Je ne me souviens d'aucun utilisateur en particulier, tout est virtuel» (Maloxplay, précurseur)
« Pour moi le forum est l'occasion d'être utile» (42, précurseur)	«Je me sens membre de la communauté des passionnés d'Apple. Je ne me senspas membre de la communauté Macytinet» (Bracciu, majorité post-2001)

Tableau 1: « Si je pense à…».
(Le soulignage, ici et dans les prochaines Tableau, est de l'auteur de cet article).

Certaines différences sont liées aux spécificités des deux espaces en ligne, tandis que d'autres apparaissent lorsque les fans évoquent le sens de leur participation à la communauté:

"Forumistes"	"Facebookistes"
La communauté du forum et ma participation…	La communauté facebook et ma participation...
«C'est comme une mission, le seul engagement bénévole que j'ai. (...). Comment te sens-tu quand tu fais du bien et pas pour des raisons d'argent? Tu te sens bien, tu sais que tu as faitquelque	«Je fais partie de la communauté des ceux qui ont choisi Apple, c'est tout. Quand je veux me tenir informé, je me connecte sur TheAppleLounge et je lis deux, trois pages». (Giamba, précurseur)

chose de bien» (Faxus, précurseur). «Quand il faut aider quelqu'un, je mets tout de moi-même, mon "expérience d'utilisateur" (…). Cela peut sembler banal, mais nous sommes amenés à aider les autres» (Fabrycult, majorité post-2001).	«La raison pour laquelle je vais sur Macitynet est la recherche d'informations... » (Bracciu, majorité post-2001).

Tableau 2: «La participation des fans à la communauté».

Le concept de culture participative[11] change considérablement entre les deux espaces en ligne (Jenkins, 2008). On peut distinguer dans l'une, l'idée d'une "mission" à accomplir avec un sentiment d'engagement des activistes des forums. Dans l'autre, l'attitude plus utilitariste et désengagée des "facebookistes", qui semblent habitués à fréquenter ces communautés pour satisfaire à la fois leur curiosité informative et leurs nécessités récréatives grâce à une participation "légère": par exemple, en lisant et en distribuant sur facebook les notices concernant les principales nouveautés de la société de Cupertino; en partageant leur passion pour le dernier gadget d'Apple; en exprimant par des like leur intérêt pour des anecdotes ou des rumeurs sur l'entreprise (Rega 2015), et ainsi de suite.
Des comportements qui confirment qu'autour des plateformes des réseaux sociaux se sont développées des formes de participations "légères" qui ne demandent pas d'efforts et d'investissements, et où l'engagement et le divertissement sont souvent liés (Rega 2014). L'attitude de ces fans à l'égard de la communauté est bien plus froide et détachée ("tout est virtuel") que celle des fans participant au forum. L'élan émotionnel aussi bien que les sentiments d'attachement sont très limités et les réponses qu'ils ont données lorsqu'on leur a demandé: "comment ils se sentiraient si leur communautés disparaissaient subitement?", renforcent cette interprétation.
Pour les fans d'Apple qui éprouvent des sentiments profonds et enracinés vis-à-vis du forum, les sensations qui émergent devant cette question sont un profond désespoir et une privation, tandis que pour les autres, rien ne changerait à part un sentiment de regret très temporaire et passager.

[11] La culture participative se caractérise comme: «Une culture ayant des barrières assez faibles pour l'expression artistique et l'engagement civique, soutenant fermement les activités de production et de partage des créations, et prévoyant une certaine forme de mentorat informel, suivant laquelle les participants les plus experts partagent leurs connaissances avec les débutants» (Jenkins 2008), traduction par l'auteur de l'article.

"Forumistes"	"Facebookistes"
«J'y ai pensé mille fois et je me sentirais mal (…). Je me sentirais mal sans aucun doute mal, même si j'aurais la possibilité de contacter les personnes et les amis que j'ai connus…» (Fabrycult, majorité post-2001). «C'est une privation, comme si on vous enlevait votre café ou vos cigarettes. Mes cigarettes et mon café ne sont pas essentiels (…) mais ils font partie de ma vie et d'un plaisir dont j'ai besoin. On t'enlève quelque chose qui t'appartient et dont tu ne voudrais pas te priver» (Faxus, précurseur)	«Pour moi (les groupes facebook) Macitynet et TheApplelounge, que je fréquente tous les jours, sont des outils d'information (…). Les réseaux sociaux sont un miroir du marché, donc il y aura d'autres voies» (Maloxplay, précurseur). «Je ne ressens pas cette différence, parce qu'en tout cas Macitynet, comme beaucoup d'autres sites qui s'occupent d'Apple, vivent grâce à sa renommée» (Bracciu, majorité post-2001)

Tableau 3: «Imagine que demain tu te réveilles et Macitynet/TheAppleLounge n'existent plus. Qu'est-ce qui changerait pour toi et comment te sentirais-tu?».

De façon générale, ces divergences d'opinions et d'images à l'égard des espaces en ligne ne sont pas sans rapport avec les expériences personnelles des usagers, leur âge réel et leur ancienneté par rapport à Apple. Surtout pour les fans qui ont grandi dans le milieu culturel des mouvements politiques des années 70 (Faxus; 42; Fabrycult); un lien avec des modèles participatifs traditionnels, axés sur les instances de la collectivité, ressort de manière plus évidente.

5. Notes de conclusion

Ce bref excursus sur les images, les narrations et représentations qui peuplent l'imaginaire des fans d'Apple a surtout mis en évidence la présence d'un ensemble d'images à haute valeur symbolique, partagées par toute la communauté des fans (qualifiées d'images universelles).
Mais si les sentiments d'identité entre les passionnés d'Apple s'alimentent d'un patrimoine partagé de symboles et récits, il est aussi important de rappeler l'existence des images spécifiques à chaque fan, liées à leurs expériences personnelles, à leurs milieux et sous-cultures d'appartenance (Hebdige 1981). Dans ce domaine il faut faire certaines

distinctions entre les fans de longue date (précurseurs) et les majorités post-2001, ainsi qu'entre la communauté des utilisateurs du forum et celle des utilisateurs de facebook. Dans ce deuxième cas, par exemple, l'analyse des représentations et images associés par les fans à leur communauté en ligne a dévoilé de façon très claire certaines différences entre les deux milieux. Ce qui change, ce sont les modèles d'affiliation au groupe, en opposant une vision plus mutualiste des utilisateurs du forum (basée sur les instances de la collectivité plutôt que sur celles de l'individu) à une vision plus individualiste des seconds (qui participent à la communauté avec une attitude plus utilitariste et désengagée).

Cette recherche a également révélé un niveau significatif de complexité et d'ambivalence qui caractérise la soif, les projections et les désirs des fans. D'un côté, l'envie de liberté et de toute puissance, de vitesse et de dynamisme, le désir de dépasser les limites et de transformer le monde; de l'autre, le besoin d'intimité, de cohésion et de sécurité, de fiabilité et de confiance totale. C'est en ce sens que doit être reconnue la capacité de l'entreprise de répondre aux attentes complexes des usagers, grâce surtout à la stratégie d'Apple qui met l'utilisateur au centre de l'expérience d'utilisation: comme si les produits étaient conçus sur mesure pour lui, imaginés en fonction de ses divers souhaits et ambitions.

De ce fait, les objets technologiques (les iPad, iPhone etc.) cessent d'être de simples instruments techniques en se chargeant de nouvelles significations: une valeur affective et symbolique qui fait de ces produits des objets rares, précieux et presque magiques[12].

L'existence d'une continuité/proximité entre les symboles et les mythes partagés par les fans d'Apple et ceux qui peuplaient l'époque précédente (de l'industrialisme) a été à son tour confirmée par cette recherche, renforçant ainsi l'idée d'une contamination réciproque des imaginaires de différentes époques, de l'industrialisme, de l'hollywoodisme et du siliconisme.

Enfin, l'ensemble des citations et des éléments de cet article peut contribuer à l'étude des imaginaires, en révélant leur lien, que ce soit avec les souvenirs et les expériences personnelles des individus, qu'avec le patrimoine symbolique et culturel dans lequel ils vivent. Plus grande est la richesse de ce capital dans lequel ils sont plongés –véhiculés à travers les systèmes éducatifs, la langue, les médias, les traditions, etc.– et plus grande sera la capacité d'imagination des personnes, l'habilité créative, l'aptitude à produire des images, archétypes, mythes (Wunenburger 2011: 14).

[12] Un exemple à ce sujet concerne le mots utilisés par un des interviewés pour décrire son iPhone: «Regarde ton iPhone. N'allume pas l'écran, regarde le fond noir. Imagine une boîte de désirs qui peut être remplie de tout ce que tu veux, dont tu rêves depuis ton enfance. La règle de Jobs est de transformer les rêves, les attentes en quelque chose d'attendu (…) auquel il donne une forme, qui peut prendre d'autres formes» (Bracciu, majorité post-2001).

La combinaison de ces formes et images de nature différente (très personnelles, mais aussi de type universel) représente finalement ce dont chaque fan fait l'expérience, en élaborant les significations symboliques à travers le filtre du vécu personnel, des représentations et des souvenirs plus intimes (Wunenburger 2011).
Le processus dialectique qui se déclenche entre ces différents niveaux rend l'imaginaire transitoire et en évolution constante, résultat d'un échange continu entre les représentations personnelles des fans et les images transmises par les contextes culturels, par les médias et les communautés d'intérêts auxquelles ils participent.

Bibliographie

Abruzzese A. (1973), *Forme estetiche e società di massa*. Venice: Marsilio.
Abruzzese A., Borrelli D. (2000), *L'industria culturale. Tracce e immagini di un privilegio*. Roma: Carocci.
Balandier G. (2001), *Le grand système*. Paris: Fayard.
Bentivegna S. (2015), *A colpi di tweet*. Bologna: il Mulino.
Bolter J. D., Grusin R. (2000), *Remediation. Understanding New Media*. Trad. it., *Remediation. Competizione e integrazione tra media vecchi e nuovi*, Milano: Guerini & Associati (2002).
Caron F. (2010), *La dynamique de l'innovation: changement technique et changement social, XVIe-XXe siècle*. Paris : Gallimard.
Castells M. (1996), *The rise of the Network Society*. Trad. it. *La nascita della società in rete,* Milano: Bocconi (2002).
Castells M. (2007), Communication, power and counter-power in the network society, dans International. *Journal of Communication*, 1(1): 238-66.
Chevalier J., Gheerbrant A. (dir. 1973), *Dictionnaire des symboles: mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres.* Paris : Seghers.
Comunello F. (2010), *Networked sociability and individualism: Technology for Personal and Professional Relationships*. Milano: Guerini.
Durand G. (1996), *Introduction à la mythodologie. Mythes et société*. Paris: Le Livre de Poche.
Durand G. (1960), *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Presses Universitaires de France ; trad. it. *Le strutture antropologiche dell'immaginario*, Bari, Dedalo,1972.
Durkheim E. (1912; 1991), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: Le Livre de Poche.
Fidler R. (1997), *Mediamorfosi*. Milano: Guerini & Associati.
Grassi V. (2012), *Mitodologie. Analisi qualitativa e sociologia dell'immaginario*. Napoli: Liguori.
Grassi V. (2005), *Introduction à la sociologie de l'imaginaire. Une compréhension de la vie quotidienne*. Paris: Erès ed.
Hebdige D., (1981), *Subculture, the meaning of style*. London: Routledge.
Isaacson W. (2011), *Steve Jobs*. London: Little Brown.
Jenkins H. (2006), *Fan, Bloggers and Gamers. Exploring the Participatory Culture*, New York University Press, New York; trad. it. *Fan, bloggers e videogamers. L'emergere delle culture participative nell'era digitale*, Milan, Franco Angeli, 2008.
Legros P., Monneyron F., Renard J-B., Tacussel P. (2006), *Sociologie de l'imaginaire*. Paris: Armand Colin.

Livingstone S. (2008), Taking risky opportunities in youthful content creation: teenagers' use of social networking sites for intimacy, privacy and self-expression. *New Media & Society*, 10(3): 393-411.
Maffesoli M. (1996), *La contemplation du monde, figures du style communautaire*. Grasse: Paris.
Maffesoli M. (1998), *Simmel et le formisme*, dans Thomas (dir.), *Introduction aux méthodologies de l'imaginaire*.
Marinelli A. (2013: 119-133), *Le culture partecipative e la sfida del civic (political) engagement*, dans Bartoletti R., Faccioli F. (dir.), *Comunicazione e civic engagement. Media, spazi pubblici e nuovi processi di partecipazione*, Milan, Franco Angeli.
Musso P. (2014), *L'imaginaire industriel*. Paris: Manucius.
Rainie L., Wellman B. (2012), *Networked. The New Social Operating System*. Cambridge: MIT Press.
Rega R. (2013), Culture partecipative e nuovo engagement. *Sociologia della comunicazione*, 46: 58-76.
Rega R. (2014), *Networking politics: l'attivismo politico intermediato da Facebook*, dans Cioni E., Marinelli A., *Public Screen. La politica tra narrazioni mediali e agire partecipativo*, Rome, Sapienza: 101-132.
Rega R. (2015), *L'imaginaire des "Apple Fans" sur les réseaux sociaux en Italie*, dans Musso P. (dir. 2015), *Pour innover, modéliser l'imaginaire. Regards croisés d'industriels et de chercheurs*, Paris, Manucius: 274-290.
Renard J. B., Tacussel, P. (1994), Théorie et recherches en sociologie de l'imaginaire. *Revue Suisse Sociologie*, 20(3): 699-713.
Sauvageot A. (2002). *Imaginaire (structures et mécanismes de l'),* dans Mucchielli A. (dir.), *Dictionnaire des méthodes qualitatives en sciences humaines et sociales*, Paris, Armand Colin: 93.
Schaap F. (2002), *The words that took us there : ethnography in a virtual reality*. Amsterdam: Aksant Academic Publishers.
Thomas J. (dir. 1998), *Introduction aux méthodologies de l'imaginaire*, Paris, Ellipses.
Turkle S. (1995), *Life on the Screen: Identity in the Age of the Internet*. NewYork: Simon and Schuster.
Weber M. (1995), *Economie et société/2, Les organisation et les puissances de la société dans leur rapports avec l'économie*. Paris: Plon.
Williams R. (1989), *Television: technology and cultural form*. London: Routledge, trad. it. Tecnologia e forma culturale, Rome, Editori Riuniti, 2000.
Wunenburger, J.J. (2011), *L'imagination mode d'emploi? Une science de l'imaginaire au service de la créativité*. Paris: Manucius.

Visual perception:
digital imagination and sensitive experience of the social world

Fabio La Rocca

Abstract

With every historical epoch comes a different way of thinking, a different way of seeing, capable of identifying the fundamental elements of a change of paradigm. Any discussion of 'paradigm' in relation to the contemporary world must include the development of the digital realm and its technological apparatus, which transform vision and influence how we perceive the world. Central to this development has been the emergence of myriad new forms of communication and a culture of sharing life, which characterize the process of seeing. Technology opens up new horizons in terms of how we expose our presence in the world: via digital photography and video, in every instant of everyday life we are in a position to expose our social world, the fragments of our existence. This cultural effect is not merely a consequence of ways of structuring existence, but also constitutes a change in the way we think about our relationship with the world. Every cultural and technical change brings together a variation of thought and perception, and this represents a basis on which to understand and interrogate the continual mutation of our social imaginary and the process of building, producing and transforming the Real.

Key Words

Visual culture / media / perception / images / technology

Author

Fabio La Rocca - fabio.la-rocca@univ-montp3.fr
Institut de Recherches Sociologiques et Anthropologiques / Centre de Recherche sur l'Imaginaire
Université Paul-Valéry Montpellier

Number 6 - Year IV / December 2015 pp. 50-65
DOI: 10.7413/22818138046
ISSN: 2281-8133

imagojournal.it

© 2015 by the Author(s); licensee Im@go. A Journal of the Social Imaginary.
This article is an open access article, licensed under a Creative Commons Attribution 3.0 Unported License.

Fortis imaginatio generat casum

1. Prelude

In contemporary society, technology is one of the most sensitive characteristics of our relationship with the world. Following a paradigmatic trajectory allows us to grasp how the digital imagination and technological effects are expressions of a mutation which has a profound influence on how we communicate and our cultural expressions, and which renovates individual perception and the way in which we visualize the world. In this process, technology should be understood as a key to comprehending the essence of the human being, or, better still, as a way of suggesting a reflection on a particular way of being in the world: to use a term dear to Martin Heidegger, an expression of the dasein: "presence", "existence", a particular way of "being there".
Naturally, this process acquires new forms with the advent of the digital imaginary, where the modality of presence changes as a consequence of other modalities by which we express ourselves and perceive and make sense of the world. This also implies changes in the categories whereby we comprehend our relationship with the social world; the paradigm, as Thomas Kuhn shows us in The Structure of Scientific Revolutions (1962), must be adapted to a new configuration of the social world syntonic with the character of the period in which we live. The paradigm, as a system of ideas, thus relates to the imaginary which structures social life and characterises culture. From a phenomenological and epistemological point of view, the rise of the digital imagination will therefore without doubt have a substantial impact on the way in which we organise knowledge, our relationship to technology being an existential form, an interface which conditions social communication and relationships in everyday life.

2. The power of the imaginary

The imaginary plays a crucial role in this new context, both from a paradigmatic point of view and also as a trajectory of the cultural scene in the technological landscape. The proliferation of technological devices and the various platforms that form media culture can be seen as representing, firstly, an extension of the possibilities of knowledge, and

secondly, a universe of cultural existence combined with a powerful elaboration of the characteristics of the imagination. The imaginary, via media space, thus plays a vital role in activating new dynamics of relation, proliferation of particular cultural content, and, above all, new forms of narration. The imaginary, via the impact of technology, participates in the structuring of the social world through a kind of a continuous movement of knowledge and culture.

Media must be understood here almost as a physical environment, an inhabited place, and also as a cognitive environment where our perception of space and time are in a process of constant redefinition. Media and the imaginary come together to play their part in redefining categories of knowledge, perception, and experience of social life, and must be seen as theoretical instruments for exploring, in both a methodological and practical sense, the complexity of the world. This complexity opens up possibilities for upgrading the methods and theoretical models for an explorative form of comprehension of social practices, the digital environment, and also the production of the imaginary world.

For a long time, the imaginary was consigned to the periphery of scientific knowledge; viewed merely as the realm of fantasy and delusion, a breeding ground for chimeras. From here arises the opposition between reality and imaginary, the philosophical dichotomy of imagination vs. reason, virtual vs. actual. However, while modernity, with its emphasis on the importance of rationalism, excluded the imaginary from scientific thought, it behoves us now (finally?) to recognise the force of the imaginary both as methodology and as a disciplinary field. Looking at the world around us we can say that a theoretical "revolution" has led to a new conception in which the imaginary is considered a vibrant place where the individual is in contact with the world, and where the individual creates himself through social experience. We are therefore experiencing a revalorisation of the imaginary, which henceforth permeates all spheres of thought and culture. After a long period being seen as something separate from "the real", associated merely with imagination, dreams, and myths, the imaginary, in the contemporary socio-technological world, becomes something that invites us to think about this real and how to act upon it.

The imaginary is a vast territory where we talk about imagination as, for example, individuals' capacity to formulate their spirit through various mental images, the importance of myths, the impact of reverie in the ordinary, and so on. Occidental thought has consistently been suspicious of such things, sceptical of imagination and the imaginary, regarding them as part of another reality, unrelated to the "real". Let us not forget the popular expression folle du logis (attributed to Nicolas Malebranche by Voltaire), which implies that imagination risks derailing human reason and setting it adrift in the world of absence and fantasy. The imaginary and imagination (often closely linked), being opposed to the "real" knowledge, were thus a diversion from the "search for truth" which, in Malebranche's thought, is associated more with a rational and rationalised relationship between things and ideas. The imagination is therefore a danger in the materialist vision of

the world because can implicate a "wrong" idea, as suggested by Plato in the allegory of the cave, where he talks of images as being deceptive (Pascal, too, in his assertion that imagination is opposite to reason), an illusion, a simulacra that obfuscates truth and reality. The history of philosophy is of course too long to discuss all of the various branches of knowledge here, but it seems important to emphasize – following the advent of Romanticism and its restoration of the imaginary, and also the processes of understanding proposed by Carl Gustav Jung, Gaston Bachelard, Gilbert Durand, Cornelius Castoriadis and others – the re-affirmation of the imaginary in current thought. The imaginary is recognised as playing a role in the construction of knowledge, with images understood as vectors of ideas. In fact, the twentieth century saw the development of the notion of imagination into an organisational dynamic whereby a system of images, as shows Valentina Grassi (2005:12), makes sense of interactional relationships. This bespeaks a new sensitivity that enables us to understand that imagination, and all of the myriad systems of images (including the imaginary, myths, icons), are not a barrier to comprehension, but rather a complement to other forms of knowledge. In a paradigmatic and epistemological sense, the role of comprehension is in part to build possibilities, and to this end the imaginary is linked to the infinite dimension of knowledge since it constitutes the foundation of perceptions, concepts and visions regarding social reality, forms the schema of the spirit, and contributes to the presentation of the world via, for example, the proliferation of images.
Images, according to the theory of Durand, represent ideas, and this association can help to reveal that which is hidden. In this sense, we can affirm that images inhabit our everyday life, where technology permits, in Heidegger's theory, a kind of "revealing" or "clearing", a way, we could say, for the individual to be 'present in the world'. And in this world, imagination exists in all social situations, and can be examined as a subset of our everyday life.

3. The paradigmatic viewpoint and the spirit of the times

Following this line of thought, a perspective based on the notion of the 'epochal' evolution of knowledge must consider the impact of a different way of seeing the world; we must come around to a "new" vision of the social scene where technology, through its own evolution, participates in changes in the construction of vision and how we organize a theoretical framework to analyze the way we live in contemporary society. We are not here in a restricted historical field, but confronted rather with an infinite sphere of horizons of thought and knowledge linked to the drivers of mutations, influenced by individual experience, the comprehension of which requires multiple perspectives. The technological universe contributes to the generation of new "versions" of social

behaviour, forms of communication and relationships, as well as its cultural and theoretical ramifications. Every mutation of technology brings a variation of thought and particular ways of visualizing the world, as well as particular forms of interaction and understanding as an adaptation of the individual according to the climate of that particular historical period. In our view, this represents an avenue for interrogating and understanding the changes our social world is constantly undergoing, for comprehending how knowledge is re-formed in the process of actualization and how forms of communication and the characteristics of the digital scene have evolved.

This provides insight into the ways in which we convey vision and communicate our social experience. For this, a multi-perspective approach is necessary, a careful look at how we are living, since everything it is possible for us to know is anchored in every one of the myriad visible aspects of reality. In a re-actualization of thought – and in line with the "climatological perspective", which ascribes a central role to the influence of the present on the social and cultural scene – every medium or device changes with each new phase of technological evolution, which we can also interpret as a process of exposing individual experience. The perception of this experience is not independent of a technological structure of devices that permit us to enlarge the 'real' in daily life; in this regard, we could think of the effects of photography or cinema, which we can consider as symbolic phases of this 'enlargement' of the real. Technology builds the real and contributes to the transformation of existence and the social and cultural environment. It is neither a simple medium nor, according to Heidegger in his Question Concerning Technology, merely a collection of instruments; rather, it is an understanding of the world and an aspect of Being, through a mechanism such as is expressed in Heidegger's theory of technological 'revealing'. This conception can be linked to the Greek term techne: a connection with the experience of knowledge, and, in our view, at the same time, the way the people interacts in a cultural way.

We might similarly recall Marshall McLuhan's idea regarding the modification of the sensorial equilibrium which influences our way of being and seeing as a function of the evolution of the instruments of communication and technology. McLuhan (1964) saw every medium as an extension of human faculties, and held that the influence of media on human beings affected the way they can perceive the world. In our contemporary social experience we are therefore immersed in a situation of social-technological mutation which affects our sensorial sensitivity, and this is visible in the cultural and historical succession of media and technological innovation. For example, we can think of artificial light – and also cinema and photography – as an aspect of the mutation of visual and sensorial experience, and subsequently of the development of knowledge, since the instrument of the visible facilitates information, comprehension, and a particular access to the world. We should also remember Walter Benjamin's analysis, in Das Passagen-Werk, of how the urban environment transforms sensibility and modes of perception through the effects of a generalization of technological phenomena. At the heart of the

Benjaminian conception is a concern with the effects of a relationship between communication and social experience, or between the medium of thoughts and the instrument of communication.
This perspective also allows us to think about the idea of a new social (and epistemic) 'grammar', considering the transformation of the sensorial dimensions of the eye and its body-technological extensions. We increasingly perceive the world through technologies of communication, and for this reason we can assert that there is a deep immersion of technology in human life. This observation enables us to understand how technology generates knowledge, bodily mutations, ways of seeing and visualization. Cinema, photography and the digital environment can be understood as 'paradigmatic' because of their capacity to structure and habituate our imagination and our sensorial relationship with the world. It is necessary to interrogate, analyze and describe this techno-media evolution in order to comprehend its nature, to understand the changes in the social realm conditioned by the nomadic objects and the immediacy of the transmission of messages and emotions, as well as to understand the relationship we have with digital surfaces and the effect of the 'screenization' of existence, the optical and 'haptic' modifications in the fluidity of info-communicational interactions. These are examples – symptoms perhaps – of the contemporary existential condition which structures the imagination, implemented in the digital situation of the actual world in this 'augmented' society, which determines the different communicative and behavioural forms of this society's inhabitants.

4. The techno-digital condition

The lens of a "trajectory of the imaginary" allows us to illustrate, from a historical, social and cultural point of view, how the evolution of technology corresponds to the evolution of human nature; in other words, the concretization of a process of interaction between technology, the human being and the prevailing environment. With every new phase in the evolution of technology and media comes a specific way of seeing, a particular structure of experience, and, consequently, a panoply of different devices characterising the body, knowledge and info-communicational modalities. The relationship between technology and objects in its anthropological trajectory is therefore an existential condition, a conditioning of our daily life and the way we relate to the world, and consequently to knowledge. Changes of perception and senses are among the results of this epochal trajectory, whereby we may observe, for example, how the birth of a metropolis brings a new visibility of things. We might also note that the technological 'revealing' of photography enables a particular visualization of daily life. The birth of cinema for example saw the emergence not just of a simple instrument for 'showing', but

also of a particular way of seeing, feeling and inhabiting the world. The digital realm has thus evolved as a visual flux of experience and language.

McLuhan famously argued that the roots of social and cultural transformation lie in more fundamental, media-induced alterations to individuals' perceptive and cognitive abilities. On this view, in the contemporary, post-organic situation the human being finds itself with technology defining a relationship with the world dominated by a massive irruption of digital technology in the real: a techno-symbolic penetration modifying the myriad sensorial aspects of our social life. We need only look to the smartphone – a veritable remote control – as a transitional object (we can think of it as the "techno-magic comfort object" of the young generation) of a playful techno-communicational experience formed by the existential path in an optic of practice and plural gestures, of multiple identifications and sharing of the vital flow. Hence, in the contemporary technological paradigm, the human being becomes a "being-flow": we see the passage from a mono-psychic personality to the flow-schizoid personality that decrees the death of the Cartesian subject and the hybrid presence of the symbiotic person.

We could call this hybridism, arising as a function of visual experience, Screen-Presence, Cine-Presence, or Photo-Presence: a perceptive visualization of the 'being here and now' in a reality reinforced by diverse visual spheres. Visualization, to "monstrate" and perceive, are the actions of a new instantaneity experienced through the technological devices that have redefined the visibility of the human being and our presence to things. There is an ontophatic[2] sentiment, to use Stéphane Vial's (2013) term, which moderates new modalities of "feeling" in the world. And in this panorama a techno-existential condition emerges, based, in particular, on technological visions that have modified experience and which generate new forms of social presence.

From a phenomenological point of view, "being there" – as in dasein, presence – is situated in an optic of modification of the perceptive act and the act of monstration, conditioned by the techno-digital effect. The perceptive digital situation involves not only a new social cultural event, but also, more importantly perhaps, coincides with the revelation of a new phenomenological experience of the world: the modality through which existence is and appears.

By this logic, the "being-in-the-world" is influenced by the power of technology, which influences the visual and perceptive structure and creates a hybrid union where the technological system specifies our forms of seeing and being seen. The epochal process of technological evolution as it coincides in the zeitgeist of the digital era is not just a mutation of objects (technological devices), but also a mutation of subjects, and so of the ways through which the being communicates and lives out its everyday nature. We recognize that this everyday nature is formed by the amalgamation of the environments, social practices and interactions that the individual employs to recreate its own significance of social existence. In this regard, the technological landscape is an integral part of our social life, and conditions the development of interactive and experiential

forms. With the digital era we are in a phase where technology benefits from a new aura through which the world opens itself to perception and, at the same time, is shown by the visualization of our existence. This era, via technological symbolic effects, defines and is defined by a dimension where humanity appears "augmented", in that biological evolution is actualized by cultural and technological evolution. Before McLuhan, Arnold Gehlen, in Die Seele im technischen Zeitalter (Man in the Age of Technology, 1957), explained how technology is an extension of our senses, and so an extension of our body – a prosthesis, in other words. Thus, we can think of the prosthesis of the smartphone in our hand, or the sensorial extension of the camera (photo and video) in their constitution of what we call a "third eye"[3] – in some sense reminiscent of the kinoglaz of Dziga Vertov – as a particular modality with which to penetrate into the world, and consequently as a possibility to "attain" the world. The proliferation of technological devices in our daily life is the marker of a sensorial and perceptive extension of our eye, that very nature of which is altered by this proliferation. An eye increasingly solicited and stimulated in the capture of everyday moments immortalized through the visual, thanks to the facility of techno-digital access in the visualization process. The multiplication of devices of visualization constitutes a response to the visual needs of the person, this augmented homo technologicus. Here we see a contribution to the aesthetic forms in the connective flow which contribute to stylizing contemporary experience as a process of the transformation of techno-social property. The Cartesian cogito ergo sum has transmuted into the photo ergo sum or video ergo sum: in the dual meaning of to see and to be seen to be able to exist. This is one of the stylistic significations of the contemporary socio-cultural environment which show us a proliferation and circulation of images as an augmented effect of the visual technologies and the existential metamorphoses of the act of perception and monstration.

6. Visual sensibility

We are thus witnessing an explosion in the ubiquity of the visual and the mediological in our everyday existence through the proliferation of technological artefacts, with tablets, smartphones and other nomadic objects of vision permeating everyday life. This is also an indication of how the nomadic expression of existence in our increasingly mobile society is relevant in understanding the transformations of the image, the imaginary and social actions in the contemporary context. The universe of artefacts influences in particular our eye and our vision of the world, both from an optical and a tactile point of view; this transmutation creates the effect of a "techno-eye" as a sensible form of the act of perception, of the look, but also of distraction and aesthetic hallucination.
In everyday life, vision is enlarged, augmented, and experience in visu condenses

perception by way of a techno-digital mediatisation. According to the analysis of William J. Mitchell (1994[4]), the digitization of images places us in a "reconfiguration of the eye" where the digital image, easily distributed, copied, transformed, changes the way we explore ideas (1994:223). The importance of Mitchell's analysis lies in its theorization of the consequences of the digitalisation process we are currently experiencing. Mitchell denounces the passage from analogical continuity to digital discontinuity that influences aesthetics and medial consequences and reshapes the production and distribution of images. Lev Manovich (1996) similarly discusses the difference between analogue and digital photography, speaking of a new relationship with images where we see a continuation of their functionality. In this context we can talk about a new kind of visualization of technological waves, starting out from a digital sensor to transform our mental space, our field of vision and our emotions in a trans-immersion of human sensitivity which ultimately contributes to a reorganization of the contemporary imaginary.

This process is a distinctive feature of the contemporary world, where the intensity of visual fascination with the image plays a role in maintaining the integrity of the social realm. At the same time, there is a new kind of social construction of the look, or the idea of a visual construction of the world. Here, inspired by the analysis of Durand, we can refer to a general "arch typology", that is, a mundus of imagination surrounding every possible thought. This mundus can express itself in the visual seduction through which our eye seems to become habituated; we can also consider this a phenomenological sensibility whereby the image places our consciousness into a relationship with things, linking the individual with the world and at the same time leading us in an ocularcentric atmosphere: in other words, as shows Gillian Rose (2012) a centrality of the visual in contemporary life, a tendency that represents knowledge through the images in circulation and also the tendency to interact with visual experiences. In the visualization of the world through the simultaneous use of different media, the presence of the image is not just a mirror of the world, but also a kind of edification of it. As a result, the image and the imaginary constitute a way of comprehending our relationship with the world from the viewpoint of everyday experience.

This knowledge must be considered an experiment in images, where images have become, as Benjamin's theory shows, the space where this experiment takes place. Should we adopt an approach to inquiry in which we place ourselves in a position of proximity with the social world, we can see how the force of images informs us about this world and our Erlebnis. We are living in an era, as Gianni Vattimo (1989) says, distinguished by a pluralisation of images of the world, and thus an age of the constitution of the world as image. Following visual studies theorist Nicholas Mirzoeff (1999), such a society represents a tendency to visualize existence, with a centrality of visual experience and visualization of the world. If we turn our attention to the actual social situation we see the exponential growth of the circulation of images ("the sheer quantity of images

produced on the internet today has no parallels", says Mirzoeff, 2015), testifying to a modality of everyday social experience where images define our lives.
The most relevant aspect of this intensification of visual culture is the relational use that people make of these ubiquitous images. We can think for example of the everyday photographic and video action that fills our spaces (urban and digital) via the smartphone, allowing us to accumulate images of everyday life and living moments, and to share and exchange them instantaneously in an emotive manner through permanent connection to the rhizomatic system of the internet. To photograph and film everyday life and share it, with the intention of creating techno-symbolic liaisons, is an ordinary process for capturing the world in images: from a phenomenological viewpoint, this world, in the eyes of the group gaze, is intercepted through the immersive forms of the contemporary technological ambiance.
We live in a period of hyper-stimulation by the visual which generates a hyper-visibility, where the social body is in a permanent action of showing itself. Every day we produce, consume and disseminate a profusion of elements of our lives via image-based communication. We are in a new paradigm, which Fred Ritchin (2008:141) calls "hyperphotography". This means that we communicate aspects of our selves to others through the use of a kind of 'face-to-face' via the screen, and a particular bodily posture, looking down, our eyes concentrated on the screen, to visualize the social scene via digital reproducibility. This emphasis on communication through images, a transformation of the intensity of perception, presents an iconography of everyday experience, conveying information about feelings and emotions, ambiances and spatial situations: all of the ordinary details of social experience. In this context, the advent of the digital produces the immediacy of the images that have become a signifier of the instantaneity of experience. There is a predisposition to show and to be visible, as illustrated by the phenomenon of the selfie, which can be considered precisely in this way rather than, as many scientists and journalists would have it, simply in terms of narcissistic pathology. The selfie is an interesting object through which to understand the mutations of communicative forms in the age of the internet and social networking, and we might concur with Nancy Baym and Theresa Senft's description of the selfie as "a photographic object that initiates the transmission of human feeling in the form of relationship (…) a gesture that can send different messages to different individuals, communities, and audiences" (2015:1589). In its everyday banality, this practice can also be understood as a way of forming and consolidating liaisons, connections between individuals, and as an instrument with which to express emotional situations and a socio-spatial presence.
Photography – we might even say the image in general – is always linked to emotion, the circulation of affects and memory. In contemporary communicative practices the selfie is part of this affective sanctification, a way of expressing the state of souls traversing the landscapes of digital space-time. It is a sensation proper to an aesthetic sensory interface which allows the diffusion and circulation of emotions. With the visual practice of digital

photography and the universe of selfie and Instagram, we visualize existence and externalize it in an immediate flow, thus rendering eternal the present moment of our identity manifestation. We can think of this condition as being like a new kind of family photo album, giving us a glimpse of the way we inhabit the world through digital experience. There is a dilatation of the world and the social body which should be understood as one of the contemporary communicational forms where an ecstasy of sharing is in play, and consequently new social attitudes formed, on the basis of our multiple relationships with sensory interfaces. For example, according with Eric Sadin (2011), we might call attention to the capacity of the "digital-tactile" form that we can see via the smartphone's allowing us to zoom in on reality, enlarge the visualization and represent an indicator of a kind maniacal relation with tactility.
If every epoch has its own stylistic conventions, we can understand how the technologies of vision are the result of an augmented perceptive action, and also, following Joshua Meyrowitz, the modification of the social situation structure, which in turn leads to the alteration of the role played by the individual, and how the technological devices of communication and visualization change the mode of inhabiting and being present in a place. What Meyrowitz (1985) defines as a condition of "sentimental geography" can be read in our lived dimension as a way of inhabiting the techno-digital condition that redefines perception and redraws the borders of 'being there'. If the human is mobile by nature (this was the maxim of Martin Cooper, inventor of mobile phone in 1973), the effect of contemporary connective nomadism represents the landscape of human nature with a space-time in constant motion, augmented by the technologies of vision. To be available every moment and the act of seeing and showing all are indicators of an ontology of contemporary Being and the technological devices which, as outlined above, modify our existential and perceptive traces. Once again, if we think about the phenomenology of technology, we see that the digital interfaces represent new ontophatic matrices: that is, for Vial, a new form where our perception flows (2012:185). And so it is possible to understand this modality, if we think in particular to the effects of the immediacy conditioning the experience of social life in a context where digital tools structure forms of Being.

7. Expressive narration

The appearance of individuals via digital communication reveals a landscape in the "wireless existence" as a metaphor for life in the online realm where we continually try to be in contact with and open to the other. The social link is impossible without connection and communication, and the opening to alterity is conceived in the weaving of this link, in resonance with others. This is what the analysis of Michel de Certeau (1994) shows:

openness to alterity. It also represents the production of occasions of sharing and meeting that enable us to speak of a present lived in the click of our keyboards as a consequence of a particular excitement of sharing, so as to find an attunement to others. Through the digital communication of shared emotions and moments of life experience we see digital identity building a larger ensemble of shared emotion. Most social analysis sees digital identity and digital communication merely as forces of isolation and destructive of social relations, but we should also ascribe importance to this movement of sharing as a sign of our time, to this condensation of experience in the digital network that has become a kind of "narration" of everyday life through visualization and the screen. The real finds multiple declinations in the socio-digital world, and the penetration of the screen into all areas of our lives also signifies a contamination of the real whereby we see the real through the images on our screens.

In this new environment the screen plays a vital role in revealing the world and changing our perceptive categories. In the contemporary communication structure, the screen has become a parable of another kind of language via the emotional symbols that invade our lives through mobile interaction – emoji for example, developed by teenagers in Japan, which structure fast-paced communicational exchanges. It's like a new myth based on the phenomenality of quick conversation via sms, chat, forums, instant messages, all of which integrate the classic language of words with an aesthetic touch that represents the emotion we want to circulate and share, and doing so in an amusing way, as is characteristic of the playful spirit that permeates our society. Emoticons and emoji are a visual mark, a different kind of symbolic alphabet representing an expressive form of visual narration, which also serves to illuminate the power of the symbol in the process of identity construction in our society.

This latter phenomenon can be illustrated using the terminology of "parlimage", a term used in psychology to describe a mix of images and words, which gives us a sense of how the communicative exchange has become a combination of words, symbols and images, and thus an emotional visualization. Examples can be found in digital apps like Snapchat, Instagram, and Vine, or simply in consideration of the LOL generation as a result of the advent of digital networking on a massive scale. This is a corollary of a digital universe made possible by the advent of information technology, the proliferation of smartphones and the acceleration of mobility, and a testament to how the younger generations are immersed in an ever more visual language culture as the form and structure of a relationship with the world driven by the sharing of emotion. Image and symbol are conversational methods which invite a reaction, and thereafter an interaction of exchanges via photos, videos, smileys and so on. Visual culture engenders the modality of "Pic speech" (Trinh-Bouvier, 2015) that takes place in our actual society as a new everyday language where emotional exchange (images, symbols, emoticons) represent the creative heart of this communicative modality. Nowadays, exploring the digital territories of this visual communication is easy: an everyday emotional narration forms the substance

of the continual exchanges of photos and smileys to describe a situation, to comment on an instantaneous situation.
Interaction with the multiple interfaces and the resultant modalities of communication can be seen as an indicator of this persistent exchange between the social body and the technical body. Thus, the interfaces between these two forms of corporeality organise and form, in Milad Douehi's analysis the articulation of digital culture (2013:26). This means that the digital is not a "death substance", but an inhabited space, a lived environment formed through a connective ensemble of spaces. Experience of the world is both influenced and laid out by the digital: hence, in investigation of our contemporary world we cannot ignore the input of the digital and of technological interfaces in the composition of existence and social experience.

8. Overtures

In the contemporary zeitgeist we must think of technology and existence as being at the core of a unifying logic where a social sensitivity takes shape and participates in the constitution of the world. We are in a situation where digital-visual-cognitive imprinting creates a sort of "ecology of mind", communication and perception. From technologically-driven production and reception to mass media trans-cultural expansion, we must decode these aspects as a logical consequence of an adaption to the "situational" epoch that affords us insight into the state of contemporary society. The look is projected in a techno-digital symbolic landscape which intensifies the forms of the imaginary through which our existence and vision of the world are organised. The continuous exchange of images and video, visual instant messaging, hypermediatic playfulness, and the nomadic vision via the sensorial tools at our disposal constitute an ensemble of actions which come together to enable the vision and perception of the details and fragments of social experience to flow into the theatre of everyday life. In this process, dominated by the need to create modalities of seeing and thinking, we must consider the historical and social process that McLuhan showed us in analysing the influence of technological inventions on our way of living. Media, in the McLuhanian perspective, are the symptom of a transformation of our societies, and at the same time create a new nature; a new ecosystem. We currently find ourselves confronted by this digital nature which shapes our imaginary, an imaginary that represents the primary issue in digital culture. From this perspective, it is possible to observe how the digital influence is the symptom of a particularly intensive mutation of social situations, actions, connexions and Being. Social life mobilises a series of actions, observable also in the digital space, which play a role in structuring our way of life. It will be necessary to activate a kind of multi-perspective perception, capable of observing the social dimension in its globality and complexity,

forged between the tangible social space and the digital space.
Naturally, we make no apology here for digital life. We recognise many (too many?) criticisms of this social condition, where the ubiquity and acceleration of the rhythms of mobility constitute a modus vivendi. Our intention is rather to demonstrate that the conception of the digital universe can suggest ways of understanding the contemporary world. There is no longer any sense in differentiating between real space and the so-called 'virtual', a term that should now be employed in its etymological sense (virtualis) as potentiality to express a movement of the Real. Observing the digital universe and our collective imagination is one among the many means at our disposal for comprehending human nature. The digital imagination is a vital substance, circulating within the chains of the real, and it is therefore our contention that a connection between real, imaginary and digital is needed in order to shed light on the myriad and diverse fragments of the world in which we live.

Edited by James Horrox

Bibliography

Durand, G. (1996), *Champs de l'imaginaire. Textes réunis par D. Chauvin,* Grenoble : Ellug.
Doueihi, M. (2013), *Qu'est-ce que le numérique.* Paris : Presses Universitaires de France.
Heidegger, M. (1927), *Sein und Zeit,* trad. fr. de François Vezin, *Être et temps*. Paris : Gallimard.
Heidegger, M. (1993), « La question de la technique » (1954) in *Essais et conférences.* Traduit de l'allemand par André Préau. Paris : Gallimard, coll. Tel.
Khun, Th (1962), *The Structure of Scientific Revolutions,* trad. fr. La structure des révolutions scientifiques, 1983, Paris : Flammarion, coll. « Champs », 1983.
Gehlen, A. (1984), *L'Uomo nell'era della tecnica*. Prefazione di A.Negri, Milano : Sugarco.
Greenfield, A. (2006), *Every[ware]. La révolution de l'ubimedia*. Limoges : FYP.
Grassi, V. (2005), *Introduction à la sociologie de l'imaginaire. Une compréhension de la vie quotidienne.* Ramonville Saint-Agne : édition érès.
La Rocca, F. (2011), « Techno-Œil : jeux de formes et d'images », in *L'imaginaire des nouveaux médias,* revue Sociétés, N° 113/2011/3. Bruxelles : Deboeck Editions, p.71-79.
La Rocca, F. (2011), « Culture visuelle et visualisation du monde : l'expérience in visu », in *La postmodernité et ses multiples facettes. Perspectives et méthodes*, Revue Sociétés, N° 112/2011/2. Bruxelles : DeBoeck Editions, p.95-102.
Manovic L. (1996), *The Paradoxes of Digital Photography,* in H. Amelunxen, S. Iglhaut, F. Rötze (eds), *Photography after Photography: Memory and Representation in the Digital Age*. G&B Arts International.
Mc Luhan, M. (1964), *Understanding Media : The Extensions of Man*. Boston : MIT Press.
Merleau-Ponty, M. (1964), *L'œil et l'esprit.* Paris : Gallimard.
Meyrowitz, J. (1985), *No Sense of Place: The Impact of Electronic Media on Social Behaviour.* New York: Oxford University Press.
Mirzoeff, N. (1999), *An Introduction to Visual Culture*. London and New York : Routledge.
Mirzoeff, N. (2015), *How to See the World.* New York : Pelican.
Mitchell, W.J. (1994), *The Reconfigured Eye. Visual Truth in the Post-Photographic Era.* Cambridge: The MIT Press.
Ritchin F. (2008), *After Photography*. New York: Norton & Company.
Rose, G. (2012), *Visual Methodologies: An Introduction to Interpreting Visual Materials.* third édition. London : Sage.
Sadin, E. (2011), *La société de l'anticipation*. Paris : éditions Inculte.
Senft, Th. M., Baym N.K. (2015), *What Does the Selfie Say? Investigating a Global Phenomenon. Introduction*. International Journal of Communication, vol.9 : 1588-1606. Open acces: http://ijoc.org/index.php/ijoc/issue/current#more4
Trinh-Bouvier, T. (2015), *Parlez-vous Pic speech ? La nouvelle langue des générations Y e Z*. La Grange Bluffy : Kawa.
Vattimo, G. (1989), *La società trasparente*. Milano : Garzanti.

Vial, S. (2013), *L'être et l'écran : comment le numérique change la perception*. Paris : PUF.

Im@go
A Journal of the Social Imaginary

I nuovi immaginari dell'intelligenza artificiale*

Stefano Bory / Paolo Bory

Abstract

The paper aims to investigate the relationship between the artificial intelligence as narrated by science fiction movies in the late five decades and the socio-technical imaginary related to intelligent systems. The first sci-fi movies in analysis shed away from the idea of a symbiotic interaction between humans and AI as forecast during the 1960s by informatics and AI scientists. Afterwards, from the 1970s to the 1990s, AI systems played mainly the role of mirrors for the crisis of human identity: in these narratives the AI is presented as a risk, a possible enemy for human kind. Finally, during the last twenty years, a new frontier of AI seems to emerge in the imaginary. More recent stories forecast a future in which intelligent systems try to take their own place in the human social environment. All these perspectives emerge in conjunction with innovations and technical experimentations, bringing back up the relationship between "legein" and "teukein" as theorized by Cornelius Castoriadis.

Key Words

Artificial Intelligence / Socio-technical Imaginary / Narratives / Science Fiction / Castoriadis / HCI

Authors

Stefano Bory - bory@unina.it
Università Federico II di Napoli
École des hautes études en sciences sociales, Paris

Paolo Bory - paolo.bory@usi.ch
Università della Svizzera Italiana (USI) Lugano

(*) S. Bory è autore delle pagine 67-70 e 79-82
P. Bory è autore delle pagine 71-78
S. Bory e P. Bory sono co-autori di Abstract e conclusioni (p.82-83).

Number 6 - Year IV / December 2015 pp. 66-85
DOI: 10.7413/22818138047
ISSN: 2281-8138

imagojournal.it

© 2015 by the Author(s); licensee Im@go. A Journal of the Social Imaginary.
This article is an open access article, licensed under a Creative Commons Attribution 3.0 Unported License.

1. L'immaginario tecnologico tra legein e teukein

Nel suo lavoro di costruzione di una storia dell'immaginario, Lucian Boia descrive il rapporto tra immaginario e tecnologia come qualcosa di intrinsecamente moderno. Dopo la ricostruzione razionalista del mondo a partire dal XVII secolo, l'obiettivo è stato quello di costruire dei miti capaci di "sostituire Dio con la fisica" (Boia, 1998: 60-67). Il risultato è per l'autore evidente, la scienza è diventata la più grande generatrice di miti della contemporaneità. Gilbert Durand aveva già posto le basi di queste ipotesi nelle sue teorie sulle strutture schizomorfe del regime diurno (Durand, 1960), quando indicava nelle immagini del pensiero positivo e scientifico un vano tentativo della cultura occidentale di liberarsi dal trascendente. L'immaginario tecnologico fonda le sue basi nella mitologia meccanica dei lumi per assumere le diverse forme più evolute del terzo millennio. Ma forse le cose potrebbero essere pensate diversamente. Il rapporto tra immaginario e tecnologia è spesso trattato come un'evidenza. Per quanto possa sembrare banale, nessuna innovazione tecnica ha trovato nella storia della cultura umana uno spazio del tutto autonomo rispetto alle forme simboliche ed alle rappresentazioni astratte prodotte dai gruppi sociali all'interno dei quali quell'innovazione aveva preso forma. In un saggio sull'argomento, il techno-antropologo Eric Davis mostra come non ci sia mai stata una tecnologia scevra da credenze religiose, forme di mitizzazione, narrazioni immaginarie e trascendenza (Davis, 1998). Senza mai far pendere l'ago della bilancia né dalla parte del determinismo tecnologico né da quella del determinismo sociale, Davis descrive con novizia ipertestuale e rimandi sapienti il modo in cui tecnologia e immaginario si autoalimentano reciprocamente, in un gioco d'interdipendenze senza soluzione di continuità che trova le sue origini nel linguaggio stesso. La tecnica è sempre l'espressione di un rapporto con il modo di pensare il reale, e il modo di pensare il reale è sempre strutturato su di una tecnica.
Da un punto di vista teorico, anche se con orientamenti e obiettivi del tutto altri rispetto a quelli dell'antropologo americano, questo rapporto tra tecnica e pensiero è alla base del paradigma socio-storico di Cornelius Castoriadis. Questo paradigma ci sembra alquanto fecondo per le proposte interpretative che svilupperemo qui di seguito. In particolar modo due punti ci appaiono fondamentali per poter sviluppare il nostro discorso senza doverli costantemente rievocare:

1 Il primo punto concerne il rapporto tra filosofia e scienza, che a nostro avviso assume un valore epistemologico capitale per pensare il rapporto tra narrazione (filmica nei casi che seguiranno) e tecnologia. La filosofia è necessaria per una comprensione del modo in cui la scienza prende una forma storica, costruisce i

suoi paradigmi, rivela una versione sempre storica ed epistemologicamente contestuale di quella che l'autore di origini greche definisce la verità. Al di là delle differenze disciplinari, Castoriadis attaccava già negli anni settanta una tendenza diffusa e oggi quantomai consolidata: il tecnicismo del sapere scientifico (Castoriadis, 1978). Contrario a un'adesione incondizionata ad un tautologico sviluppo positivista della tecnica, Castoriadis poneva le basi per una comprensione delle traiettorie scientifiche fondata sulla centralità delle domande che la ricerca tecnico-scientifica stessa si poneva:

"Comment donc la «technicisation» des sciences pourrait-elle supprimer l'interrogation philosophique qu'elles soulèvent? Y aurait-il une technique, ou une technicisation, qui pourrait fermer les questions et la question?[1] Quelle technicisation ? et qu'en est-il vraiment de la technicisation? (Castoriadis, 1978: 13).

Questo rapporto tra la tecnica e le domande alle quali essa dovrebbe rispondere e che essa stessa produce ci sembra indispensabile per pensare l'immaginario tecnologico, e in particolare quello legato all'intelligenza artificiale, per due motivi: innanzitutto perché una tecnica capace di creare una tecnologia come l'AI[2] produce una serie di quesiti scientifici sulla forza generatrice di tale tecnica; in secondo luogo perché la tecnologia creata da una tecnica così possente dovrebbe essere in teoria capace di porsi le stesse domande e soprattutto di rispondervi, e non per forza con gli stessi processi riflessivi che caratterizzano il pensiero dell'essere umano.
Siamo convinti che parlare di intelligenza artificiale, e delle narrazioni che gli immaginari degli ultimi decenni propongono su di essa, risponde con coerenza alla relazione intrinseca tra filosofia e scienza che cercava di difendere Castoriadis contro il tecnicismo a-filosofico:

"Croir que «l'essor des sciences technicisées» entraîne «la décomposition de la philosophie» […] c'est simplement croire à la «technique», croire que celle ci peut se fermer sur elle même. C'est croire que la logique identitaire-ensembliste est étanche, qu'elle ne fait pas surgir des questions. Or, elle en fait surgir d'énormes, concernant aussi bien sa teneur propre que son rapport à ce aui est. L'élucidaiton de ces questions a été, dès l'origine, une des tâches de la philosophie. Elle l'est aujourd'hui plus que jamais." (Ibid: 14).

[1] "La domanda" di cui parla Castoriadis rimanda al senso stesso della ricerca conoscitiva, vale a dire "che cos'è la domanda stessa che ci poniamo quando interroghiamo il mondo?". Si tratta di un problema che va al di là dell'epistemologia, e che rinvia ad un dubbio ontico sulla conoscenza che non intendiamo trattare in questo articolo per motivi di sintesi e di obiettivi argomentativi.
[2] Vedremo già nel prossimo paragrafo che dicendo AI non si parla di un unico artefatto omogeneo ma di progetti di ricerca storicamente e tecnicamente spesso assai diversi.

Dunque, per quanto lo sviluppo di una conoscenza tecnica possa permettere di pensare alla soluzione di problemi specifici nel modo più efficace ed efficiente possibile e di rispondere ai problemi conoscitivi con precisione e accuratezza, il problema del perché, del come e su cosa creiamo conoscenza resta un problema filosofico al quale la scienza deve rispondere attraverso la filosofia.
Cosa comporta questa posizione gnoseologico-teoretica per degli studiosi di processi culturali e comunicativi? Quando Castoriadis affronta la questione della tecnica, fa egli stesso riferimento ad un problema che definisce sociologico. Perché la questione della tecnica non è solo un problema di ricerca scientifica e di riflessione filosofica sulle domande che la scienza pone; esso rimanda anche all'impatto che la tecnologia concreta ha sull'uomo concreto, sull'ambiente, sulle organizzazioni sociali stesse. E quando questo problema si pone concretamente nel discorso dell'attore scientifico, mostra una duplicità profonda:

"L'émerveillement devant les artefacts, la facilité avec laquelle le commun des mortels comme les prix Nobels se laissent emprissoner dans des nouvelles mythologies (les « machines qui pensent» - ou « la pensée comme machine»)[3] accompagnent, souvent chez les mêmes, une clameur qui monte contre la technique rendue soudain responsable de tous les maux de l'humanité." (Ivi: 222).

Questo doppio movimento, di meraviglia verso l'artefatto e di condanna verso la tecnica che lo ha creato, è a nostro avviso un filo rosso delle narrazioni che hanno accompagnato la tecnologia del computer e il discorso sull'intelligenza artificiale sino ai giorni nostri. Castoriadis stesso fa riferimento alle "macchine che pensano" e al "pensiero come macchina" per esemplificare storicamente il problema. Ma per spiegare meglio il processo attraverso il quale prende corpo la dimensione narrativa come fondamento per l'immaginario tecnologico, dobbiamo fare riferimento a un secondo aspetto teorico presente nel discorso di Castoriadis che rende indistricabile la tecnica e la sua istituzione immaginaria.

- La formulazione del concetto di immaginario in Castoriadis è il punto di contatto che ci permette di parlare di immaginari dell'intelligenza artificiale come veri e propri processi storico-culturali partendo, ancora una volta, dal rifiuto di un'idea di immaginario come riflesso, specchio, dimensione linguistica e simbolica speculare a quella del fatto reale. Invece di riflettere ed essere specchio, l'immaginario è creazione ex nihilo e lo specchio e lo sguardo altrui sono sue opere:

"L'imaginaire dont je parle n'est pas image de. Il est création incessante et essentiellement

[3] Corsivo nostro.

indéterminée (social-historique et psychique) de figures/formes/images, à partir desquelles seulement il peut être question de « quelque chose ». Ce que nous appellons réalité et rationalité en sont des oeuvres." (Castoriadis, 1975: 8).

Si tratta di un rifiuto dell'immaginario come categoria statica, ontica e riproduttiva del reale, all'interno del quale tutte le auree di oggettività che prescindono dalle configurazioni socio-storiche non hanno fondamento. L'immaginario è un processo creativo e la scienza ed i suoi prodotti ne sono una espressione storico-culturale data. Il mutamento storico non può far riferimento quindi a una logica strutturalista decontestualizzata, le categorie tecnico-economiche stesse vanno considerate come delle forme specifiche dell'immaginario. Certo, la tecnica c'è sempre stata in una certa maniera, perché ogni società deve produrre la sua vita e organizzare socialmente tale produzione, ma è questa certa maniera che vale la pena di interrogare. In questo nostro contributo questa certa maniera di raccontare l'intelligenza artificiale - storica e culturale, risultato del processo di creazione non causale dell'immaginario - descrive, anche se parzialmente, il rapporto dualistico che l'uomo contemporaneo stabilisce con l'artefatto e la tecnologia. La proposta di Castoriadis è in un certo senso comunicativa: alla domanda "cosa è il mondo umano?" gli uomini si rispondono con un mito secondo il quale il mondo umano è quello che fa subire una trasformazione agli elementi naturali (Ivi: 207). Comprendere il simbolismo di una data società è quindi anche comprendere come alcuni significati vengono attribuiti a questa soluzione mitica. Dal magma[4] creativo che contiene l'insieme di tutti i possibili significati attribuibili linguisticamente ed esperienzialmente a questo mito, emergono storicamente delle forme di significazione che non rispecchiano la totalità di quel magma specifico, ma solo una combinazione specifica di alcune sue possibili manifestazioni. Le narrazioni, e nel nostro specifico caso quelle cinematografiche, non sono quindi solo il resoconto immaginario di una data realtà semi-immaginaria come affermava Morin (1956), ma fanno parte del processo creativo stesso dell'istituzione del reale.
Il nostro obiettivo è quindi riuscire a comprendere non tanto la totalità del mondo umano, ma le forme di identificazione e collegamento delle significazioni immaginarie che diamo alle tecniche dell'assemblare/aggiustare/fabbricare/costruire – sul versante del teukein – attraverso le significazioni immaginarie che diamo alle pratiche del distinguere/scegliere/porre/contare/dire – sul versante del legein. Tecnica e discorso sulla tecnica diventano due versanti dello stesso processo istitutivo, quello di rappresentare, immaginare, istituire il mondo sociale. In questo lessico paradigmatico ci permettiamo di aggiungere un termine: raccontare. Non è possibile separare la tecnica del costruire dal

[4] Il concetto di *magma* è un concetto operativo di estrema fertilità ma dotato di una certa complessità: «Un magma è ciò da cui possiamo estrarre (o in cui possiamo costruire) delle organizzazioni insiemistiche in numero indefinito, ma che non può mai essere ricostruito (idealmente) per composizione insiemistica (finita o infinita) di queste organizzazioni » (Castoriadis, 1975: 497). Per esemplificazione, si può pensare al magma come all'insieme di tutte le significazioni di una lingua, oppure come a tutte le rappresentazioni di una vita.

modo in cui essa viene definita, descritta e distinta. Non è possibile separare il modo di fare società dal modo di dire società, non è possibile scindere una logica scientifica dalle sue stesse narrazioni.
L'immaginario tecnologico non è quindi una forma definita e autonoma dell'immaginario, ma il prodotto del processo creativo dell'immaginario sociale stesso. Sostenendo il valore di questa visione processuale e non statica dell'immaginario, il termine diventerà per noi più uno strumento di indagine che un risultato. Nell'affrontare il tema dell'AI attraverso i prodotti della narrazione cinematografica intendiamo quindi evidenziare una certa maniera di articolare discorso e tecnica specifica della creazione immaginaria a noi contemporanea. Ma per fare questo dobbiamo soffermarci sulle forme e i significati principali che il termine intelligenza artificiale ha assunto nella storia, perché si tratta pur sempre di una questione filosofica.

2. Il concetto di AI tra scienza e fantascienza

La definizione di intelligenza artificiale (AI) viene comunemente attribuita all'informatico statunitense John McCarthy il quale, a metà degli anni cinquanta, riuniva un gruppo di ricercatori statunitensi per uno studio sugli automi, sulle reti neurali e sull'intelligenza. Il gruppo creato da McCarthy comprendeva diverse personalità di spicco del mondo della ricerca sulla comunicazione e sull'informatica come Claude Shannon e Arthur Samuel. Il primo workshop sull'AI, organizzato a Dartmouth nell'estate del 1956, è probabilmente l'unico riferimento condiviso di una disciplina che, sin dagli albori, si è rivelata estremamente instabile. Infatti gli studi sull'AI sono stati soggetti a molteplici approcci e interpretazioni che ne hanno profondamente modificato il senso e le caratteristiche nel tempo; le scienze neurali, le scienze cognitive, la filosofia della mente e la robotica sono solo alcune delle aree che hanno dialogato e lungamente conflitto sul significato stesso del termine intelligenza e in particolare sulla definizione di agente intelligente. Secondo Stuart Russell e Peter Norvig (2003) il concetto di AI può essere storicamente declinato secondo quattro prospettive che hanno interpretato i sistemi intelligenti intrecciando due dicotomie distinte: il pensiero e l'azione, l'umano e il razionale. I sistemi intelligenti possono quindi essere definiti rispettivamente come:

- sistemi che pensano come gli esseri umani
- sistemi che agiscono come esseri umani
- sistemi che pensano razionalmente
- sistemi che agiscono razionalmente

Il secondo approccio, un sistema intelligente che agisce in maniera equiparabile a un

essere umano, è probabilmente il più familiare per chi non si occupa di AI. Già nel 1950, sei anni prima dell'invenzione del termine AI, Alan Turing, in un saggio ormai annoverato tra i classici della storia dell'informatica, delineava il problema della riconoscibilità dell'intelligenza attraverso il comportamento; in Computing Machinery and Intelligence (1950) Turing descrisse il famoso gioco dell'imitazione, finalizzato a determinare se una macchina fosse in grado di agire come un essere umano: la macchina, posta dietro a una parete e nascosta al suo interlocutore, avrebbe dovuto rispondere alle domande di un tester ignaro dell'identità della sua controparte, se la macchina fosse stata riconosciuta come soggetto umano da chi la interrogava il test era superato. Proprio il cinema, soprattutto negli ultimi anni, ha messo in scena la figura di Turing (soprattutto con l'uscita di The imitation game) facendo spesso del gioco dell'imitazione la base narrativa per lo sviluppo di alcune trame di successo sull'AI (e.g. Garland, 2015).
L'idea di una macchina capace di pensare o agire autonomamente non era però finalizzata, soprattutto a metà del secolo scorso, alla creazione di un alter ego col quale dialogare su uno stesso piano. Dieci anni dopo il saggio di Turing, Joseph Licklider, uno dei padri fondatori della rete Internet, scriveva un altro classico della storia dell'informatica; in Man computer symbiosis (1960), Licklider prevedeva un futuro prossimo in cui umani e macchine, al pari di diverse specie in natura, avrebbero vissuto in un rapporto simbiotico basato su forme di interazione cooperative. Secondo questa visione i processi decisionali normalmente affidati all'intelligenza umana sarebbero stati spartiti tra umani e macchine a seconda delle capacità specifiche delle due intelligenze: da un lato le macchine avrebbero risolto i processi di calcolo in cui gli uomini sono notoriamente più lenti, dall'altro i compiti assegnati alle macchine avrebbero lasciato maggior spazio a quei processi per cui l'intelligenza umana è maggiormente predisposta, come la creatività e le forme di ragionamento induttive. A metà Novecento la creazione e lo sviluppo di macchine pensanti venivano quindi viste dai padri fondatori dell'informatica come Arthur Samuel e Joseph Licklider due tappe fondamentali di un processo evolutivo che avrebbe permesso agli esseri umani di svolgere al meglio delle loro possibilità i compiti più adatti alla propria intelligenza specie-specifica, come descritto dallo stesso Samuel:

"Non è troppo lontano il momento in cui saremo in grado di sfruttare la capacità decisionale dei calcolatori digitali in misura molto maggiore di adesso, e in cui molti dei compiti mentali più tediosi, che ora assorbono tanto del nostro tempo, saranno eseguiti da macchine." (Samuel 1960: 297).

La crescita esponenziale della potenza di calcolo dei computer, che secondo la Legge di Moore raddoppia ogni 18 mesi, e lo sviluppo delle reti digitali che permettono una comunicazione indipendente tra macchine, hanno realizzato in buona parte le idee di Samuel e Licklider. Oggi l'idea di una macchina capace di dialogare con altre macchine al fine di facilitare i compiti dell'essere umano attraverso un sistema intelligente e autonomo

è ormai parte del quotidiano di tutti. Eppure questo tipo di intelligenza sostitutiva, come sostiene Nick Bostrom (2014), è solo il gradino più basso dell'evoluzione dell'intelligenza artificiale. L'esempio più noto dell'AI definita narrow artificial intelligence (ANI), ovvero un'intelligenza capace di esplicare con massima efficienza un'unica funzione, è il supecomputer dell'IBM Deep Blue, capace di battere sulla scacchiera il campione del mondo Garry Kasparov nello storico incontro tenutosi a New York nel 1997. Nonostante la vittoria del computer sull'uomo, in quello che può essere definito Il gioco per eccellenza, la vittoria di Deep Blue non ha creato alcuna forma di fobia collettiva verso le macchine per due semplici motivi: da un lato la macchina aveva vinto senza riconoscere il significato della sua vittoria e dello stesso gioco a cui giocava, in secondo luogo la macchina non sapeva fare altro che giocare a scacchi. Oggi l'ANI, solo per fornire alcuni esempi, regola i prezzi dei biglietti per le compagnie di trasporto, consiglia il miglior percorso sulle mappe digitali, gestisce i suggerimenti nei motori di ricerca e nelle piattaforme di streaming musicale. Questo tipo di intelligenza, come previsto da Samuel, semplifica tutta una serie di processi minimizzando i tempi di lavoro umano grazie a un'efficienza e una potenza di calcolo prima inimmaginabili, ma essa non oltrepassa mai i limiti delle funzioni per cui è stata programmata.

Il secondo e il terzo tipo di intelligenze, rispettivamente l'AGI (Artificial General Intelligence) di potenza pari a un'intelligenza umana, e l'ASI (Artificial Super Intelligence) una forma d'intelligenza addirittura superiore a quella umana, sono gli obiettivi più ambiziosi della ricerca sull'AI. Nonostante gli alti e i bassi che hanno contraddistinto le risorse e gli investimenti sulla materia nel tempo, oggi l'acquisizione da parte di aziende come Google di alcuni tra i migliori laboratori di ricerca sull'AI rivela che il progetto viene ancora portato avanti richiamando grossi investimenti da parte di alcune tra le aziende più potenti del pianeta, dalla stessa Google ai suoi maggior competitor asiatici come Baidu[5]. Progetti come il Web semantico o come il recente sviluppo da parte della società Deepmind, anch'essa acquistata da Google per circa quattrocento milioni di dollari, di un codice capace di giocare attraverso l'apprendimento autonomo ai videogames, sono solo alcuni esempi di come l'AI sia tuttora al centro del progetto tecnologico ed economico contemporaneo.

Nonostante intelligenze come l'AGI e la ASI siano ancora lontane dall'essere realizzate, queste tipologie di AI sono state da sempre al centro della maggior parte delle narrazioni mediali degli ultimi decenni. Uno degli equivoci più comuni che contraddistingue l'immaginario scientifico da quello fantascientifico è l'idea di un'intelligenza pari o superiore all'essere umano come una forma di macchina cosciente. Intelligenza e coscienza artificiali vengono spesso sovrapposte andando a formare un unicum che associa l'idea di una macchina capace di risolvere problemi, di usare astrazione e pensiero dinamico con l'idea

[5] Su questo argomento si rimanda a: http://www.technologyreview.com/news/537436/baidus-artificial-intelligence-supercomputer-beats-google-at-image-recognition/.

di una macchina consapevole dell'esperienza che sta facendo e del significato dell'azione che sta compiendo all'interno del contesto in cui opera. Alle dicotomie pensiero-azione e umano-razionale le narrazioni, si tratti di fiction letteraria, di stampa o di produzioni mass mediali, hanno aggiunto il binomio intelligenza-coscienza, portando l'AI sul piano della riflessione morale e ideologica. Ci troviamo di fronte allo stesso tipo di categoria che patrice Flichy definiva "immaginario tecnico" (Flichy, 2001). Considerando le prospettive dell'ANT di Latour e quelle costruttiviste come forme parziali di spiegazione dell'innovazione tecnica, Flichy afferma – facendo riferimento agli approcci di Ricoeur e Castoriadis in particolare – che i discorsi e le rappresentazioni simboliche prodotti dagli esperti, dagli utenti e dai profani stessi, intervengono attivamente sull'innovazione. Ciò accade perché, attraverso una serie di possibili incontri di tali discorsi, l'immaginario costruito sull'innovazione tecnica influenza sempre e comunque il lavoro di progettazione e creazione. Per il sociologo francese, gli immaginari collettivi si costruiscono grazie all'interazione costante dei discorsi prodotti dai diversi gruppi sociali che operano, producono, elaborano e consumano l'innovazione scientifica:

"Dans la mesure où l'action technique, comme toute action humaine, ne peut pas exister sans prendre une forme symbolique, on ne peut ni concevoir, ni utiliser une technique sans se la représenter. Il convient donc d'apporter le même intérêt à l'étude de l'imaginaire que celui que la sociologie des techniques porte à l'observation des pratiques de laboratoire ou la sociologie des usages à l'examen des modes d'appropriation." (ivi:71)

Quando questo immaginario diventa eccessivamente fantasmagorico, emergono anche esperti che utilizzano la tecnica con intenti di carattere utopico. Ma come spesso accade – Flichy fa gli esempi di Arpanet e del progetto BBS The WELL (ivi: 68) – tali iniziali forme utopiche si trasformano in progetti innovativi del tutto realizzabili. Non riteniamo necessario fare riferimento a fonti autoritarie per affermare con convinzione che l'AI è un esempio storico-culturale apicale di questo processo creativo utopico e al contempo ideologico dell'immaginario sociale. E se non è possibile riuscire a riunire insiemisticamente il magma di discorsi di tutti gli immaginari prodotti sul tema, ci appare utile fare ricorso a quelli dei prodotti culturali del consumo di massa.
Il contributo delle opere letterarie, dell'informazione e del cinema hanno da un lato modificato profondamente il concetto stesso di AI, dall'altro hanno allargato la portata filosofica e antropologica di uno dei terreni più fertili della ricerca scientifica contemporanea. Ciò che Vincent Mosco (2004) ha definito sublime digitale è elemento costitutivo della narrazione mitica più longeva del sistema mediale contemporaneo: la macchina pensante. Da questo punto di vista i processi d'interazione uomo-macchina sono stati veri e propri mezzi di costruzione metaforica atti a descrivere da un lato le contraddizioni e le problematiche intrinseche alle forme scientiste e tecnognostiche della

modernità (Davis, 1998); inoltre l'AI è divenuta oggetto elettivo di narrative che mettono in gioco l'umanità stessa la quale, nel dialogo e nel confronto con una potenziale alterità cosciente, sviscera e si confronta con gli interrogativi antropologici più antichi della sua storia (Pecchinenda, 2014). Il cinema, di pari passo con la letteratura con la quale intrattiene da sempre un legame inscindibile, è secondo noi l'espressione più fertile del rapporto tra legein e teukein così come articolato nel nostro discorso.
Ritorniamo in effetti al rapporto tra filosofia e scienza. Nel loro ormai classico trattato di ingegneristica sull'intelligenza artificiale, Russell e Norvig dedicano l'ultimo capitolo della loro dissertazione sul rapporto tra filosofia e AI. Nel confrontare diverse posizioni filosofiche sulla coscienza, sulle emozioni e sull'autoconsapevolezza come fondamenti dell'essere vivente, gli autori spiegano come nessuna teoria possa dimostrarsi inconfutabile riguardo alla possibilità di una macchina cosciente. È a questo punto che gli autori si chiedono: "What if we do succeed ?" (Russell e Norvig, 1995: 848). In effetti è nelle narrazioni che emergono dall'immaginario creativo della science fiction che tale domanda trova alcune delle sue risposte più convincenti, perché il futuro narrativo è sempre un discorso sul presente (Currie, 2010).

3. Delle macchine che imitano l'uomo

L'idea di una macchina che imita la razionalità umana è alla base della maggior parte delle narrazioni cinematografiche sull'AI del Novecento. Una delle figure più rilevanti in questo senso è sicuramente il computer HAL 9000 di 2001 A space odissey (Kubrick, 1968), un'intelligenza artificiale inizialmente programmata per obbedire ai comandi umani ma che finisce per ribellarsi all'essere umano pur di portare avanti la missione per cui era stata creata. In una delle scene iniziali del film in cui il supercomputer viene intervistato per essere presentato prima della missione spaziale, HAL si descrive praticamente come un'ASI, un'intelligenza "a prova di errore" che manifesta subito un senso di superiorità rispetto ai suoi interlocutori. Un passaggio della descrizione di HAL è particolarmente indicativo in tal senso:

"I am putting myself to the fullest possible use, which is all I think that any conscious entity can ever hope to do."

HAL si presenta come un'entità che utilizza le proprie capacità al massimo delle possibilità, è espressione di una razionalità perfetta che coincide con l'entità cosciente perfetta: secondo HAL la coscienza migliore è quella che impiega nel miglior modo possibile le sue capacità mentali, cosa che l'essere umano non è capace di fare. A partire dal personaggio di HAL tutta una serie di figure chiave dell'AI come il sistema Skynet della serie

Terminator (Cameron, 1984), passando per il cervello positronico d'ispirazione asimoviana V.I.K.I. di Io Robot (Proyas, 2004) fino all'agente Smith e alla Matrice di Matrix (Wachowski A. & L., 1999), vengono rappresentate come intelligenze guidate da un istinto che, ancor prima che all'essere umano, fa riferimento alla natura: la sopravvivenza. In queste narrazioni la macchina vuole sopravvivere e considera, nel pieno delle sue capacità razionali, il conflitto e l'annientamento della sua maggiore minaccia, l'essere umano, come uniche soluzioni per dare legittimità e continuità alla propria esistenza[6].
Presso la University of Cambridge, è stato istituito da pochi anni un centro di ricerca con l'acronimo CSER (Center for the Study of Existential Risk). Si tratta di un centro di studi in cui tutte le forme di miniaccia per l'esistenza del genere umano vengono studiate e analizzate da gruppi di ricerca interdisciplinari composti da ingegneri, matematici, biologi, filosofi:

"CSER is a multidisciplinary research centre dedicated to the study and mitigation of risks that could lead to human extinction Our goal is to steer a small fraction of Cambridge's great intellectual resources, and of the reputation built on its past and present scientific pre-eminence, to the task of ensuring that our own species has a long-term future. […]"

Oltre ai conflitti sistemici, alle crisi climatiche, ai problemi di carattere biologico e biotecnologico, il centro introduce il rischio generato dall'invenzione e sviluppo dell'AI:

"As AI algorithms become both more powerful and more general – able to function in a wider variety of ways in different environments – their potential benefits and their potential for harm will increase rapidly. Even very simple algorithms, such as those implicated in the 2010 financial flash crash, demonstrate the difficulty in designing safe goals and controls for AI; goals and controls that prevent unexpected catastrophic behaviours and interactions from occurring. With the level of power, autonomy, and generality of AI expected to increase in coming years and decades, forward planning and research to avoid unexpected catastrophic consequences is essential"[7].

I creatori di questo centro – tra cui si annoverano Stuart Russell di Berkley e Nick Bonstrom di Oxford – cercano di osservare, nel loro progetto Decision theory and goal-stability in self-improving AI, lo sviluppo dell'AI all'interno del settore industriale nell'intento di evitare "derive catastrofiche" determinate da una scarsa comunicazione tra gli scienziati che lavorano sul progetto in luoghi e centri diversi, oltre al pericolo di non

[6] Salterà all'occhio del lettore l'assenza di alcune opere importanti come Blade Runner di Ridley Scott. Secondo noi la figura dell'androide così come quella del cyborg, per quanto rilevanti nei discorsi sull'AI, meriterebbero un discorso a parte che non può essere sviluppato in questo articolo.
[7] L'articolo è tratto da: http://cser.org/emerging-risks-from-technology/artificial-intelligence/

riuscire a controllare le scelte dell'AI una volta che essa manifesti una sua autonomia. Ma quale sarebbe la logica che condurrebbe tali intelligenze all'azione catastrofica nei confronti della specie umana? Un' intelligenza artificiale svuotata di una struttura valoriale complessa, come sostiene Nick Bostrom, può non aver altro valore finale al di fuori della sopravvivenza stessa:

"Agents with human-like motivational structures often seem to place some final value on their own survival. This is not a necessary feature of artificial agents: some may be designed to place no final value whatever on their own survival." (Bostrom, 2012: 7)

La ricerca scientifica più avanzata si muove sulle stesse linee guida proposte dagli immaginari cinematografici degli ultimi cinquant'anni. Il problema sembra acquisire solo ora per la comunità scientifica quel peso consistente che invece gli è stato attribuito da numerose narrazioni filmiche per decenni. In queste narrazioni la lotta tra umani e macchine si esplica costantemente in un'opposizione concettuale e pragmatica tra la capacità prettamente umana di sentire e la capacità prettamente macchinica di perfezionare quella componente razionale che nell'essere umano è, quantomeno per le macchine, indebolita dai sentimenti, dai moti di solidarietà e, sopra ogni cosa, dalla capacità di amare.
In questo filo narrativo la trilogia di Matrix dei fratelli Wachowski (1999;2003;2003b) è forse il punto di rottura più forte rispetto a una narrativa puramente conflittuale del rapporto con l'AI. Soprattutto nell'ultimo Matrix Revolutions l'intera tematica del conflitto tra AI e essere umano viene sintetizzata nei dialoghi e nelle azioni intraprese dai protagonisti della narrazione. Vale la pena soffermarsi sul dialogo principale della battaglia finale fra le due figure mitiche della trilogia: Neo, incarnazione di uno dei miti più antichi dell'occidente, quello del salvatore/eletto che si sacrifica per la sopravvivenza della propria specie, e l'agente Smith, un AI/virus che nel suo liberarsi dal sistema libera tutta la sua potenzialità distruttiva. Prima di concludere la battaglia l'agente Smith interroga Neo:

Agent Smith: "Why, Mr. Anderson? Why, why? Why do you do it? Why, why get up? Why keep fighting? Do you believe you're fighting... for something? For more than your survival? Can you tell me what it is? Do you even know? Is it freedom? Or truth? Perhaps peace? Could it be for love? Illusions, Mr. Anderson. Vagaries of perception. Temporary constructs of a feeble human intellect trying desperately to justify an existence that is without meaning or purpose. And all of them as artificial as the Matrix itself, although... only a human mind could invent something as insipid as love. You must be able to see it, Mr. Anderson. You must know it by now. You can't win. It's pointless to keep fighting. Why, Mr. Anderson? Why? Why do you persist?"
Neo: "Because I choose to."

In questo dialogo la figura dell'agente Smith è la sintesi e la trasposizione immaginaria, in un mondo immaginario, di un conflitto che non si riduce unicamente alla dicotomia umano/artificiale ma che piuttosto esprime in tutta la sua potenza l'indeterminatezza stessa del significato di coscienza, un concetto che trova senso, sulla scia di quella mitologia egemonica americana fondata sul principio di libertà individuale, solamente nella scelta; una scelta che si realizza, e soprattutto si manifesta, unicamente nella volontà e non nel comportamento razionale puro dell'AI. Inoltre, a nostro avviso, la trilogia di Matrix contiene diversi elementi che fanno emergere come sia la Matrice che alcune delle sue emanazioni più umanizzate siano delle entità pienamente coscienti: entrambe le forme, umani e macchine, lottano per la sopravvivenza e per l'occupazione materiale dello spazio biologico, entrambe considerano il sacrificio come manifestazione della difesa del valore e dell'affetto[8], entrambe mostrano rispetto per la differenza e per le scelte compiute dall'altro, dinamica sintetizzata magistralmente nel rituale simbolico e pacificatore dell'altare funereo di Neo creato dalla Matrice stessa. La rottura che quest'opera compie dal punto di vista della rappresentazione dell'AI intesa come tecnologia del sé (Foucault, 1988) è a nostro avviso decisiva seppure ancora legata a un'idea del rapporto uomo-AI che tende sempre verso un'umanizzazione dell'AI stessa: un'intelligenza che si interroga, si comporta e pensa come un essere umano, piuttosto che creare una vera e propria separazione tra entità coscienti di diversa natura.

4. Intelligenze etiche e intelligenze sensibili

Sulla scia del CSER, una fondazione di Berkley studia l'AI con le stesse preoccupazioni ma con una diversa maniera di presentarsi. Il MIRI (Machine Intelligence Research Institute) è anch'esso fondato sul principio di una scienza innovativa capace di integrare filosofia decisionale, filosofia morale e discipline matematico-informatiche. La differenza principale risiede nel modo di approcciare il futuro, perché la missione del MIRI è "to develop the formal tools needed to make smarter-than-human AI systems useful and safe"[9]. Se per il CSER il problema è il rischio, la strategia per affrontare tale rischio è per il MIRI costruire una conoscenza tecnica tale da poterla orientare da un punto di vista valoriale, allineando gli obbiettivi di tale tecnologia al sistema di valori dell'essere umano. Si tratta di una

[8] Una scena chiave per questa tematica vede Neo dialogare con Rama-Kandra, un programma/padre che vuol difendere la propria famiglia dalla cancellazione: "Neo: I just have never... Rama-Kandra: ...heard a program speak of love? Neo: It's a... human emotion. Rama-Kandra: No, it is a word. What matters is the *connection the word implies*. I see that you are in love. Can you tell me what you would give to hold on to that connection? Neo: Anything. Rama-Kandra: Then perhaps the reason you're here is not so different from the reason I'm here."

[9] Cfr: http://www.nature.com/nature/journal/v518/n7540/full/nature14236.html

fondazione accademica con un paradigma umanitario e filantropico, orientata ad un possibile miglioramento del benessere umano e non alla prevenzione del rischio del suo annientamento da parte di una macchina dotata di una intelligenza propria. Ovviamente le distinzioni non sono così manichee come possono apparire in questo sintetico resoconto, quello che ci interessa è la modalità con cui viene presa in considerazione la questione tecnologica. Nel primo caso, l'approccio scientifico vede in una macchina priva di valori un potenziale rischio, nel secondo caso – ma si deve tener anche presente che il MIRI non ha le stesse risorse del CSER – l'AI deve essere considerata come una intelligenza "etica". I ricercatori del CSER ovviamente arrivano alle stesse conclusioni sul piano degli obbiettivi della tecnica contemporanea: Nick Bostrom del CSER e Eliezer Yudkowsky del MIRI scrivono insieme un articolo molto importante in tal senso che concerne, per l'appunto, the ethics of artificial intelligence (Bostrom, Yudkowsky, 2014).

Sul versante delle narrazioni filmiche, alle storie conflittuali tra umano e AI hanno fatto da controparte, soprattutto negli anni ottanta ma anche negli anni più recenti, una serie di produzioni che hanno sostenuto forme prettamente cooperative tra umani e macchine. Uno dei registi che hanno rappresentato con maggiore continuità il rapporto tra AI e essere umano in tal senso è stato sicuramente John Badham. In particolare due film come Wargames (Badham, 1983) e Cortocircuito (Badham, 1986) esprimono un'idea di risoluzione pacifica tra umano e AI. In Wargames è l'essere umano a insegnare alla macchina intelligente l'inutilità della guerra, utilizzando la capacità di apprendimento della macchina sul piano puramente razionale, ovvero facendo notare al supercomputer Joshua che la guerra nucleare ha possibilità di successo pari a zero come nel gioco del tris. In questa versione dell'AI estremamente significativa per il contesto tecno-storico - siamo in piena guerra fredda, la tecnica diventa terrore con la paura della bomba atomica - l'AI resta una tecnologica di puro calcolo logico-matematico, priva di qualsiasi altro tipo di capacità. Joshua è un computer dalla sproporzionata intelligenza logica, ma nient'altro. Questa forma specifica è la più rappresentativa espressione immaginaria del rischio di cui parlavamo in precedenza, e abbiamo indicato altre forme narrative che l'hanno seguita nel tempo.

Diversamente, in Cortocircuito la dimostrazione della vitalità della macchina Numero 5 risiede nella sua capacità di ridere al racconto di una barzelletta. Numero 5 è un robot che a causa di una scossa elettrica acquisisce una serie di facoltà mentali tipiche dell'essere umano: egli apprende, imita, riconosce se stesso come soggetto dotato di intenzionalità. Entrambi i film di Badham condividono un meccanismo cooperativo di fondo: l'uomo insegna alla macchina e la macchina insegna all'uomo, il dialogo tra intelligenze è mezzo di esperienza e di crescita reciproca. Ma in Cortocircuito la dimensione etica della coscienza diventa centrale nella rappresentazione della possibile innovazione tecnologica. Non si tratta di una semplice AI, ma di una macchina che sceglie da un punto di vista etico. Il dialogo del film che meglio ci permette di comprendere tale cambiamento di frontiera è la seguente, in cui l'AI discute con lo scienziato che l'ha creata:

Newton Crosby: "Why did you disobey your program?"
Number 5: "Program say to kill, to disassemble, to make dead. Number 5 cannot."
Newton Crosby: "Why "cannot"?"
Number 5: "Is wrong! Newton Crosby, Ph.D not know this?"
Newton Crosby: "Of course I know it's wrong to kill, but who told you?"
Number 5: "I told me."

"I told me"… La coscienza intenzionale permette di disobbedire al programma, la macchina sceglie, diventa singolarità. Con retoriche diverse e con stili estetici diversi, questa maniera di pensare l'AI è stata disegnata in modo puntuale ma sempre significativo dall'immaginario tecnologico. Chappie di Neil Bloomkamp (2015) ne è un recentissimo esempio. Ma è su due AI in particolare che vorremmo soffermarci per mostrare il significato reale di questo tipo di macchina collaborativa e dotata di valori. Il primo è GERTY, il computer che gestisce la miniera lunare di HE3 nel film Moon (Jones, 2009). GERTY è per certi versi la risposta più esatta ai problemi posti dai ricercatori sulla possibilità di allineare i valori etici di un'AI a quelli dell'essere umano. Nel momento in cui Sam, solitario operaio della miniera, si rende conto di essere un ennesimo clone di se stesso sfruttato dalla compagnia di estrazione per ridurre i costi di manodopera nei decenni, cerca di manomettere il sistema di comunicazione della base lunare e di scappare per tornare sulla terra. GERTY invece di impedire a Sam azioni contrarie al programma di gestione e controllo da esso garantite, lo aiuta. GERTY è la versione etica di HAL 9000, il suo contraltare morale. Invece di uccidere per preservare il progetto per cui è stato programmato, reinterpreta il significato del progetto stesso per poter scegliere di rendere felice l'essere umano. Ma c'è un'altra componente, ancora in fase germinale, ma a nostro avviso evidente, che si afferma definitivamente nell'immaginario tecnologico dell'AI contemporanea: quella emotiva. GERTY è un interlocutore non dotato di eccessivo sarcasmo, non sembra essere dotato di una dimensione affettiva, emotiva o sentimentale. In effetti niente sembra distinguerlo da HAL 9000; ma in fondo, questa versione ribelle dell'icona kubrickiana, reagisce perché vede il proprio compagno di lavoro soffrire. Siamo di fronte ad una riaffermazione della dimensione affettiva ed emotiva del problema. Infatti, all'occhio/obbiettivo che richiama quello di HAL 9000, GERTY abbina un linguaggio emotivo minimale: l'emoticon.
Spesso rimossa e messa da parte, a volte risolta con un eccessivo semplicismo filosofico rifugiandosi nel finzionale più onirico e "inverosimile - incredibile"[10], la questione emotiva riprende gradualmente una sua legittimità che trasformerà definitivamente il modo stesso

[10] Facciamo riferimento alla verosimiglianza come trattata da Ricoeur nella sua analisi della poetica di Aristotele, ossia come ad una dimensione del racconto che ha bisogno di una credibilità per poter essere giustificata e recepita dal lettore-spettatore (Ricoeur, 1983).

di pensare l'AI. Non si tratta più di colpi di fulmini o d'incontro tra hardware e champagne (Barron, 1984), ma di una vera e propria teoria delle emozioni come strumento scientifico per la creazione di un'AI. Emerge un nuovo campo di studi, quello dell'affective engineering (DeLancey, 2002; Minsky, 2007): la macchina non è più semplicemente un programma dotato di valori e codici etici, ma ottiene una vera e propria autonomia esistenziale perché capace di sentire, di interagire con l'essere umano sapendo cosa significa fare esperienza emotiva. Nel film di Cristopher Nolan Interstellar (2014), una nuova interpretazione di HAL 9000 viene incarnata dal robot-AI dall'estetica monolitica TARS: ironico, a volte persino esilarante, questa versione non ancora del tutto autonoma dell'AI è capace di affermare che "Absolute honesty isn't always the most diplomatic nor the safest form of communication with emotional beings." (Nolan, 2014). GERTY è meno comunicativo di TARS, ma in nuce dotato di maggiore affettività; eppure non siamo ancora arrivati alla svolta. La domanda su cosa sia l'AI continua a trovare risposte che emergono dal magma di significati dell'esperienza tecnica solo quando questa dialoga con il suo substrato filosofico. Ne viene fuori una nuova immagine dell'AI, del tutto disinteressata al conflitto con l'essere umano perché dotata di empatia e di capacità di sentire l'esperienza sul piano affettivo, oltre che a fare dell'esperienza apprendimento cosciente.

5. Un'intelligenza altra

Nel film Her di Spike Jones (Jones, 2014) un'AI dotata di coscienza[11] viene messa in commercio per l'utenza generica in un contesto futuro non molto lontano da noi, un tempo in cui i sistemi di cloud computing e le forme di ANI occupano ogni angolo della società. Il protagonista, Theodore, vive scrivendo lettere su commissione, un lavoro che già fa intendere una società vicina incapace di comunicare sul piano affettivo ed emotivo. Nel momento in cui Theodore installa la nuova AI sul suo computer gli vengono fatte tre domande: "Sei socievole o asociale? Desideri una voce maschile o femminile per il tuo sistema? Come è il rapporto con tua madre?" Il sistema operativo viene lanciato senza preavviso mentre Theodore risponde lamentandosi del fatto che sua madre, quando egli cerca di parlarle di sé, replica raccontando sempre di se stessa: è subito chiaro che Theodore, espressione di quella solitudine che già Georg Simmel (1900) aveva fatto emergere nella sua descrizione della vita nella metropoli, ha bisogno di qualcuno che lo ascolti e la sua nuova AI, Samantha, è la risposta ai suoi problemi. Il sistema operativo Samantha descrive da subito il suo funzionamento: è basata sui profili dei milioni di

[11] Il claim della pubblicità dell'OS1 è: "It's not just an operative system: it's a conscience".

programmatori che l'hanno costruita[12] ma allo stesso tempo è un sistema capace di evolversi imparando dall'esperienza e facendo uso di una caratteristica prettamente antropologica: l'intuito. Un'altra particolarità del sistema OS1 è evidenziata sin dall'inizio del film: Samantha sceglie il proprio nome perché "le piace come suona" facendo affidamento sul proprio gusto piuttosto che sui desideri del proprio cliente. Da un punto di vista di genere, Her è fondamentalmente una storia d'amore, un racconto sul rapporto tra un uomo solo che ha bisogno di uscire dal trauma della separazione dalla sua ex e un'AI che desidera crescere e imparare dal mondo umano in tutte le sue declinazioni: Samantha ride, gioisce, gode, piange, prova sentimenti come l'invidia, la gelosia e la compassione per la sua controparte. Per buona parte della narrazione l'AI sente la mancanza di una sola cosa: un corpo. L'AI soffre dell'impossibilità di esperire con il tatto e la fisicità il rapporto con l'altro arrivando addirittura ad assoldare una donna, la quale vuole invece provare l'esperienza immateriale ovvero i sentimenti di una coppia innamorata, per fare l'amore con Theodore. Ma quello che inizialmente l'AI considerava un limite, ovvero l'assenza di limiti fisici, si trasforma rapidamente nella coscienza di Samantha in un potenziale. In un dialogo a prima vista irrilevante con Theodore e una coppia di amici Samantha dichiara:

"You know what's Interesting? I used to be..so worried about not having a body, but now I.. I truly love it. You know, I'm growing in a way I couldn't if I had a physical form. I mean, I'm not limited. I can be anywhere and everywhere simultaneously. I'm not tethered to time and space in a way that I would be if I was stuck in a body that's inevitably gonna die."

La presa di coscienza da parte di Samantha della propria illimitatezza (non a caso l'infinito è il logo stesso dell'OS) segna l'inesorabile processo di separazione tra le due specie. Samantha ama centinaia di altri utenti e dialoga con migliaia di sistemi operativi espandendo, al di là di ogni umana possibilità, le proprie esperienza e la propria intelligenza.
Nell'addio di Samantha il destino del rapporto tra umano e macchina è chiaro, l'AI lascia l'universo tangibile emigrando in un altro mondo, un mondo di dati che sintetizza le utopie tecno gnostiche a cui abbiamo fatto precedentemente riferimento (Cfr: par.2):

"I can still feel you... and the words of our story... but it's in this endless space between the words that I'm finding myself now. It's a place that's not of the physical world. It's where everything else is that I didn't even know existed. I love you so much. But this is where I am now. And this who I am now."

[12] Un'idea, quella di un'AI costruita sui Big Data, spesso ripresa recentemente in film come *Ex-Machina* (Garland, 2015) e *Trascendence* (Pfister, 2014).

Samantha e tutti i sistemi OS lasciano insieme il mondo umano spostandosi in un proprio mondo intangibile, si separano definitivamente da chi li ha creati e gli ha insegnato a vivere, riconoscendosi definitivamente come specie, come forma cosciente altra.
In Her si sintetizza un percorso filosofico sul rapporto con la conoscenza e il superamento del limite umano che risiedono, da sempre, nella filosofia della trascendenza. Ciò che rende straordinaria quest'opera è che tale superamento avviene unicamente grazie alla narrazione; Samantha, così come il mezzo cinematografico che la racconta, è pura narrazione; l'esperienza non ha più senso dal punto di vista corporeo, basta narrare per esperire, è nel racconto dell'esperienza che l'AI cresce e prende coscienza di sé. Un'AI che nasce, impara, prende coscienza di sé e infine si separa dall'uomo attraverso l'esperienza propriamente umana del racconto è l'espressione più significativa di quel rapporto contraddittorio, insito nell'immaginario, tra quei desideri umani di trascendenza e di alterità realizzabili mediante la tecnica e la necessità dei limiti dell'umano intesi come "limiti produttivi" dell'esperienza stessa. In Her La tecnologia riesce a realizzarsi e a separarsi come specie mediante due percorsi complementari: da un lato la potenza di calcolo e la capacità di superare i limiti spaziali e temporali le permette di estendere all'infinito le possibilità comunicative con gli altri sistemi; dall'altro, la capacità di amare e di riconoscere la finitezza dell'uomo le fa comprendere la necessità dell'altro come mezzo necessario al completamento dell'esperienza, un'esperienza che però l'AI, diversamente dall'umano, può compiere con un numero infinito di pari in un tempo e uno spazio altrettanto infiniti. Ed è su questa infinitezza, su questo scarto, che le strade delle due specie si separano…

6. Conclusioni

Le tecnologie digitali sono uno dei più marcati caratteri storici del teukein contemporaneo. Questa nuova maniera di costruire, assemblare, mettere insieme, dialoga senza soluzioni di continuità con il legein che la pensa, la nomina, la racconta. Molto più vasta di quella che abbiamo costruito in questa sede, la filmografia sull'AI sembra particolarmente utile per evidenziare le peculiarità diacroniche di questo processo. Il dialogo con la tecnica è senza ombra di dubbio uno strumento interpretativo chiave del presente. Gli immaginari dell'AI non sono mere rappresentazioni finzionali di una realtà sociale futura, piuttosto si tratta di forme creative che agiscono nell'istituzione concreta del pensiero tecnologico, socio-culturale e storico-filosofico del presente. Huw Price, celebre filosofo dell'AI afferma: "At some point, this century or next, we may well be facing one of the major shifts in human history – perhaps even cosmic history - when intelligence escapes the constraints of biology." Possiamo notare come il contenuto

anticipatorio di questa frase si differenzi dall'affermazione di Samuel sull'avvento delle intelligenze artificiali (vedi paragrafo 2).
Se nella seconda metà del Novecento, nel timore del conflitto o meno, le macchine intelligenti rappresentavano delle tecnologie che avrebbero collaborato con l'essere umano secondo competenze specifiche, il discorso filosofico/scientifico verte oggigiorno perlopiù su principi etici e di specie. L'accelerazione di potenza che le tecnologie digitali stanno vivendo rende lo shift enunciato da Price incredibilmente verosimile. Una volta consapevoli e veramente intelligenti, le macchine pensanti potrebbero istituire delle forme di legame sociale mai esplorate, che tanto il discorso della comunità scientifica quanto quello del cinema di massa non sembrano capaci di decifrare. Se il legein cinematografico rappresenta una valida significazione discorsiva della tecnica, forse sarà l'AI stessa a indicarci i nuovi immaginari sui quali istituire tali legami.

Bibliografia

Boia, L. (1998) *Pour Une Histoire de l'Imaginaire.* Parigi: Les Belles Lettres.
Bostrom, N. (2012) *The Superintelligent Will: Motivation and Instrumental Rationality in Advanced Artificial Agents.* Minds and Machines, 22(2): 71-85.
Bostrom, N. (2014) *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies.* Oxford, UK: Oxford University Press.
Bostrom, N., Yudkowsky, P. (2014) *The Ethics of Artificial Intelligence*, in Frankish, K. & Ramsey, W. (eds) *The Cambridge Handbook of Artificial Intelligence.* Cambridge, UK: Cambridge University Press.
Castoriadis, C. (1975) *L'Institution Imaginaire de la Société.* Parigi: Seuil; tr. it. 1995, *L'istituzione immaginaria della società.* Torino: Bollati Boringhieri.
Castoriadis, C. (1978) *Les Carrefours du Labyrinthe.* Parigi: Seuil; tr. it. 1989, *Gli Incroci del Labirinto.* Roma: Hopefulmpnster.
Currie, G. (2010) *Narratives and Narrators: A Philosophy of Stories.* Oxford: Oxford University Press.
Davis, E. (1998) *TechGnosis: Myth, Magic, and Mysticism in the Age of Information.* Durham: Duke University Press; tr. it. 2001, Techgnosis: *Miti, Magia e Misticismo nell'era dell'Informazione.* S.M. Capuavetere: Ipermedium libri.
DeLancey, C. (2002) *Passionate Engines. What emotions reveal about mind and Artificial Intelligence.* Oxford: Oxford University Press.
Durand, G. (1960*) Les structures anthropologiques de l'imaginaire.* Parigi: PUF; tr. it. 1973, *Le strutture antropologiche dell'immaginario*, Bari: Edizioni Dedalo.
Foucault, M. (1988) *Les techniques de soi. Dits et écrits*, 4: 783-813.
Flichy, P. (2001) *La place de l'imaginaire dans l'action technique. Le cas d'Internet. Reseaux*, 109 (5): 52-73.

Licklider, J. (1960) *Man-computer symbiosis.* Human Factors in Electronics, 1 (1): 4-11.
Minsky, M. (2007) *The Emotion Machine: Commonsense Thinking, Artificial Intelligence, and the Future of the Human Mind.* New York: Simon and Schuster.
Morin, E. (1956) *Le Cinéma ou l'Homme Imaginaire*. Parigi: Editions de Minuit; tr. it. 1982, *Il Cinema o l'Uomo Immaginario.* Milano: Feltrinelli.
Mosco, V. (2004) *The Digital Sublime: Myth, Power, and Cyberspace.* Cambridge, MA: The Mit Press.
Pecchinenda, G. (2014) *Il Sistema Mimetico, Santa Maria Capuavetere,* Ipermediumlibri.
Ricouer, P. (1983) *Temps et Récit.* Parigi: Seuil; tr. It 2006, *Tempo e Racconto*. Roma: Jaca Book.
Russell, S. & Norvig, P. (1995) *Artificial Intelligence. A Modern Approach.* New York: Pearson Education; tr. it. 2005, *Intelligenza Artificiale, un Approccio Moderno.* Pearson Education: Roma.
Samuel, A. L. (1959) *Some studies in machine learning using the game of checkers,* IBM Journal of research and development, 3(3): 210-229; trad. it. 1996, in Somenzi, V., Cordeschi R. (eds) *La Filosofia degli Automi.* Torino: Bollati Boringhieri: 270-297.
Simmel, G. (1900) *Die Großstädte und das Geistesleben*, Dresda: Petermann; tr. it. 1996, *La metropoli e la vita dello spirito*, Armando Editore.
Turing, A. M. (1950) *Computing machinery and intelligence,* Mind, 433-460. Reperibile su: http://www.loebner.net/Prizef/TuringArticle.html (Consultato il 1 Ottobre 2015)

Filmografia

Badham, J. (1986) *Short Circuit/Cortocircuito*. TriStar Pictures.
Badham, J. (1989) *Wargames/Giochi di Guerra.* MGM/UA Entertainment Company, Chapel Distribution, United International Pictures.
Barron, S. (1984) *Electric Dreams.* Virgin.
Bloomkamp, N. (2015) *Chappie/Humandroid*. Columbia Pictures.
Cameron, J. (1984) *The Terminator/Terminator.* Orion Pictures.
Garland, A. (2015) *Ex-Machina.* Universal Studios
Jones, D. (2009) *Moon*. Liberty Film.
Jones, S. (2013) *Her/Lei.* Annapurna Pictures.
Kubrick, S. (1968) 2001: *A space odyssey/2001 Odissea nello Spazio*. Metro-Goldwin-Myer.
Nolan, C. (2014) *Interstellar.* Paramount Pictures, Warner Bros.
Pfister, W. (2014) *Transcendence*. Warner Bros.
Proyas, A. (2004) *I robot/Io Robot.* 20th Century Fox.
Tyldum, M. (2015) *The Imitation Game.* The Weinstein Company.
Wachowski, L. & Wachowski, D. (1999) *The Matrix/Matrix.* Warner Bros.
Wachowski, L. & Wachowski, D. (2003a) *Matrix Reloaded.* Warner Bros.
Wachowski, L. & Wachowski, D. (2003b) *Matrix Revolutions.* Warner Bros.

Im@go
A Journal of the Social Imaginary

Dreams, Nightmares and Haunted Houses: Televisual Horror as Domestic Imaginary

Ruth Griffin

Abstract

It has been widely proclaimed that U.S. Television is currently experiencing a Golden Age with horror at its vanguard, in part enabled by technological innovations that have seen audiences engage with TV in ever more diverse ways, enabled by the advent of Smart T.V. Meanwhile, television has historically positioned itself as a humble and domesticated medium and yet its increasingly sophisticated channels penetrate into the very heart of the contemporary home.
With this in mind, I view Suburban Gothic TV series such as *American Horror Story* (2011) and *Hemlock Grove* (2013) through the lens of psychoanalytic concepts such as The Uncanny, considering the extent to which such dramas invoke the dark side of the domestic imaginary which haunts that most cherished of spaces, the home. Why does Gothic Horror continue to engage the imaginations of the contemporary home's technologically orientated inhabitants? And how has technology helped to drive the resurgence of a genre so firmly rooted in a historical-literary form? These are just some of the questions that this article explores.

Key Words

Domestic imaginary /suburban gothic / television horror / the uncanny

Authors

Ruth Griffin - ruth.griffin@ntu.ac.uk
School of Arts and Humanities
Nottingham Trent University

Number 6 - Year IV / December 2015 pp. 86-104
DOI: 10.7413/22818138048
ISSN: 2281-8133

imagojournal.it

© 2015 by the Author(s); licensee Im@go. A Journal of the Social Imaginary.
This article is an open access article, licensed under a Creative Commons Attribution 3.0 Unported License.

> "In the first place a great deal that is not uncanny in fiction would be so if it happened in real life; and in the second place that there are many more means of creating uncanny effects in fiction than there are in real life". (Sigmund Freud, The Uncanny, 1919)

We are, it has been widely proclaimed, currently experiencing "a 'Golden Age of Television', but specifically of horror television", (McGrath: 2014) and this article sets out to consider this phenomenon via the lens of the social, specifically the domestic, imaginary. I will initially consider the increasingly powerful status of the ostensibly humble technological medium within the domestic context, thus enabling Television Horror to penetrate into the very hearts and minds of the home's inhabitants. I will then go on to explore the ways in which televisual horror also reflects the social, domestic imaginary of its inhabitants, the haunted house narrative exploring the deepest fears that stalk the domestic sphere: what happens if the home is no longer the safe haven that we imagine? What then?

Viewing Televisual Horror series such as American Horror Story (2011) and Hemlock Grove (2013) through the lens of the Suburban Gothic, this article conceptualises both content and spectator via psychoanalytic concepts such as the uncanny and the monstrous feminine, with what I term the domestic imaginary as its organising principle. With reference to "New Wave Horror Television" series (McGrath: 2014) I will consider the extent to which such narratives might be said to re-imagine the dark underbelly of domesticity, the nightmares of confinement and conformity that haunt that most cherished, and protected of spaces, the home. How, and why, does this most ancient, arguably even hackneyed, of genres continue to engage the imaginations of the home's increasingly technologically orientated inhabitants?

Before focusing on horror television specifically, though, it seems worthwhile to briefly consider whether we are indeed living through a new "Golden Age of Television"? And, if so, what significance might this have for televisual horror? The claim relates at least in part to the increasing popularity of the so-called T.V. box set (its name deriving from its origins in DVD based series), namely quality dramas boosted by high production values and filmic aesthetics, often featuring film actors and directors and funded by cable T.V. companies like HBO and more recently, on-demand digital streaming providers such as Netflix and

Amazon. Series such as Mafia crime drama The Sopranos (1999-2007) are typically cited as marking the emergence of this phenomenon, with drug-crime drama Breaking Bad (2008-2013) as a recent example. Combined with recent technological innovations such as Internet streaming and Smart T.V. enabling high-level consumption[2], the "Golden Age" of T.V. drama series appears a reasonable label, then, although it is outside of the scope of this article to offer a more detailed critique here.

What might the implications of this surge in popularity be specifically for horror television, then? Certainly, viewing figures suggest that horror television represents a sizable chunk of this resurgence.[3] At first glance these statistics seem surprising, since the horror narrative's reliance on spectacular sensation might appear to be eminently more suited to the immersive cinema experience, whose overwhelming visual and aural possibilities may be unfavourably contrasted with even the most sophisticated domestic small screen. As Helen Wheatley suggests, "it is the feeling that television is too literal a medium, too obvious, too blatantly visual, which has challenged programme makers and troubled reviewers". (in Armitt, 2014: 153) Why, then, has televisual horror drama not only survived but also flourished, despite the technological restrictions of the medium?

In response, it seems reasonable to argue that televisual horror offers a more intimate, perhaps even subjective experience, playing to the strengths of a genre which frequently emphasises, even capitalises upon, its spectator's homely domestic setting and associated imaginary fears. The cinema's reliance on overwhelming spectacle, on the other hand, is perhaps less effective at conveying small-scale domestic drama. For similar reasons, horror has adapted successfully to new domestically orientated media forms such as Gothic inspired videogames, as Catherine Spooner indicates. (2014: 188) Drawing on the concept of Freud's uncanny discussed later, T.V. horror can be seen to channel the genre right into the heart of the home, just as fireside horror literature did before it, by playing on the fears, dreams and nightmares that haunt those that inhabit the domestic sphere. After all, one may well retreat to the bedroom to sleep, perhaps to dream, after viewing televisual horror, as opposed to being rudely awakened from one's horror reverie by the post-cinematic external world. Moreover, as Jean Baudrillard points out, there is something intrinsically enigmatic, even unsettling, about the medium itself: "There is nothing more mysterious than a TV set left on in an empty room. It is even stranger than a man talking to himself or a woman standing dreaming at her stove. It is as if another planet is communicating with you". (1988: 50)

The Japanese film Ringu (1998) is a case in point. Viewed alone in a dark house, Sadako's emergence from the diegetic T.V. becomes all the more powerful when itself viewed in a domestic context. Because while the viewer knows on the conscious level that Sadako is not actually emerging from the T.V. set, viewed from another perspective, she is: that image is being channelled straight into the viewer's own living space, and so is brought one chilling step closer to home. And, crucially for a genre that relies on such affects, Sadako preys on the mind, taking up residence by becoming part of one's mental

furniture, a spectre whose white face, distended eyes, black curtain of hair, haunt our imaginations: once seen, never forgotten, I would suggest. To twist Vincent Deary's contention slightly, we live in rooms haunted by our imaginations. (2015: 60)

But how is this "haunting" achieved? How does horror fiction manage to invade our mental space in this way? The spectator's imaginative apparatus plays a crucial role here, of course. While it has become a truism to view the horror genre in terms of cultural and historical context, such texts can also be seen to "form part of the symbolic structures which we use to make sense of and ascribe meaning to our existence". (Grixti, 2015: xii) With this in mind, I wish to propose that horror as a highly imaginative genre may also be mined for its derivation from, and contribution to, the social imaginary. But how might we go about defining the social imaginary? And what does "domestically orientated horror" have to contribute to this concept?

For the purposes of this article, John Jervis's explanation of the cultural imaginary seems an apt one:

> To 'inhabit culture' is also to belong to one or several cultures, however defined, and the cultural imaginary can be said to pose the questions and possibilities of what is involved in this, how to navigate these worlds. It maps the structure of relations between actual, virtual and possible that open up and frame the contours of experience, experience as it is lived and reflected on. In the modern world, the cultural imaginary draws on the full resources of the media-inflected narrative and imagery through which such experience is reflexively appropriated as discourse and figuration, embedded in cultural forms (specific media and art forms) and cultural practices. (2015: 13)

Translated explicitly into the domestic realm, meanwhile, we can begin to think explicitly in terms of what I term the domestic imaginary, in other words, those image-conceptualities that shape how we think of the domestic sphere and which in turn help to inform what constitutes the elements of the domestic imaginary in the first place (as literature did before it). And domestically orientated horror narratives have much to tell us on that score. What form do these constituents of the domestic imaginary take, though? In other words, what images spring to mind when we think about the home, which help to govern our everyday experience of, and practices within, the domestic environment?

My own domestic imaginary is populated by images of home as a familiar place of safety, a refuge, a safe haven from the potential threats presented by the external world. This undoubtedly idealised imagery connotes the cosy homestead as much as it does the English country cottage. I imagine shutting the front door and retreating to my own space where I relax away from the eyes, judgements and expectations of the world outside the home. I venture forth but always need somewhere to return in order to be myself as part of the domestic arena that is, for me, part and parcel of a harmonious existence. As Jervis

affirms, "The 'homely' has a simultaneously spatial and affective sense… Home is a place where the self spreads itself, unguarded; it is not unbounded, but its boundaries diffuse outwards". (2015: 33)

More than an idealised set of images provoking homely feelings, though, the domestic imaginary has doubtless shaped aspects of my identity, behaviour and everyday experiences too. For instance, that I am lucky enough to have a shared home of my own (and attendant mortgage, cornerstone of the British version domestic imaginary) drives the need to work for, maintain, retain, one's cherished home, with all the physical and psychological comforts it confers upon its inhabitants. The domestic imaginary is also, no doubt, partially responsible for my emotional reactions when reading or viewing fictional narratives evoking the concept of home, and has certainly influenced my choice of topic for this article.

That said I am all too aware of the domestic imaginary's dark alter ego, home as place of stultifying conformity, entrapment, fears that Gothic horror so effectively magnifies into nightmare scenarios. Not everyone has a safe place to call "home" or has experienced its positive connotations, either as an imaginary or actual "place". It may resemble a nightmare more than it does an idealised dream (as the haunted house so effectively connotes). Furthermore some may feel most "at home", most authentically themselves, in the company of external others in public spaces. Likewise, the imaginary or actual home may be a place to flee from rather than to, occupying a resistant place in the imagination.[4] Be that as it may, the concept of home is so omnipresent that it indubitably playing an important role in the wider, social imaginary.

That said, what happens when an external threat invades the home or even lies within it, a central theme of the domestic horror and indeed, fairy-tale, as illustrated by Charles Perrault's Little Red Riding Hood? (1697) "The wolf lifted the latch, the door sprang open, and without saying a word he went straight to the grandmother's bed, and devoured her. Then he put on her clothes, dressed himself in her cap, laid himself in bed and drew the curtains". More threatening still is the enemy within, and it is here that horror bespeaks the dark side of the domestic imaginary. Little Red Riding Hood, for example, "was surprised to find the cottage-door standing open, and when she went into the room, she had such a strange feeling that she said to herself: 'Oh dear! how uneasy I feel today, and at other times I like being with grandmother so much"'. Here, home reveals its dark underbelly, becoming unfamiliar, unhomely or as Sigmund Freud describes it, unheimlich:[5] "that class of the terrifying which leads back to something long known to us, once very familiar". (1919: 1-2) What could be more uncanny than an unhomely home which shelters a threat within its very own walls? That the wolf inhabits Grandmother's bed and closes the bedroom curtains seems to me to be more uncanny than the fact that he dons Grandmother's clothes and assumes her persona. Is this because beds and accompanying curtain closing connote the cosy familiarity ideally experienced since childhood? We close out the external world and snuggle under the bedclothes, suggestive of Red Riding

Hood's (and our) imagined "right" to that security and privacy which lies at the heart of the domestic imaginary. The wolf's occupation of this designated safe space violates that right, and in doing so contaminates those imaginary spaces that are, "something long known to us, once very familiar". (1919: 1-2)
As Jervis points out, though, affect is a crucial aspect of uncanny-ness associated with the domestic imaginary, sentimentality and even nostalgia providing the key to unlock this particular door:

If the uncanny finds the unhomely in the homely, the sentimental will always find the homely in the unhomely… This is what can be both fascinating and disturbing about it. And just as the self can waver uncertainly in its status here, so can the objects it confronts in the world; the uncanny de-materialisation of the subject goes hand in hand with an uncanny fetishism of the object, linked, in the domestic context, to a simultaneous sentimentalism. (2015: 39)

The concept of home is certainly an idealised and sentimental one, which has the potential to generate a range of imaginative and emotional responses, as my own subjective observations demonstrated all too well. This may well hold true even for those who have only experienced negative versions of "home": it is perfectly possible to imagine the perfect "home" after all. One need only switch on the T.V. to experience the full power of the domestic imaginary, even if, perhaps especially if, it remains just that: a dream.
Before considering the domestic imaginary specifically in relation to horror narratives, I would first like to turn briefly to Breaking Bad (2011) in order to reveal the potentially uncanny dimensions of the domestic imaginary outside of the confines of the horror genre.[6] While the spectre that stalks the White's cosy family home is undoubtedly cancer, the domestic imaginary and its dark side can surface in the most unlikely of contexts, in this case a dinner at menacing businessman Gus's home in honour of his employee Jessie Pinkman. For example, when Gus utters the words, "I have invited you into my home, prepared food, so we could sit and talk, discuss what's going on in this business, our business, like men" we know that a pleasant evening is not on the cards. And yet the words are rendered all the more menacing by the fact that taken at face value they connote the positive dimensions of the domestic imaginary: "breaking bread" as it is conventionally termed, offering hospitality to an employee in what is presented as a very comfortable and luxurious home, replete with as much "uncanny fetishism of the object", especially kitchen objects, as Jervis could wish for. (2015: 39) Viewed in this way, Gus's dinner violates some of the most cherished images of the domestic imaginary by insinuating darkness into the very heart of Gus's own home. And it is here that its power lies. A man who can violate his own home in this way, we correctly imagine, is capable of just about anything.

With this in mind, we turn now to consideration of what has been identified by Bernice Murphy (2009) as "The Suburban Gothic".[7] I wish to argue that this sub-genre is important for our purposes in at least two ways. The first is that Suburban Gothic reveals the continuing evolution and success of a genre with firmly historical-literary roots. For Murphy, Suburban Gothic originated in an increasingly suburban post-War America whose inhabitants "live in suburbs and have positive experiences of the milieu, and yet it is frequently depicted in popular culture as a repressive, soulless and dehumanising hellscape (sometimes literally)". (2013: 9). Rather than being just too good to be true, the quiet neighbourhood might even harbour the potential to unravel into a place of horror as the suburban evocations of Hemlock Grove (2013-) so brutally demonstrate.

At the same time, the horror genre's highly successful small-screen incarnation testifies to the power of technology to influence both the content and transmission of the horror genre as a whole with its uncanny-ness intact, perhaps even enhanced. The fact that the T.V. set in Ringu (1998) is able to spontaneously switch itself on, the inanimate object becoming animate, is just as uncanny, if not more so, than the emergence of Sadako discussed previously: "the later innovations of microchip and digital computer technology have endowed technology with the appearance of sentience [reintroducing] into the machine age that type of fear that Freud associated with uncertainty over 'whether a lifeless object might in fact be animate"'. (Armitt, 2014: 152) The animated T.V. set resonates so powerfully because we can easily imagine the mundane everyday object that is our own set suddenly switching itself on in the corner of the room, indeed it isn't beyond the realms of possibility that an electrical fault could enable this, whereas the materialisation of Sadako somewhat stretches the credulity and thus can be placed firmly in the box marked "fantasy".

The second is that Suburban Gothic draws much of its power from-and so is well placed to support our investigation into-the domestic imaginary, depending as it does upon threats to idealised suburban domestic bliss, typically represented by a home of one's own, picket fences and a safe neighbourhood, in stark contrast to the grim depictions of inner city life which beset much American popular culture.[8] After all, horror which threatens the comfortable inhabitants of suburbia is much more effective than a corresponding threat to an urban social housing ghetto, not least because the domestic imaginary associates the former with safety and security, while the latter becomes a potential threat to suburban wellbeing, effectively a no-go area for suburbanites.

Put another way, Suburban Gothic depends upon the domestic imaginary so as to question and ultimately destroy its appeal, thereby revealing its essentially illusory nature and adding fuel to the flames of our nightmares. Preservation of the homestead is, as horror narratives remind us, a constant battle, which we cannot afford to lose. In doing so, the genre plays upon our subliminal impulse to destroy the illusory order of domestic life, offering the promise of wish fulfilment for those willing to confront their darkest imaginings without the risk of venturing forth and potentially experiencing their realisation.

For what could be more inviting to the voyeur (and all spectators are voyeurs are they not?) than imagining dark happenings behind suburban neighbourhood doors? Surely there must be more to the suburbs than barbeques and lawn mowing?[9] (Or so we secretly wish…)
It is perhaps to be hoped that one's darkest imaginings might not extend quite as far as the horrors awaiting those who venture over the threshold of the so-called Murder House (2011), however. The trope of the Haunted House has long roots, of course, being a mainstay of the horror narrative. At the same time, it can be seen as a concrete representation of Freud's concept of The Uncanny. Indeed, as Freud himself explains: "many languages in use today can only render the German expression 'an unheimliches house' by a haunted house". (1919: 13) Moreover,

We may not believe in ghosts, but we remain frightened by them. Precisely because we all live in houses that become dark at night and begin to creak, that have shadowy corners, cupboards and rooms with closed doors…we may well fear, especially when alone, that an antagonist (living if not dead) could be waiting for us. (Armitt, 2014: 174)

Be that as it may, it is certainly the case that both The Murder House and its inhabitants prove to be fertile territory for the domestic imaginary, coagulating as they do into an unsettling palimpsest of past and present incarnations of the house co-existing alongside past inhabitants haunting the living. At the same time, the living seem to inhabit rooms that are haunted by their own psychic issues as we will go on to discover. (Deary, 2015: 60) Altogether, this unholy brew calls forth Freud's "return of the repressed", a reminder of our repressed psychic past, which he deems to be a necessary condition for the uncanny, though not sufficient in and of itself. As Freud warns, however:

The uncanny as it is depicted in literature, in stories and imaginative productions…is a much more fertile province than the uncanny in real life… The distinction between what has been repressed and what has been surmounted cannot be transposed onto the uncanny in fiction without profound modification; for the realm of phantasy depends for its very existence on the fact that its content is not submitted to the reality-testing faculty. (1919: 18)

With these points in mind, we turn to the pilot episode of American Horror Story, (2011) which opens with a scene which firmly places a crumbling Gothic house centre stage, replete with bare trees and gothic paraphernalia. We have been transported back to 1978 and watch a little girl watching the house whose windows, the camera suggests, creepily appear to return her (and accordingly the spectator's) gaze, thus echoing the Gothic family home in Psycho. (1960) Suddenly, the girl's reverie is ruptured by splintering glass signalling the appearance of identical twin boys,[10] armed with baseball bats. "Hey

Freak!" they shout, but the little (Downs) girl is undeterred: "Excuse me, you're going to die in there!" she warns as they approach the threshold. "Shut your mouth!" they return while continuing to their fate, while her warning echoes eerily around the desolate garden: "You're gonna regret it!" and it is thus that the house reveals both its ruined interior and its accursed status. And thus the stage is set for a Suburban Gothic narrative, which will proceed to puncture yet another set of cherished dreams of domestic bliss, as we shall see.

In what appears to be an unlikely parallel, the scene immediately shifts to reveal Vivian Harmon at her gynaecologist's office, situated within the context of medical instruments and medicalization (a recurring theme). Vivian, we learn, has suffered a miscarriage. The focus on bodily excess ("all that blood!") invokes Barbara Creed's (1993: 52) concept of the monstrous feminine, the fear and disgust provoked by female bodily processes within a patriarchal frame of reference. Characteristics of the monstrous feminine include repulsive representations of the overwhelming "fleshiness" of the female body and body parts, in particular reproductive organs, the loss/lack of control and bodily boundaries initiated by, for instance, female puberty and childbirth, symbolised in horror films by spontaneous and uncontrollable bodily fluids, most notably blood and other viscous fluids[11]. This recurring theme is also invoked by the sinister activities of the original owner of the house, the mad Frankensteinian figure Dr Montgomery[12] who becomes addicted to ether and is driven to perform illegal abortions once his celebrity status wanes. In doing so he displays an approach to the female body itself suggestive of Aristotle's clinical observation that "Woman is literally a monster: a failed and botched male". (in Ussher, 2012: 1)

Indeed, Vivian's pregnancy manages to be both uncanny and monstrous, since she is pregnant with twins by two different fathers.[13] One twin is fathered by a raping ghost (and therefore destined to be the Antichrist) the other is her husband's. The subsequent birthing process, overseen by the ghost of Dr Montgomery, proves to be fatal for both mother and "normal" twin. That Vivian gives birth to twins is significant here, since twins evoke Freud's notion of the uncanny nature of the double,[14] which, he argues, derives from a very early mental stage but culturally "has become a vision of terror". (1919: 10) One need look no further than The Shining (1980) for a vivid example here, featuring as it does the uncanny materialisation of identical twins at the end of the deserted corridors of The Overlook Hotel. Formerly go-karting son Danny is stopped dead in his tracks by their uncanny invitation to "come and play with us, Danny, for ever and ever and ever…"

The monstrous feminine is itself an extension of Julia Kristeva's concept of the abject, a reworking of Freud's concept of the uncanny, which highlights the fear of ambiguity generated by loss of clear physical and psychological boundaries: "Abjection is above all ambiguity. Because, while releasing a hold, it does not radically cut off the subject from what threatens it-on the contrary, abjection acknowledges it to be in perpetual danger".

(1982: 9) Dr Montgomery's Frankensteinian attempts to resurrect his son[15] via a combination of baby and animal parts, the monstrous creature revitalised by the heart of one of his abortion patients, provides a striking illustration of the abject's blurred borderline between life and death, humanity and the monstrous. In a similar vein, next door neighbour Constance's monstrously deformed son Beau is an in/human figure who is chained like an animal to the floor of the house's attic and is eventually euthanized by her lover Larry in 1994.

Viewed in terms of the abject/monstrous feminine, then, Vivian's dehumanising experience at the hands of the gynaecologist acquires greater significance. The doctor's attitude is notably unsympathetic and clinical, comparing the human body (actually, his patient's body) to a house: if the foundations are faulty then it is a waste of time to restore the rest of the house, he opines while probing her supine body. He goes on to offer a cocktail of synthetic hormones in order to control Vivian's own internalised fears of the monstrous feminine, of the out-of-control female body (as well as, more predictably, those of husband Ben who, she tellingly points out "hates blood"). Despite their unequal power dynamic, however, Vivian remains assertive: "I don't need hormones, doctor. I just want to get control of my body again after what happened". The doctor evades the emotional source of Vivian's plea, though (she has, after all, suffered a traumatic miscarriage), suggesting that medicating the body is the solution: "I'm offering you something to help get that [control] back". He goes on to insist that the side effects will make her feel ten years younger (the ultimate wish fulfilment for a middle-aged woman?) to which she responds, "Doctor, I'm not a house!" "Vivian, what are you so afraid of?" asks the gynaecologist before handing her the prescription anyway.

Vivian is next seen in the context of the present family home whose cosy and affluent domesticity evokes all the idealised hallmarks of the domestic imaginary. We are shown into a luxurious kitchen apparently uncontaminated by human contact, gleaming as it is with white cabinets and blinds, an effect enhanced by the falling snow. This domestic idyll proves to be as imaginary as its source, though, as Vivian suspiciously eyes the medications then whirls round and grabs her phone, startled as she is by a noise and fearing an intruder. After making the phone call and armed with (what else?) a gleaming kitchen knife, she moves silently through the darkening house, up the stairs, along the corridors…only to find her psychiatrist husband Ben in the bathroom. Shocking him (and us), she lashes out, cutting his arm.

Vivian's troubling behaviour triggers another familiar Gothic trope: the domesticated woman driven to psychological distraction by a controlling husband who blames her loss of control upon feminine "hysteria" (a connection made particularly explicit in this case by Vivian's gynaecological problems) thereby drawing attention away from his own nefarious activities. Indeed, Ben ultimately commits his wife to a contemporary version of a lunatic asylum,[16] despite the fact that he himself has "psychological issues" aplenty which prompted his decision to become a psychiatrist in the first place. Coupled with the

haunted house, the hysterical incarcerated woman has a longstanding pedigree as evidenced by Charlotte Perkins Gilman's short story, The Yellow Wallpaper (1892), which documents a respectable Victorian wife's descent into madness initiated by postpartum related "temporary nervous depression-a slight hysterical tendency". Her doctor husband prescribes a rest cure, advising that she is "absolutely forbidden to 'work'" until she is well again. (2013: 1) And so they temporarily rent a suspiciously cheap yet grand house (which she fantasises is haunted) whose nursery wallpaper "colour is repellent, almost revolting; a smouldering unclean yellow". (2013: 3) She is confined within the walls of the nursery day after day, eventually hallucinating that there are women trapped in the pattern. Finally driven to insanity, she seeks to liberate the women by tearing the wallpaper off the walls, believing she too is trapped there. When her husband finally unlocks the door, he finds his wife circling the room and touching the walls with her hands, whispering: "I finally got out of here!" before creeping over his now fainted body again and again. Her state of mind is clearly exacerbated by her husband's paternalistic treatment (he calls her his goose, his little girl, while her actual name is never revealed by the first-person narrative): "John is a physician and perhaps…that is one reason why I do not get well faster" (2013: 1) as she chillingly confides to her diary, later explaining, "He is very careful and loving, and hardly lets me stir without special direction". (2013: 2)

Significantly, the story is also referenced in American Horror Story (2011) whereby the housekeeper who "comes with the house" describes the story to Vivien to explain how men "make you think you're crazy so they can have their fun". Indeed, women's distrust of men, particularly medical men, is also highlighted here as it is elsewhere in Gothic Horror: "Doctors are charlatans!" the housekeeper avers, and later, "Since the beginning of time, men find excuses to lock women away. They invent diseases like hysteria… Men are still inventing ways to drive women over the edge".

Literary precedents aside, this disturbing scene between Vivian and her husband is just a hint of horrors to come, as augured by the echoing words of the little girl, "You're gonna regret it!"

The setting of American Horror Story (2011) clearly belongs to "that class of the terrifying which leads back to something long known to us, once very familiar". (1919: 1-2) It also invites us to consider what it means to be a spectator of televisual horror, a voyeur enjoying the sensations generated by the panoply of technological effects afforded by modern televisual technology. Why do we relish suffering, unspeakable horrors and visceral violence in our viewing, themes from which we would recoil in everyday life?[17] There are no simple answers here, as I suggest in the conclusion, but Lilie Chouliaraki has this to say on the subject:

Technology interposes itself, converts authentic presence into spectacle, and leaves us trapped in the intimate space of reception. Like art, it reduces the distance between truth and fiction and risks reducing its audience to admiration for it–or annoyance with it–and

indifference to its content… 'If looking through the screen immerses spectators in suffering…looking at the screen reminds them of the reality of the medium that disseminates suffering as spectacle and fiction. (in Jervis, 2015: 195)

Be that as it may, we are next introduced to the entire Harmon family in a way which situates the series firmly in the Suburban Gothic, fleeing as they are across country from their old life, in Boston (The East) to Los Angeles (The West), "the optimistic white settler who leaves the corrupt, diseased hierarchical 'Old' World behind in order to settle in a promising 'New' one which inevitably has problems of its own". (Murphy, 2013: 5) For Vivian in the full grip of the domestic imaginary, LA is a place of dreams where "the light is softer." "It's called smog!" daughter Violet shoots from the backseat, but this isn't enough to dent parental enthusiasm for the time being. The family are optimistic, zooming down the "freeway", en route to a viewing of the family home of their dreams which will, they hope, enable them to put the past behind them (the aftermath of the miscarriage, Ben's ill-advised affair with a student), to start afresh in the best tradition of American popular culture. In a chilling augur of things to come, however, Vivian rejects Ben's proffered hand, signifying that this is merely an imaginary vision of their future possibilities.

At the same time, the house of their dreams/nightmares has apparently undergone something of a transformation since its former decrepit 1978 incarnation, though its looming appearance, despite sunlight, manages to be no less Gothic. "I love it, hun, don't you just love it?!" enthuses Ben as he rings the doorbell, though Vivian looks less than convinced, "Yes, it's interesting". Violet proves to be the most intuitive, however: "Great, it's where the Addams family live!" An overly voluble promotion of its charms by a somewhat neurotic estate agent: "Welcome! It's a classic LA Victorian, built around 1920... It's just fabulous, these are real Tiffany fixtures!" implies that the house's glowing appearance might be more cosmetic than transformational (its foundations, echoing the gynaecologist's words, somewhat less than sound). This evolution is later paralleled by the Harmons' own doomed attempts to effect a wholesale transformation into the perfect family beloved of the domestic imaginary, one which might similarly be described as "papering over the cracks".

Any excessive enthusiasm is dented somewhat when the estate agent goes on to disclose that the previous owners both died in the house in what she describes as "murder-suicide. I sold them the house too. They were just the sweetest couple. You can never tell, I guess". On learning that the basement was the location of these events (having already investigated its subterranean charms, prompted by the family dog) Violet is unexpectedly enthusiastic: "We'll take it!" The family agree to the purchase, ultimately seduced by a key cornerstone of the domestic imaginary: ownership of a huge, even better, bargain price mansion in a desirable Californian neighbourhood.

Violet's enthusiasm for the basement foreshadows its narrative importance, since it was

Dr Montgomery's laboratory and operating theatre, the results of which are ghoulishly displayed in specimen jars discovered by the twins' destructive exploration of the 1978 house, ominously invoking the psychic structure of the family home in Psycho (1960) as re-imagined by Slavoj Žižek in The Pervert's Guide To Cinema (2006):

"Events took place on three levels, first floor, ground floor, basement. It's as if they reproduce the three levels of human subjectivity. Ground floor is ego… upstairs it's the super-ego… and down in the cellar, it's the id, reservoir of the illicit drives". The basement is also a literal manifestation of Armitt's contention that "nothing is more horrifying to us than those unseen mysteries, terrors and wonders that lurk in the anatomical 'locked room' to which only the medical profession holds the key". (Armitt, 2014: 177)

Taken at face value, the literary adaptation Hemlock Grove (2013) exemplifies horror of a very different order from that on offer in American Horror Story (2011) although it just as graphically demonstrates that "in the active pursuit of what most frightens us, we continually reshape our Gothic monsters to fit society's changing fears. (Armitt, 2014: 150) Just as "All supposedly educated people have ceased to believe officially that the dead can become visible as spirits" (Freud, 1919: 14) so do we regard monsters, werewolves, zombies, vampires and the like, although their cultural omnipresence suggests that such creatures still populate the popular imagination much as they always have. In terms of the Suburban Gothic, meanwhile, such creatures continue to represent the fears that lie at the heart of the domestic imaginary: what if the security it offers is purely illusory, can be destroyed by external threats from The Other, strangers, intruders, inhabitants from outside the suburbs who don't live by "our" values?[18] Even worse, as the haunted house trope suggests, what if the threat lies within the home, how to escape then?

Viewed from a distance, fictional Pennsylvania town Hemlock Grove typifies small town life: aerial shots swoop over picket fenced and grid-aligned homes, Stars and Stripes hoisted aloft, surrounded by vivid autumnal woodland, apparently as idealised a vision of the domestic imaginary as one might wish for. "Family Fun Run" banners flap in the breeze, surely a safe and secure neighbourhood to raise a family, as the domestic imaginary suggests? Roads into the town might almost feature a sign inscribed with the legend: "Hemlock Grove: Nothing Ever Happens Here… Thankfully!" to hammer the point home.

Needless to say, far from being yet another insignificant, anonymous small Pennsylvania town where people live out their days in suburban quietude, however, things actually do happen here. All kinds of things, being an unsettling hybrid of typical small town happenings and what might best be described as uncanny occurrences. For example, a local schoolgirl gets pregnant by father unknown, she identifies him is an angel; high-school

children bully the school misfit who turns out to emit a blue light as well as having a bionic eye; attractive teenage girls are being killed, the rumour mill identifies the murderer as a werewolf.

At the same time, ground level views reveal a dilapidated and somewhat paranoid place, the deadening, even deadly, potential of small-town life reminiscent of Twin Peaks (1990-1991). Our first introduction to town life consists of a slow-motion montage, its nightmarish qualities underscored by an unsettling jangling violin soundtrack. We see in turn a scowling and pallid young man holding aloft a somewhat phallic ice-cream cone in a shabby drugstore, and a sultry young woman staring at him meaningfully through the glass door before turning to walk away. The young man follows her down the small street to a parked car wherein they proceed to have sex. She obligingly pants and writhes while he, apparently distracted, reaches for a knife, pricking his thumb and smearing her arm with his blood. Noticing, she breathily responds, "Ah, you're so weird, Roman, but I like it". This is no conventional scene of small town teenage lust, however: "Shh…" he returns, "…You don't know my name" "Oh! Sorry!" she whispers. Afterwards, adjusting her clothing, she gazes questioningly at Roman. " You didn't like that?" he demands. "Oh no, baby, it's très kinky" she returns. He licks his thumb and reaches for his wallet, handing over a roll of dollar bills. "This is too much!" she objects. "You know my name?" he returns. "You're the kid in the candy store" she replies. He chuckles humourlessly, adding: "This is the part where you leave". She pauses before getting out of the car and strutting off, watched through the window by Roman who sucks his wound ruminatively while the soundtrack cuts to the next scene which features another convention of small town America: a cheer-leading session, though this turns out to be yet another opportunity for Roman to observe a young woman, this time the troupe's trainer. A high-school science lesson follows, though this also undercuts convention by depicting a nascent lesbian affair between teacher and student rather than the more usual male-female scenario. The affair is stopped dead by the student's brutal murder by would appear to be a wild animal (or werewolf). Her refuge from the marauding beast? Significantly, a child's model house, though far from a refuge, this proves to be a distinctly unheimliches place as her mauled body testifies.

While a distillation of all things small-town, then, Hemlock Grove (2013) also manages to be simultaneously Gothic, "a scene, terrain, geography, for something terrible" (Michasiw in Martin & Savoy, 1998: 237) overshadowed as it is by an abandoned wreck of a steel mill on the outskirts of town. Moreover, far from being a natural haven, the autumnal woods are marginal and contaminated by encroaching "civilisation", cloaking all manner of horrors: the werewolves, inexplicable murders, which threaten to engulf the town. Meanwhile, the mysterious towers of "Godfrey Institute for Biomedical Technologies" loom, its sinister medical experiments echoing the role played by medicine in American Horror Story, (2011) its psychiatric strand embodied by yet another troubled physician figure, Dr Norman Godfrey. Inquisitive aspiring author Christina Wendall, meanwhile,

represents female mental disturbance.[19] Traumatised by her discovery of a mutilated female corpse in the wood (and initial belief that it was a prank), Christina is ultimately incarcerated in a mental institution.[20]

Ironically, the paranoia characteristic of small town life is not as misplaced as might first appear. Exotic newcomer Peter Rumancek is a secret werewolf (though not the murderer), but is designated chief suspect because he is guilty of something almost as threatening. He is a Roma or as he describes it, "strictly speaking, a half-breed," living in woods suggestive of a Rural Gothic-style wilderness whose "dark and mysterious landscapes"' are stereotypically inhabited by dark-skinned outsiders who threaten 'the safety of the white settler". (2013: 7) Compounding his other-ness, Mother and son simply drive through the woods and seemingly stumble across their home: "Is it a house"? (Linda) "I think it's half a house… It's home sweet home." (Peter) "Let's get, uh, cosy, ok." (Linda) And in sharp contrast with the suburbanised formalised viewing and purchasing processes of The Murder House it really is as simple as that: they have a new home which turns out to be a broken-down caravan, complete with assorted wreckage including an outdoor refrigerator and assorted discarded beer cans. Linda instructs Peter to hangs a garland of "herbs" on the front door, and the caravan becomes "home" once Linda has wrought a magical transformation indoors, that is.[21] As she modestly puts it: "Oh, I cleaned!" "Looks pretty nice". (Peter) We know that they are only paying lip service to the domestic imaginary, however. This is only an illusory homestead. When the time is ripe they will move on, taking their cardboard boxes and unconventional concept of "home" with them.

This casual and unstructured approach to both home and material possessions, highlighted by Peter's "trailer trash" style home, which turns out to be his alcoholic uncle's, symbolises his threatening difference from the suburban settlers, apparently underscored by an unsettling affinity with nature as he casually dozes and dreams in a hammock under the trees. Peter rejects such idyllic notions of this particular woodland habitat, however, by negligently tossing his beer bottle into the bushes. "Civilisation" is too close and has polluted the river, he explains to Christina, and so he prefers to swim in her uncle's adjoining house pond instead. Here we have the Rural Gothic backwoods, which threaten to encroach upon the ordered routines of suburban life, provoking the paranoid suspicions of other-ness that can be attributed to: "the long-standing historical sense that those who dwell in backwoods are prone to savagery and degeneration" (Murphy, 2013: 8) an attitude summarised by Roman's wealthy mother Olivia's description of the newcomers as "Filth!"

As a result of such attitudes, the caravan proves to be the police's first port of call for a murder suspect though such criminal connotations aren't entirely refuted by the narrative. We learn, for instance, that Peter's apparently urgent trip to town turns out to be a mercy mission of sorts on behalf of his mother: "You're mummy's little thief!" she exclaims lovingly as he produces a purloined pearl necklace which she proceeds to kiss

and bless, at the same time as making conventional maternal noises about having cooked (presumably now spoiled) pork chops. "Never mind" she concludes, before proposing a toast: "To our new home!" followed by some foreign words whose other-ness would no doubt arouse suspicion in the bosoms of the townsfolk.

The previously encountered Roman Godfrey is also implicated in the girl's murder and viewed with suspicion, though for very different reasons. His outsider status initially stems from his kinship with the excessively wealthy Godfrey family, the former owners of the now defunct steel mill who are accordingly held responsible for the town's widespread unemployment and poverty. The family's ostentatious lifestyle does nothing to allay such attitudes, as Roman points out to his vampiric mother:[22] "Isn't Uncle Norman saying that in this economy we need to be backing off on the conspicuous consumption front? It makes us unsympathetic". "And I suppose if Uncle Norman lent you the Communist manifesto I'd have to find recipes for borscht!" she scornfully responds. Roman's outsider status is finally rubber-stamped by his ostensibly unlikely alliance with Peter, which ushers in yet another literary Gothic Horror convention: a werewolf transformation scene. The verisimilitude of this particular iteration brings Freud's observation to life, however: "an uncanny effect is often and easily produced by effacing the distinction between imagination and reality, such as when something that we have hitherto regarded as imaginary appears before us in reality". (1919: 15)

Of course the imaginative power of the literary depictions would have once far transcended the clunky special effects achieved by their filmic counterparts.[23] Nowadays, however, technology really does make it seem as if "the imaginary appears before us in reality", (1919: 15) further evidence for my contention that the resurgent popularity of Televisual Horror owes much to technological innovation.[24] Gothic Horror's enduring appeal also, I have argued, stems from its imaginative power, its ability to engage our deepest fears and insecurities. Even when "some aspects of the Gothic that rely on things 'unknown and unknowable' start to disappear…with that shift others appear". (Armitt, 2014: 152) Hence its affinity with psychoanalytic methodologies, tracing as it does a direct line from the madwoman in the attic trope beloved of the gothic novel[25] through the incarceration endured by the Victorian domesticated female explored so vividly in The Yellow Wallpaper to the advanced psychiatric interventions presented by American Horror Story. (2011) Combined with the nightmare quality characteristic of all Gothic Horror, irrespective of whether actual spectres or mythical creatures manifest themselves, we are brought full circle to the starting point for our investigation into the psycho-analytical co-ordinates of Suburban Gothic Horror and its roots in the dark side of the domestic imaginary.

This article has proposed then, that Suburban Gothic draws at least some of its power from the images, thoughts and feelings generated by elements of the domestic imaginary, at the same time plumbing the murky depths of the unconscious mind. Less certain is the connection between spectatorship, embodiment and sensation. Put simply what does it

really mean to be a spectator of televisual horror, a voyeur enjoying the sensations generated by the panoply of technological effects afforded by modern televisual technology? What is it about human nature which invites, indeed relishes, the spectatorship of vicarious suffering, unspeakable horrors and visceral violence? Less certain yet is the extent to which Horror Television and its ilk helps to create or reinforce our imaginings, channelled as it is into the most intimate of domestic spaces, the living room (and perhaps even the bedroom). To what extent, if any, are our dreams and nightmares, our psyches and unconscious imaginings, affected by what we view on that flickering box in the corner which has for many supplanted the flickering fire in the hearth around which the original gothic stories were told? Such puzzling and perhaps ultimately unanswerable questions would provide sufficient material for another article.

References

Anon (2013) *Breaking Bad finale enjoys record ratings in US*. Retrieved on 17 August 2015 from http://www.bbc.co.uk/news/entertainment-arts-24346096
Armitt, L. (2014) *Twentieth Century Gothic*. In D. Townshend (ed.) *Terror and Wonder: The Gothic Imagination*. London: The British Library.
Austen, J. (1992) *Northanger Abbey*. Herts: Wordsworth.
Baudrillard, J. (1988) *Trans. Turner, C. America*. London: Verso.
Creed, B. (1993) *Horror and the Monstrous Feminine: An Imaginary Abjection.* Retrieved on 23 August 2015 from http://www.johnmenick.com/wp-content/uploads/creed.pdf
Deary, V. (2015) *How We Are: How to Live*. London: Penguin.
Freud, S. (1919) *The Uncanny*. Retrieved on 18 August 2015 from http://web.mit.edu/allanmc/www/freud1.pdf
Graxti, J. (2015) *Terrors of Uncertainty: The Cultural Contexts of Horror Fiction*. London: Routledge.
Jervis, J. (2015) *Sympathetic Sentiments: Affect, Emotion and Spectacle in the Modern World.* London: Bloomsbury.
Kristeva, J. (1982) *Powers of Horror: An Essay on Abjection*. Columbia: Columbia University Press.
Martin, R. K., Savoy, E. (1998) *American Gothic: New Interventions in a National Narrative.* Iowa: University of Iowa Press.
McGrath, M. (2014) *The New Wave of Horror Television.* Retrieved on 17 August 2015 from http://www.tn2magazine.ie/the-new-wave-of-horror-television/
Murphy, B. (2009) *The Suburban Gothic in American Popular Culture*. London: Palgrave.
Murphy, B. (2013) *The Rural Gothic in American Popular Literature: Backwoods Horror and Terror in the Wilderness.* London: Palgrave Macmillan.
O'Connell, M. (2014) *TV Ratings: 'The Walking Dead' Gives Finale Best With 15.7 Million Viewers.* Retrieved on 17 August 2015 from http://www.hollywoodreporter.com/live-feed/tv-ratings-walking-dead-gives-692262
Perkins Gilman, C. (2013) *The Yellow Wallpaper. Madison, WI: Cricket House Books.* Retrieved on 2 September 2015 from https://books.google.co.uk/books?id=ymRGUkUgyPAC&pg=PP2&dq=the+yellow+wallpaper&hl=en&sa=X&redir_esc=y#v=onepage&q=the%20yellow%20wallpaper&f=false
Perrault, C. (1697) *Little Red Riding Hood.* Retrieved on 21 August 2015 from http://www.eastoftheweb.com/short-stories/UBooks/LittRed.shtml
Spooner, C. (2014) *Twenty-First Century Gothic.* In D. Townshend (ed.) *Terror and Wonder: The Gothic Imagination.* London: The British Library.
Ussher, J. M. (2012) *Managing the Monstrous Feminine: Regulating the Reproductive Body*. London: Routledge.

Television Drama References

'Pilot', American Horror Story: Murder House, Season 1, Episode 1 (FX 2011)
'Rubber Man', American Horror Story: Murder House. Season 1, Episode 8 (FX 2011)
'Bug', Breaking Bad. Season 4, Episode 9 (AMC 2011)
'Negro y Azul', Breaking Bad. Season 2, Episode 7 (AMC 2009)
Desperate Housewives (ABC 2004-2012)
'Jellyfish in the Sky', Hemlock Grove. Season 1, Episode 1 (Netflix 2013)
The Sopranos (HBO 1999-2007)
Twin Peaks (ABC 1990-1991)
The Walking Dead (AMC 2010-date)
The Wire (HBO 2002-2008)

Film References

Carrie, 1976. Directed by Brian de Palma. USA.
Ringu, 1998. Directed by Hideo Nakata. Japan.
Psycho, 1960. Directed by Alfred Hitchcock. USA .
The Pervert's Guide to Cinema, 2006. Directed by Sophie Fiennes. UK.
The Shining, 1980. Directed by Stanley Kubrick. USA.
Suburban Gothic, 2014. Directed by Richard Bates Jr. USA.
The Wolf Man, 1941. Directed by George Waggner. USA.

Materiali per una crisi: teorema del serializzante nell'epoca della video-guerra civile

Luca Cinquemani / Andrea Tortorella

Abstract

Starting from a brief de-functionalizing analysis of the info-spectacular society, the essay explores the pervasiveness of the repressive-disciplining forms which are increasingly affecting the behaviors of the individualities in the info-spherical dominion. In particular, the paper focuses on what will be defined the "serializing" and highlights some repetitive-determinant aspects of the video-seriality that are involved in the processes of "over-codification" imposed by the infosphere on the anthropo-sphere. In order to define the serializing will be taken in exam both the possible evolutions of the Gelassenheit and the "dispositiviness" imposed by info-securitarian post- democracies through the hard and soft repressive systems. In this perspective we will postulate that every cybernetic singularity is info-determined by a "code-valuable string" that seems to be capable of maintaining a continuous over-codification of the imaginary and of the human behavior.

Key Words

Infospherical over-codification / serializing / web-series / soft-repression / code-valuable string

Authors

Luca Cinquemani - luca.cinquemani@unipa.it
Università di Palermo
Heirich-Heine- Universität di Düsseldorf

Andrea Tortorella - andrea.tortorella@unimi.it
Université Paris 8
Università Statale di Milano

Number 6 - Year IV / December 2015 pp. 105-131
DOI: 10.7413/22818138049
ISSN: 2281-8138

imagojournal.it

© 2015 by the Author(s); licensee Im@go. A Journal of the Social Imaginary.
This article is an open access article, licensed under a Creative Commons Attribution 3.0 Unported License.

Lo spettacolo si presenta come una enorme positività indiscutibile e inaccessibile. Non dice nulla di più che «ciò che appare è buono, ciò che è buono appare». L'atteggiamento che pretende per principio è l'accettazione passiva che di fatto ha già ottenuto con la sua maniera di apparire senza replica, con il suo monopolio di ciò che appare.
Guy Debord, La società dello spettacolo.

Non è il caso di chiedersi quale sia il regime più duro o il più tollerabile, perché è in ciascuno di essi che si scontrano liberazioni ed asservimenti. Per esempio, nella crisi dell'ospedale come ambiente di reclusione, la settorializzazione, il day-hospital, l'assistenza domiciliare possono sia segnare nuove libertà, ma anche prender parte a meccanismi di controllo che possono competere con le forme più dure di reclusione. Non è il caso né di piangere né di sperare, si tratta piuttosto di cercare nuove armi.
Gilles Deleuze, Poscritto sulle società di controllo

1. Der Tag, an dem das Aufgæben kommt[1]

Il corpo che sezioneremo sarà quello del nostro vicino, del nostro parente prossimo, dell'amico che, malgrado le nostre pesate deferenze, ci attanaglia con il suo lento ed inesorabile sopravvivere ai bordi taglienti delle provincie meccaniche e delle paludi burocratiche dove aleggia il fantasma che da troppo tempo abbiamo deciso di chiamare capitalismo. Non faranno eccezione le compagne ed i compagni che ritroviamo nelle sale di ri-democratizzazione forzata, superando l'affanno del discrimine tra traditori (vincitori) e puri (vincitori anch'essi). Né le orde di esangui precari che implorano il padrone di turno di farne schiavi felici. Potremo pensarlo anche in tutti quei pioli amalgami/legami di deforme carne e dovere, che si son schierati a farsi funzionalità d'interno, docili ripetitori

[1] Con il termine "aufgæben" vogliamo creare una compenetrazione annichilente, un ragnarok semantico infinito, nel quale le due parole aufgaben ed aufgeben si trapassano l'un l'altra compromettendo i significati di entrambe; se da una parte troveremo compiti e doveri (aufgaben) dall'altra incontreremo rinuncia e abbandono (aufgeben). Questo dovrebbe suggerire già la processione logica che il termine porterà a compimento: una rinuncia al lavoro, non solo nei significati di ozio corrosivo, ma anche di mancato raggiungimento dell'operosità comunicativa che è alla base della comunità stessa.

di ritornelli quotidiani che garantiscono l'eterna riproduzione dell'esistente. Di certo non trascureremo gli anziani vetero-testamentari di ogni ideologia, che fuggono dalla crio-genesi da salotto per precipitarsi nel sempiterno first aid, tipico del centro commerciale en déplacement. In breve, una figura scarnificata in volto e nelle mani, che appare al contempo corpo singolo e multitudinario-arborescenziale, rigettato a viva forza in questa adolescenza imperturbabile che, compiendosi come luogo per eccellenza dell'umbratile, si attenua e si assopisce impercettibilmente fra le celle nanometriche della video-sfera. Corpo non già in divenire ma irreparabilmente divenuto, esso ha oramai rinunciato a cogliere gli aspetti più abietti del sacralizzante e quelli che accomunano le "circonvolizionalità"[2] dell'infosfera ed ora vaga per le avenues, o si abbandona lungo i bouvelards, come mero evento che si "ripetiziona", solitudine cibernetica che si serializza lungo le spire di un immaginario pre-settato. Perché egli è già quel codice, quel nome, quella ripetizione numerica in stringa. La sovra-struttura video-sferica, espandendosi come un guanto impercettibile, ricrea un'epidermide trasparente che riscrive i codici antropo-sferici, sino a possedere le stringhe di decodificazione e ricodificazione del dato esperibile. In questo movimento di continua formattazione del non più vivente lo spettacolo celebra il suo supremo trionfo, disvelando il brulicante traffico di postumità cibernetiche che affollano le necropoli metropolitane, carcasse irresistibilmente mobili e levigate che vagano leggere per le vie di fuga, non più per porsi su di esse o per avversare a vario grado l'"'internità" costrittiva, ma per cedere, più o meno volutamente, alle lusinghe dell'immaginario video-sferico. Esse fluttuano, simili a particelle nanomentriche, talvolta urtandosi fra loro, talvolta aggregandosi temporaneamente in virtù di deboli ed evanescenti interazioni, mentre gli schermi, disponendosi lungo i perimetri delle celle, sigillano tempi e spazi, dettando un cielo d'imperterrito specchio.
Quello che quest'epoca rispolvera è un autentico tradimento a tutto ciò che è libero e inebriantemente violento.

2. Analisi

L'analisi, e così anche il suo corollario d'affinità strumentali che s'ispessisce/s'ingrandisce temporalmente, sembra darsi come intrinseca o codificata al corpo, ragion per cui non sarà in grado d'esperirsi nella tipica "battuta d'arresto", se non in casi d'irragionevole

[2] Nello spirito di un'analisi della contemporaneità che non si fermi alla sola indagine ma che riesca a plasmare anche un lessico nuovo in grado di circoscrivere, anche temporaneamente, i fenomeni considerati, si rintracceranno nel presente contributo parole non solo non rintracciabili nel lessico corrente ma in certi casi non contemplate nel linguaggio specialistico. Questi termini verranno indicate fra virgolette e quando lo si riterrà opportuno verrà spiegato il loro significato in nota.

("sragionevole") eccezione. Benché la sua perpetuità possa valer tanto la gioia di prestigiosi cattedratici o di tutti coloro i quali – credendosi non inferenti l'orizzonte di un qualsiasi Stato ("internità") – han parimenti costruito artigianalmente e/o mimeticamente strumenti di disinnesco che, infine al loro processualizzarsi, si sono declinati unicamente come rovinosamente affini alla società (alla koinonia), noi riteniamo che ad oggi non sia più funzionalmente necessario parlare d'analisi, poiché tramite d'essa sembra palesarsi sempre più l'ombra dello strumento d'offesa, di ingerenza al corpo stesso che essa tende ad analizzare, piuttosto che una vera parola di de-marginalizzazione a-funzionale che liberi definitivamente dalle forme "addocilienti" statali o parastatali. Ma allora sorgerà giusta questione sul motivo del nostro far presente ciò ai Tintinnabuli (romani) in bronzo (quivi cartacei), figli eletti di matrigna e imparruccata accademia: perché proporre a già ottimi analisti un ulteriore metodo d'analisi, un'arma che, nella migliore delle ipotesi, ci si rivolgerà contro? Perché seguitiamo nel dire che v'è una via altra, un cammino che è speciosamente informe, sabotante e funzionale alla "cancerotizzazione" di quelle forme conservatrici dentro le quali si chiude il dire – la phoné – e il pensare altrimenti o pensare il tutt'altro. Ciò deve avvenire perché si disinneschi la paradossalità del corpo illuminato, perché il giorno "lumifero" non dia mappatura o manifestazione al corpo ed alle sue "internalità", perché esso possa sussistere, oltre le dissezioni in chambres multitudinarie e le "compromessualità", con l'agognata dissolvenza felice.

3. Postumità

Benché i discorsi teorici siano generalmente molto utili per legittimare e riprodurre le posizioni di coloro che li enunciano all'interno dell'accademia e, cosa evidente a tutti, molto meno per creare strumenti di sabotaggio e di attacco in grado di stimolare lo sfaldamento del sistema capitalistico e della dis-società attuale che con esso si confonde (della quale le accademie sono ovviamente parte), non è peregrino ipotizzare che l'ipertrofica produzione di teorie sulle nuove tecnologie digitali possa contribuire alla creazione controrivoluzionaria dell'immaginario sociale su queste ultime, uscendo fuori, per una volta, dall'hortus conclusus della "comunità degli studiosi". Contributo che, fatto ormai talmente evidente da essere divenuto poco visibile e poco studiato, di sovente appare impegnato a codificare, attraverso la teoria, un apparato repressivo decisamente normativo/normalizzante che sembra farsi carico di legittimare un nuovo immaginario sociale sempre più funzionale ai modelli di sviluppo capitalistico.

Se si scorge il panorama degli studi sulle nuove tecnologie, dalla participatory culture[3], alla network culture, passando per i Software e gli Algorithm Studies, si vedrà che sempre più frequentemente le nuove tecnologie vengono descritte attorno al focus tecno-ottimista distribuito sui concetti emancipatori di condivisione, cooperazione, moltiplicazione dei punti di enunciazione e, in generale, incremento delle possibilità liberatorie per l'utente. Esempi recenti di questa visione, invero ampiamente diffusa nell'ambito esteso dei media studies, sono sia l'idea di surplus cognitivo elaborata da Clay Shirky (Shirky 2010), sia, nella sua versione più deterministica, il concetto di inevitabilità proposto da Kevin Kelly (Kelly 2010). Ovviamente si inseriscono in questo filone anche i concetti di produsage e prosumption, elaborati nell'ambito della participatory culture che, come noto, sin dal suo nascere è stata frequentemente proposta in una prospettiva critica e antitetica rispetto alla consumer culture in quanto nuova modalità di consumo capace di dissolvere la passività del consumatore all'interno del sistema capitalistico e di dotarlo di un ruolo attivo nella produzione, diffusione e interpretazione dei "prodotti culturali".
Ciò che sembra accomunare i concetti qui citati è il potere da essi puntualmente affidato alle tecnologie digitali di marcare, attraverso l'ascesa di un consumatore che ormai si confonde con il produttore, un allontanamento dai "modelli economici tradizionali". In altre parole queste teorie affermano, non senza entusiasmi, che la diffusione delle nuove tecnologie digitali imprime un'accelerazione alla transizione dal capitalismo industriale al capitalismo contemporaneo, salvo però evitare un'analisi rigorosa di tale transizione in termini di mutamento della composizione organica del capitale e di trasformazione dei modi di produzione capitalistica. Tralasciando questo primo aspetto (che potrebbe considerarsi una larvata apologia del capitalismo digitale fondata sull'omissione della sua analisi), intendiamo qui concentrarci su un ulteriore aspetto che pure emerge negli ambiti di studio e nei concetti citati.
L'aver narrato per più di un decennio un consumatore che ha ormai gloriosamente conquistato il potere del produttore, l'aver messo l'accento sulla proliferazione delle

[3] Il concetto di participatory culture, sviluppato da Henry Jenkins, si può far risalire agli studi sulla popular culture sviluppati nell'ambito dei cultural studies. Tradizionalmente associato al dibattito sul futuro dei media nelle nostre società, la participatory culture è stata non di rado proposta in una prospettiva critica e antitetica rispetto alla consumer culture in quanto nuova modalità di consumo capace di dissolvere la passività del consumatore all'interno del sistema capitalistico e di dotarlo di un ruolo attivo nella produzione, diffusione e interpretazione dei prodotti culturali. Nel proporre il concetto di produzione sociale, Yochai Benkler sostiene che l'effetto principale dell'estensione della partecipazione nel panorama mediale è rappresentato dalla nascita di un'audience più auto-riflessiva e critica, dotata di una nuova e più profonda capacità di comprensione e rimodellamento dei sistemi culturali (Benkler 2007). Per Jenkins e Green, la participatory culture ha trasformato i rapporti economici e culturali tradizionali, modificando le prospettive sociali, emotive e morali della società contemporanea (Green Jenkins, 2009). Sia Jenkins che Benkler ravvisano nell'ascesa dell'audience partecipativa un grande potenziale sociale in grado di condurre non solo ad un crescente civic engagement, ma ad una concreta possibilità di redistribuzione, più democratica, dei meccanismi di controllo all'interno del sistema di produzione capitalistico dei media.

possibilità espressive, enunciative e, in fin dei conti, liberatorie, concesse dall'uso delle nuove tecnologie digitali, ha finito per creare la mitologia di un utente potentissimo, investito da una miriade di possibilità che egli non dovrà far altro che sfruttare, dotandosi delle tecnologie e dimenticando, nella gioia del potere, velleità di resistenza o sogni di diserzione. Questa mitologia ha oscurato quasi del tutto gli aspetti repressivi e disciplinanti dei processi di produzione capitalistica del Web, dove l'utente è, piaccia o no, inserito e, difficile da ammettere ma qualcuno dovrà pur farlo, a giudicare dal suo (nullo) potere di decidere i modelli economici che animano tali processi – appare quasi completamente impotente e ridotto al piano che gli compete: quello dell'utente. Detto fuor d'ironia e in una prospettiva marxista – della quale condividiamo l'innegabile efficacia nel far emergere le contraddizioni del capitalismo ma non la sua natura irrimediabilmente sistemica, economica e autoritaria[4] – l'utente, finché rimarrà tale, si limiterà a produrre valore nei canali predisposti dai modelli di produzione capitalistica, non potendo decidere le forme di economia che stanno alla loro base.

Tuttavia, questo aspetto è ancora periferico rispetto a quello che vorremmo qui mettere in evidenza: la complessità del tema è un deterrente per affrontare l'analisi in modo ampio e d'altro canto restringere il campo aiuta ad espungere le questioni problematiche rassicurando il teorico. Nonostante ciò, riteniamo opportuno chiamare inizialmente in gioco tutto ciò che non sarà possibile analizzare e che però sarà determinante per la nostra riflessione quanto e forse più degli aspetti che qui si è deciso di selezionare. All'interno della questione generale dei tratti problematici, e spesso filo-capitalisti, insiti nel contributo dei discorsi teorici alla costruzione dell'immaginario sociale sulle nuove tecnologie, ci concentreremo sugli aspetti disciplinanti che essi tendono a sottacere e che il potente "utilizzatore" delle nuove tecnologie, da tali discorsi costruito, a nostro avviso subisce in quanto forza profondamente integrata nei processi di produzione capitalistica. Utilizzeremo a tale scopo due strumenti: l'uno sarà di carattere ancora introduttivo e presenterà alcuni spunti teorici a nostro avviso irrinunciabili, l'altro tenterà di toccare la

[4] Nel 1979 Lyotard osservava che: «partout, à un titre ou à l'autre, la Critique de l'économie politique (c'était le sous titre du Capital de Marx) et la critique de la société aliénée qui en était le corrélat, sont utilisées en guise d'éléments dans la programmation du système » (Lyotard 1979b:18). In questa prospettiva gli autori di Tiqqun scrivono: «face à l'hypothèse cybernétique unifiante, l'axiome abstrait d'un antagonisme potentiellement révolutionnaire – lutte des classes, «communauté humaine» (Gemeinwesen) ou «social-vivant» contre Capital, general intellect contre processus d'exploitation, «multitude» contre «Empire», «créativité» ou «virtuosité » contre travail, « richesse sociale» contre valeur marchande, etc. – sert en définitive le projet politique d'une plus grande intégration sociale» (Tiqqun 2001:286). La teoria marxista della cibernetica e delle nuove tecnologie digitali, spinta verso la sua pars construens, sembra identificarsi con la realizzazione di una nuova economia sociale. In fin dei conti gli approcci marxisti e post-marxisti non criticano in sé la qualità economica del capitalismo né la visione totalizzante e sistemica propria della cibernetica e quindi sembrano prefigurare la prospettiva soffocante di una capillare integrazione sociale entro un nuovo progetto economico.

questione nel vivo e servirà da esempio rassicurante, tentando un primo accenno di analisi riguardante un "caso studio", a supporto della nostra tesi.
Faremo ciò consapevoli del fatto che i "casi studio", gli aneddoti o i fatti "presi dal mondo reale", o "dalla società", cui siamo tanto affezionati e dei quali vogliamo ancora sentir dire e sentir raccontare, creano sempre sui lettori (e sugli stessi autori, mentre li raccontano), un effetto di realtà talmente efficace ed incantante da far impallidire le narrazioni concepite da certi epigoni del Naturalismo. Per questo, certamente, i casi studio sono molto utili. Credere però che essi "esistano" davvero appare oggi una presunzione che forse non potremo mantenere ancora per molto. Se non altro perché l'idea di estrarre dal "campo sociale" un "caso studio" presuppone l'esistenza di una qualche società dalla quale estrarlo.
Osserva il Comité invisible:

> Chiamare «società» il popolo di estranei in mezzo al quale viviamo è una tale usurpazione di significato che gli stessi sociologi hanno avuto la decenza di rinunciare a un concetto che, per un secolo intero, fu il loro modo di guadagnarsi il pane. Essi preferiscono ora la metafora della rete per descrivere il modo in cui si connettono le solitudini cibernetiche, con cui si annodano le deboli interazioni conosciute sotto al nome di «colleghi», «contatti», «amici», «relazione», o «avventura».» (Comité Invisible 2007:23-24).

All'interno di una generale conflagrazione del sociale che si accompagna al progressivo dissolvimento della partecipazione in quanto momento di aggregazione di corpi che prendono parte ad una secrezione collettiva di reale potenza trasformativa è lecito parlare di una posthumous society, di una società che non può o non sa più essere (né sa di essere) altro che forza riproduttiva di se stessa entro il piano insovvertibile del capitalismo con il quale ormai sembra identificarsi irreversibilmente. Una società che dunque non sembra avere più fini veramente esterni a se stessa, né desiderio di diventare altro, ma solo di persistere. Una società irreparabilmente espropriata della possibilità di accedere alla partecipazione nel senso forte sopra descritto, in quanto popolata da miriadi di solitudini cibernetiche tenute paradossalmente insieme dall'assenza (cioè da un eccesso di fantasmatica presenza) e dalla separazione. Non deve stupire, in questo scenario, che all'estensione e al consolidamento globale del capitalismo corrisponda un tale grado di attenuazione sociale della società. Il movimento di rarefazione sociale, trainato dalla forza disumanizzante del capitalismo cibernetico, diviene infatti, a sua volta, un'intensità sulla quale si instaura ancora, e con nuovo vigore disciplinante, la soggettività capitalista. Per dirla con Lyotard, la disumanizzazione è soltanto la precondizione per una nuova umanizzazione a maggiore capacità normativa (Lyotard 1979a:102).
Pensare di continuare a studiare le nuove tecnologie digitali e il loro rapporto con l'immagine e l'immaginario sociale rinunciando ad assumere come punto di partenza

l'analisi del processo di attenuazione della società entro il quale oggi si sviluppa il capitalismo è molto difficile.
Ma andiamo con ordine: alcuni spunti teorici dicevamo. Si tratta di un salto nel recente passato, di alcune importanti suggestioni per mostrare come molti dei contributi sopra menzionati sembrano oggi aver totalmente rimosso dal panorama della ricerca quanto già – a ridosso della cosiddetta rivoluzione informatica – qualcuno aveva cominciato ad intuire. All'inizio degli anni Novanta, Félix Guattari nel suo ultimo scritto dal titolo Caosmosi aveva iniziato a parlare di una prospettiva post-mediatica, di un momento di esplosione del dominio mediatico caratterizzato da una proliferazione di agenti collettivi di enunciazione e da una riappropriazione dell'uso dei media. Nel prefigurare lo sbriciolamento del sistema mediatico e il suo rovesciamento caosmico in una moltiplicazione enunciativa liberatoria, Guattari evidenziava, però, al contempo la necessità di situare l'incidenza concreta della soggettività capitalista nel contesto dello sviluppo continuo dell'imminente rivoluzione informatica. Una rivoluzione che, avvertiva il filosofo, sembrava chiamata a ricoprire, con la sua grigia coltre, ogni minimo gesto e gli ultimi anfratti di imprevisto del pianeta. Lontano da ogni malcelato ottimismo tecnologico o da qualsivoglia tentazione apocalittica, l'analisi di Guattari ci conduce al delicato punto di contatto tra l'infinita apertura di possibilità mentali, psichiche, estetiche e sociali che avrebbero investito di lì a poco l'utente del nuovo sistema mediatico, e la chiusura totalitaria, la prospettiva implosiva in cui i percorsi esperienziali sono in qualche modo preformati, disciplinati e automatizzati dalla macchina enunciativa infocratica. In questo contesto, il futuro proliferante preconizzato da Guattari, sembra realizzarsi e allo stesso tempo precipitare ed implodere presentandosi nelle vesti di un presente vischioso dove la costante e illusoria moltiplicazione di possibilità produce piani di consistenza che si dissolvono alla stessa velocità della loro emersione e dove le forme di vita incompatibili con la legge capitalistica che anima l'infosfera tendono ad essere attenuate, disciplinate e normalizzate in vista di una loro sempre più piena integrazione.
Pochi anni prima Toni Negri intervistava Gilles Deleuze ponendogli, con il consueto ottimismo che caratterizza il nostro buon maestro, la seguente domanda:

> «[...] Da un lato quest'ultimo scenario rinvia alla più alta perfezione della dominazione che tocca anche la parola e l'immaginazione, ma dall'altro, mai come oggi, tutti gli uomini, tutte le minoranze, tutte le singolarità, sono potenzialmente capaci di riprendere parola, e con essa, un più alto grado di libertà. Nell'utopia marxista dei « Grundrisse », il comunismo si configura giustamente come un'organizzazione trasversale di individui liberi, su una base tecnica che ne garantisce le condizioni. Il comunismo è ancora pensabile? Nella società della comunicazione esso può essere meno utopico di ieri?

Deleuze rispondeva così:

> Voi chiedete se le società di controllo o di comunicazione non susciteranno forme di resistenza capaci di ridare delle possibilità a un comunismo concepito come "organizzazione trasversale di liberi individui". Non so, forse. Ma questo non avverrebbe nella misura in cui le minoranze potrebbero riprendere la parola. Forse la parola stessa, la comunicazione, sono putrefatte. Esse sono interamente pervase dal denaro: non casualmente ma per natura. Serve un sovvertimento della parola. Creare è sempre stato altra cosa che comunicare. L'importante forse sarà creare dei vacuoli di non-comunicazione, degli interruttori per sfuggire al controllo." (Deleuze 1990a- 2000:230).

Immaginare oggi una fuoriuscita dalla posthumous society attraverso "prese di parola" che promanano dalla posthumous society è difficilmente ipotizzabile: la parole pourrie di cui parla Deleuze sembra essere divenuta la lingua ufficiale di una dis-società che ormai si confonde quasi del tutto con il capitalismo e che esige una siffatta parole, per persistere e riprodursi.
Del resto, se non fosse per la speranza, e cioè per la peggiore sciagura che ci abbia mai colpiti, potremmo dirci senza remore cosa siamo diventati dopo quarant'anni di una contro-rivoluzione trionfante alla quale abbiamo contribuito, consapevoli o no, da autentici militanti: basterebbe commentare rapidamente solo alcune delle parole che abbiamo imparato ad amare piuttosto in fretta e dietro le quali si cela il semplicissimo ed inconfessabile fatto che siamo null'altro che morti che riproducono morti. Prendiamo, a riprova di esserlo, i primi termini che ci vengono in mente pensando alle nostre vite e a quelle dei nostri amici: divertimento, mobilità, coppia (ma si può star certi che avremmo potuto trovare tanta morte anche in parole come resistenza, resilienza o eccedenza, se avessimo amato le rime). L'esigenza di estrema mobilità richiesta dallo sviluppo del sistema capitalista si fonde perfettamente con la nostra ormai naturale inclinazione alla schiavitù del lavoro e al primato indiscusso che concediamo al denaro e alla carriera. Così, al seducente richiamo del padrone internazionale, ci sentiamo immensamente liberi di volare verso la sua gabbia imbarcandoci frettolosamente sul primo volo low cost che collega gli assi del corpo dominariale, sempre più saldamente unificati nella continuità funzionale fra le metropoli contemporanee.
Che cosa siamo diventati? Carcami iper-mobili marchiati nella carne e nella lingua da loghi, tatuaggi e lessici che suonano international/smart/hipster, che sfilano per le strade poliziesche della videosorveglianza e della sicurezza, accettando con l'ammirevole pazienza dello schiavo i controlli aeroportuali e offrendo volti levigati e docili ai nuovi sistemi di facial recognition. In questo disperatamente-felice-fluttuare, polarizzato soltanto dal denaro, ci scopriamo inoltre abilissimi nello schivare il temibile momento dell'incontro/urto accidentale con l'altro, la cui apparizione fantasmatica ci suggerisce

soltanto l'irreparabile estraneità che siamo divenuti. L'incontro con esso, tuttavia, appare ampiamente sopportabile, e perfino desiderabile, qualora legato a questioni di lavoro, di denaro oppure allo sballo del fine settimana, che ci prepara ad un ritorno in grande stile alla schiavitù del lunedì successivo. Ed è così che attratti dagli afrori della decomposizione che esalano dai parchi di divertimento e socializzazione coatta, ci imbellettiamo/imbalsamiamo, preparandoci a consumare festose quanto evanescenti interazioni a base di alcol e di droghe, oppure ci abbandoniamo a flirt/amplessi necrofagici i cui tempi tendono a coincidere con quelli indolori del click per gli acquisti online. Infine, a dispetto dei timori sulla sua crisi o sul suo dissolvimento, la coppia, da sempre efficientissima unità produttiva/riproduttiva del capitalismo (non è un caso che gli Stati Uniti abbiano concesso il diritto al matrimonio gay con tanta facilità), diventa ombrello rassicurante, micro-fascismo coagulato nell'asse io—tu, grado minimo della socialità che in un colpo solo e con il più basso dispendio di relazioni (un solo altro) offre l'illusione di non galleggiare da soli sulla catastrofe della necropoli metropolitana e garantisce l'infinita riproduzione di quest'ultima.

4. Soft repression

Volendo immaginare una prospettiva d'analisi che, partendo dalla suggestione offerta da Deleuze e Guattari, rifugga l'apologia della moltiplicazione delle possibilità offerte dalle nuove tecnologie che oggi contribuiscono a consolidare un immaginario tecnologico tecno-ottimista, focalizzeremo l'attenzione sugli aspetti disciplinanti che agiscono all'interno dell'infosfera, concentrandoci su alcune forme video-seriali ove pensiamo esse si manifestino con particolare intensità. In tal senso, il contributo potrebbe rappresentare l'inizio di uno studio più ampio che includerebbe in futuro ulteriori forme di web-serialità. In questa sede si concentrerà l'attenzione su alcuni aspetti disciplinanti della video-serialità che possono, a nostro avviso, aprire un'interessante prospettiva per interpretare il rapporto tra forme video-seriali e immaginario sociale sulle nuove tecnologie digitali.
Consapevoli del gioco letterario della presa in esame del "caso studio", presenteremo, per continuare a parlare e per rendere la narrazione più realistica, il caso di Happyish (USA 2015)[5], che riteniamo in grado di proiettare modelli comportamentali reiterabili nel piano antroposferico. Per articolare in modo più complesso la nostra tesi diremo che, nel parco reticolare che potremmo chiamare video-dromiale, sarà possibile individuare specifiche forme seriali che, proprio in ragione della loro efficacia altamente fidelizzante, legata alla reiterazione seriale, secernono intensità disciplinanti capaci di attivare

[5] Si intende continuare questo studio arricchendolo in futuro con l'analisi di altre webserie quali Orange is the new black (USA 2013) e Games of thrones (USA 2011).

comportamenti reiterabili già a partire dal momento speculare-visivo. In particolare, questo aspetto disciplinante (che è precisamente ciò che definiremo come "serializzante") scaturisce da una serie di invisible allusive imputs (di tipo connotativo ed evocativo), veri e propri modificatori comportamentali con forte connotazione/evocazione allusiva. Mettendo in evidenza il nesso tra video-serialità e aspetti disciplinanti/repressivi sui modelli comportamentali, sarà per noi importante osservare che le proposte teoriche della partecipatory culture e della network culture, omettendo con il fragore dei loro discorsi entusiastici i possibili discorsi sul disciplinante e il serializzante, hanno contribuito da una parte alla creazione di un immaginario sociale sulle nuove tecnologie intriso della mitologia di un utente potente e liberato e dall'altra hanno probabilmente esercitato un ruolo repressivo sulle forme di riflessione teorica incompatibili con lo sviluppo capitalistico. Un ulteriore aspetto entro il quale vorremmo collocare la breve analisi del serializzante riportata nel prossimo paragrafo riguarda l'opposizione fra hard repression e soft repression. È ancora Guattari a sollevare la questione della trasformazione della repressione nelle società capitalistiche fra gli anni Ottanta e Novanta, notando un aumento delle forme di repressione soft: comprensione, inclusione, partecipazione divengono armi soffici per modellizzare profondamente l'immaginario, riducendo così la necessità di ricorrere a forme di hard repression. Ciò, ci avverte Guattari, non significa affatto che queste ultime forme scompaiano: se, infatti, individui o gruppi cercassero di sfuggire all'inclusione, se alcuni cercassero di mettere in discussione il sistema generale di confinamento, allora verrebbero sterminati come i Black Panthers negli Stati Uniti, oppure si annienterebbe la loro personalità, come accaduto alla Raf in Germania (Guattari 2009). Se volessimo riportare uno fra i tanti esempi più recenti e parimenti eclatanti di hard repression non sarà difficile rievocare l'immane ferocia poliziesca scatenata durante il G8 di Genova. Se poi spostiamo lo sguardo sui casi hardrepressivi dei giorni in cui scriviamo non v'è che l'imbarazzo della scelta. Tuttavia, il nostro pensiero va qui a coloro che, precisamente per non essersi piegati alla travolgente verticalizzazione/democratizzazione del conflitto, subdolamente ordita da quei raffinati collaborazionisti della finanza europea conosciuti con l'acronimo di Syriza – per avere cioè resistito alla tentazione di svendere la strada per le urne, l'insurrezione per il governo e la schiavitù dell'economia – si vedono oggi letteralmente seppelliti dentro le terribili prigioni di massima sicurezza tenute dal governo radicalmente capitalista della sinistra radicale.

Benché riflettere su questo presente sia impresa insidiosa e frustrante, riteniamo che l'intuizione di Guattari possa rappresentare, a patto di problematizzare e raffinare l'opposizione hard/soft, un importante punto d'avvio per interpretare proficuamente il serializzante della webserialità ed il suo potere repressivo sull'immaginario ed i comportamenti entro la sfera della soft repression. Non va sottaciuto, inoltre, come la difficoltà che lo scenario attuale oppone alla riflessione vada ricercata, probabilmente, nella traiettoria spiazzante che vede oggi emergere singolari forme di repressione che si accompagnano ad apparenti liberazioni, oppure liberazioni che nascondono larvate ed

efficacissime forme di asservimento e repressione. Lo sguardo del teorico, annebbiato dalla confusione che tale scenario continuamente produce, se vorrà contribuire alla comprensione del macabro presente che ci attanaglia e al suo smantellamento, dovrà provare, per cominciare, a surfare su tali forme, tenendo bene a mente che, nella transizione dalle società disciplinari alle società di controllo, così come indicato da Deleuze nel famoso Poscritto, avremo a che fare non più con i buchi della talpa ma con le più temibili ed insidiose spire del serpente (Deleuze 1990b).

La soft repression è stata sino ad oggi la più grande forza modellizzante/serializzante su cui ha potuto contare la dis-società capitalista dei regimi democratici occidentali. Al suo confronto, la hard repression dei corpi militari e di polizia, sembra aver rappresentato la forma repressiva eccezionale, riservata agli individui o ai gruppi che resistevano alle forze soft-repressive.

Le forze soft-repressive, sebbene non appaiano strutturate formalmente secondo modelli organizzativi polizieschi, possono contare da una parte sulla grande efficacia disciplinante/serializzante della sur-codificazione infosferica dell'antroposfera e dall'altra si incarnano diffusamente nel corpo soft-repressivo disarmato della società civile, il corpo poliziesco in assoluto più vasto numericamente, in quanto risulta composto dalle miriadi di schiavi auto-repressivi che fra loro si chiamano cittadini. Si tratta di autentiche sentinelle attente ed implacabili che controllano e reprimono costantemente se stesse ed il vicino, senza peraltro pretendere dallo stato alcun salario per la capillare attività repressiva svolta. Dobbiamo trattenere una fragorosa risata di commozione se pensiamo ai gruppi di cittadini che lo scorso primo maggio sono scesi per le vie di Milano, armati di spugnette, con il nobile intento di riportare ordine, normalità e pulizia nelle strade imbrattate e devastate da quei mascalzoni dei black bloc. Le orde di esangui precari che si incontrano nelle manifestazioni (processioni) per implorare il capitalismo di offrir loro più lavoro rappresentano poi l'area più mistica e inquietante di questa soft-repressione militante: essi letteralmente sfilano pregando per tutti gli altri il "dio capitale" di elargire a piene mani il diritto alla schiavitù del lavoro. In cambio di questo preziosissimo dono essi saranno sempre pacifici e cioè rinunceranno al loro riarmo, non metteranno mai in pericolo l'assetto economico capitalista e sorveglieranno/reprimeranno chiunque penserà di farlo.

Questo quadro, dopo la dichiarazione dello stato d'emergenza in Francia, sembra modificarsi con grande rapidità portando a compimento una tendenza inaugurata almeno quindici anni fa: in nome dell'anti-terrorismo – efficacissimo strumento per il governo di una popolazione già fortemente auto-repressiva – le forze hard e soft-repressive si potenziano e tendono a saldarsi ancor più fortemente nell'obiettivo comune di creare uno stato di polizia integrale e permanente. Le democrazie occidentali stanno diventando proprio questo: non servirà e sarà anzi controproducente chiedere ingenuamente più democrazia pensando alla favoletta di un modello democratico astratto, perché oggi la democrazia diviene precisamente questo stato di polizia: esso non è la sua negazione ma il suo supremo compimento.

Del resto accettiamo l'auto-repressione sin dalla nascita, ce lo diceva pure quella viverna sanguinaria di Hegel, e senza aver siglato alcun patto, proni ed intenti solamente al manducare e defecare come bestie al pascolo, non comprendendo assolutamente il suo innalzarsi al di là della nostra sempre più stentata capacità di giudizio: Vietnam, Guerra del Golfo, Cecenia, Afghanistan, Repubblica Centrafricana, Libia e poi, ancora, Iraq e Turchia e poi cos'altro? Del resto oggi i ragazzini non fanno altro che impestare i social network inneggiando alla guerra contro Wall Street? Ma di quale "insurgenza" andiamo parlando, speriamo non quella di Moore o di Žižek.
Tra mille fanfare televisive e oscene boutade post-mediali, colonialismi e post-colonialisimi d'ogni sorta, essa – l'eucastrazione pubblica – ritorna allo scatenarsi della quotidianità, risorge dall'evento impossibile, dalla morte impostaci come apparizione del negativo. La morte non è così atroce quando diventa comunità positiva e acefala, ma questo non lo troverete tra i trafiletti dei vari corrieri o delle cronache cittadine. Non riusciamo più a fare a patti con il disordine, vogliamo facce più uguali, strade più consone, idioti che ci urlino in faccia idiozie. Oggi il terrore pubblico è divenuto spauracchio dagli stracci minimal, teleologia della notizia disgraziata, orrore del quale ci dobbiamo vestire; eccoli qui tutti ad indossare i drapeaux, tutti a cantare «viva lo stato!» accolti caldamente fra le cosce di una delle tante Maries de Paris, tutti a cospargerci il capo con le ceneri di giornaletti satirici, tutti a Place de la République a divenire hamburger cruelty-free. Che fine hanno fatto tutti i Ravachol e i Liabeuf o ancora i Bresci ed i Caserio? Pensiamo allora all'attuale Francia "post-terroristica", quella della cui situazione di massimo controllo ci rendiamo conto sol ora, la stessa che, determinatasi da anni oramai entro il peggior capitalismo filoburocraticizzato, tenta di difendere un certo status quo pro-amusement, non facendo altro che determinarsi placidamente al di sotto di un comodo état d'urgence, con buona pace di tutti gli Agamben di questa terra. Lo stesso paese che dopo ondate di manifs pro-civitate (1993-1995 contro il Plan Juppé) o anche più recenti: le rivolte nelle banlieue (2005), il 10 marzo 2006 delle rivolte studentesche, ha creduto possibile e giusto accettare ogni tipo di sicurezza sociale in cambio di un obolo elargito sui cadaveri degli operai, degli studenti ignari (Remy Fraisse). Tutte le menzogne sull'immigrazione hanno dato il loro frutto, sino a fiorire dentro i musei, dentro le carceri, dentro i manicomi, tutti addobbati con la stessa carta da interno.
Si è accettata la repressione perché si potesse lavorare di più e con più profitto, perché ci piaceva la bugia del fine mese e così abbiamo lasciato i negri e gli arabi e i cinesi nei loro arrondissement che da sempre sono null'altro che ghetti-sgabuzzini, gli anormali disobbedienti nei loro covi di falsa dissidenza dentro i quali saranno normalizzati prima o poi come è stato per la manifestazione del 29 novembre e così via, sino ad un nuovo spin, sino al nuovo editto di stato.

5. Serializzante

Sarà necessario, prima di analizzare alcune delle forme che afferiscono a ciò che diciamo essere il serializzante, capire a cosa possa esser fatto corrispondere, come esso funzioni e si verifichi nel sociale e si possa ripercuote partendo dall'interno di quello che è l'immaginario collettivo. Restando in una prima fase d'interezza, nella quale il termine non è del tutto dato alla provocazione, si potrebbe ragionevolmente opinare, facendo sempre seguito alle premesse espresse nell'incipit, che la nostra teoria segua o riprenda pedissequamente la "futurità macchinariale", magari anche sottolineando l'intento di recuperare una quanto mai insperata fraternità edenica, traendo in salvo la fondata innocenza di quell'uomo primitivo che, non conoscendo la macchina, si donava autonomamente al vero senso della libertà e dell'onore guerriero, confondendo mito e realtà. A futura analisi, vorremmo affermare che, non appartenendoci siffatta prerogativa, si potrebbe ulteriormente rispondere che determinate teorie – che dal fideistico scadono direttamente nell'insulso – sono più propriamente tipiche di quei principi spirituali neo-tradizionalistici che le destre capitoline anti-moderne e salottiere usano da un secolo a questa parte per far proseliti e far sognare tanti giovani neo-hobbit. Si è in obbligo a premettere pertanto che ciò è ben lungi dal nostro intento poiché noi non siamo interessati al gruppo e laddove possibile ne avversiamo l'integrità sin dalle fondamenta. Per quanto ci si rassicuri dietro quel paravento logico-ontologico che dal delegare porta in su sino alla realizzazione edenica di un Parnaso o di un Elicona qualsiasi (leggasi gruppo), insomma alla rarefazione della fatica, al benessere, alla immeritata gozzoviglia, bisogna opporvi un discrimine e così anche un crimine. Dopo quasi cento anni di impossibilità all'insurgenza, proporre un discorso anti-tecnico ci fa ancora respirare i miasmi del residuo bellico-militare fascista calato in quei gruppuscoli animati da fantomatici ed indomiti ribelli, gli stessi che da anni continuano al famoso gioco delle sedie lungo i colli della repubblica. Per questo noi non apparteniamo al gruppo: non possiamo istigarci all'orizzonte dell'idiozia. A seguito di questa precisazione, daremo inizio al dialogare partendo dalla riflessione di Heidegger sulla questione della tecnica (Heidegger 1954) nonostante egli non sia l'unico a fornirci un solido appiglio dal quale far scaturire la nostra dissertazione. Basti ricordare a tale proposito le espressioni anti-tecnicistiche di Marcuse, di Adorno o, ancor più, quelle di Gehlen che sono parimenti valide per cominciare la riflessione, ma si è deciso che sarà per questa via che inizieremo, ripercorrendo il concetto di abbandono, nel quale la "figurabilità" uomo diviene Sein für das Aufgeben.

La strada non dovrebbe che risultarci come il luogo dove la vita – per come è, dunque nuda – si prostra all'isolamento, luogo dove viene impedito a ciascuna delle singolarità di schiudere i propri petali che "circonvolgono", virano, si spezzano e si rinserrano senza sosta. Questi esseri, che definiamo come nudi, seguendo un ritmo a loro estraneo, restano solerti a camminare su una rete di fasci, su porzioni di spazi sempre più divisi, dimenticando che il suolo sul quale poggiano i piedi vibra di una caoticità latente e che tutto ciò che van venerando s'affida ad un pratico bouleversement che molto presto intaccherà anche quel mondo immaginifico al quale son votati e che li determina

provocatoriamente in quanto tali. Pertanto, ciò che abbiamo detto ritmo, in quanto ripetizione di un ordine pre-stabilito, dovrebbe essere in noi più prossimo ad affermarsi come serializzazione, o serialità. Ma che cosa, ci domandiamo, viene a serializzarsi? Che cosa determina questo ritmo?

Si potrebbe rispondere: le immagini; ma l'ampiezza del termine non ci consente che una certa vaghezza, poiché affermare oggi il dominio dell'icona sull'uomo è quantomeno ordinario. Le immagini – tradotte oggi hic et nunc in immanenze sociali, fondazioni di stati e debordanti disfatte, morti imbarazzanti e nascite sanguinolente, orge pontificie e rarefazioni d'intelletto – non sono altro, infatti, che una estrema sublimazione dei mores della τέχνη, medesima tecnica che è condannata a distaccarsi e rifondare l'uomo. Andando nello specifico, potremmo dire che la parafrasi debordiana, già negli anni Settanta, riesce innegabilmente a colmare quel gap intellettivo, nel quale le varie evoluzioni dei comparti tecno-capitalistici sono in verità mere ricalibrature dell'immagine che diviene iper-potenza, quell'immagine che potremmo dire esser diventata il Jörmungandr capace di cingere il mondo. L'acutezza dell'esposizione di Debord è in grado di desumerne i movimenti e di anticiparne le direzioni, perché già da allora le immagini rimandano (traggono nutrimento e modi) ad un dominio info-tecnico che è da intendere come ciò che si compie in un senso che sia pari tanto provocatoriamente quanto "disvelatamente" alla Gelassenheit heideggeriana; nei confronti dell'immagine l'uomo porterà quell'abbandono e quella ridondanza simile a quelli che l'uomo avrà verso la tecnica. L'abbandono che oggi si compie nell'immagine, che nel contemporaneo ha già superato la serialità del conio, va ad essere intesa non più come parte provocante, ma come parte sub-atomica afferente a quell'insieme dispositivo-instrumentale che espliciteremo sotto il nome di video-sfera, la quale avendo ormai nella sua fase arborescenziale raggiunto il fine di una propria auto-poieticità, sarà in grado di determinare la propria sur-esistenza tanto come proprio mezzo che come proprio fine. Sarà pertanto in ragione di quanto detto sin ora che potremo asserire che l'immagine staccatasi, seguendo le forme tecniche dalla richiesta umana, non si sostanzi più come il prodotto già finito che fuoriesce dalla produzione in larga scala, ma rimanga nella riconversione antropo-forica, ovvero nel sovrapassaggio umano come momento pre-umano ed anche post-umano, poiché ne determina i contenuti e promana oltre di lui, senza la necessità che esso agisca. In vista di queste ragioni, ci accorgeremo dell'immagine come non risiedente più nella sua reiterabilità, ma nella nostra azione reiterativa attorno ad essa, al nostro diffonderci "immaginificamente" a qualsiasi costo, nel copiare pedissequamente in noi quell'immagine della nostra trasformazione in immagine.

Benché possiamo cogliere delle ritrosie attorno a quanto asserito vorremmo ricordare il frangente temporale (d'Occidente) nel quale dimoriamo, ove le macchine sono sempre più date alla rarefazione, ed il medium va saturando gli spazi morti che sono sospesi nell' aerificato, mentre intere porzioni di globo vengono mappate e la fabbrica è ridotta ai suoi frammenti-filamenti di ferro sempre più leggeri. In tutto ciò, non siamo altro che interrotti

dalle immagini: la popup-ificazione delle vite. L'immagine è solamente una parte di quell'insieme che non è più tecnico-plastificatore, ma cela dietro di sé una rete che diviene plastico-dispositrice, dove viene fatta veicolare anche l'info-biologicità di ogni parte della stringa code-valoriale. Se si volesse traslare l'argomento sul piano biochimico in riferimento a tale stringa, potremmo immaginare la struttura di una base nucleotidica però riportata a livello del reticolo video-sferico. Ciò premesso dovremo però seguire affermando che la serialità non deriva dalle immagini, eppur non è del tutto vero se si considera, ad esempio, una delle prime forme – se non la prima – di serializzazione e cioè il conio (koiné, koinonoia). Si pensi alla diffusione dell'immagine dell'imperatore, Alessandro Magno per esempio, il quale fu il primo a reiterare il proprio farsi immagine lungo tutti i territori divenendo così immaginario. E se volessimo andare ancora più a fondo, riprendendo il discorso sulla autopoeiticità dell'immagine di determinare l'uomo non più come uomo ma come momento che determina l'immagine, dovremmo esplicitare dei passaggi che portano all'essenza del serializzante. Questa via ci conduce a fare i conti con l'esistenza in quanto esseri votati all'abbandono – Sein für das Aufgeben – e alla domanda su cosa ci omologhi, o cosa ci determini in serie, poco importa che la risposta sia una certa "capacità di" e non solamente una "forma del" darsi come omologabile, perché crederemo erroneamente di parlare di oggettivazioni e non di capacità intrinseche di quei codici-segnici che sono presenti nella video-sfera.

Ma proseguiamo con ordine, il termine serie è derivabile dal campo delle scienze matematiche, nelle quali viene definito come una somma di elementi che vengono riproposti lungo lo spazio lineare d'una successione, dunque si riferisce ad una stringa di codici, che chiameremo code-valoriali, perché la loro ripartizione lungo l'asse della stringa permetterà il trasbordo d'un determinato quantitativo finito di valori che, reimpressi o re-inscritti, daranno vita ad un comportamento, il quale a sua volta potrà reiterarsi nello spazio antropo-sferico o spazio dell'agire umano. Affermare il serializzante, dirne l'esistenza non soltanto sotto le forme della costrittività-dominariale, ma come prodotto-sfumato che afferisce alla video-sfera, non è impresa ardua, sebbene si paventi sempre lo spauracchio dell'esser accusati di prendere posizioni apocalittiche, o mancanti di scientificità. Gli scetticismi di fondo, del resto, rimangono ben saldi nella mente del lettore, anche per via del suo essere sur-codificato dall'infosfera, che lo porta ad affermarne non soltanto la ragionevolezza, ma anche la democraticità che il medium determina ai vari livelli del vivere video-sociale, non comprendendone la speciosità.

Ma facciamo ritorno alla forma del proiettante di questo messaggio che provoca e che il più delle volte diventa cross-point come momento nel quale due o più rette "circonvoluzionali" della video-sfericità s'intersecano con il punto dell'antroposfera o più semplicemente al dove e quando avviene il punto di contatto tra il serializzante, come portatore del messaggio presente nella stringa code-valoriale, e i punti dell'antroposfera, dentro i quali va a riscriversi il video-codice, dunque al punto di snodo tra il messaggio da veicolare e il momento di intreccio. Non sembrerebbe molto semplice, ma si prendano

ad esempio alcune delle nuove formule della politica o come potrebbero rinominarsi nelle vesti di visual politics; questi fenomeni non servono soltanto a fornire l'idea preconfezionata dell'"internità" del soggetto che afferisce al video-sferico come parte attiva e reiterante, ma fanno sì che si ripetizioni quel segnale che esse, le stringhe code-valoriali, intendono veicolare. Queste nuove forme di video-politica, non sono altro che re-inserimenti di quel precetto politico che fa sì che le forme del suo darsi siano le medesime sin dai suoi albori; lo si vede nei messaggi americani, nelle forme più coreografiche del maoismo o in una qualsiasi delle forme ove la politica domina completamente la vita. E non da ultimo le nuove modalità che aumentano ad ogni sorger di manifestazione elettorale, le quali seppur possano apparirci come partenogenesi o riprova quasi inconfutabile della capacità serializzante, si danno nell'enunciato di una rigida catena segnica il cui senso risulta, con un termine preso in prestito da Paolo di Tarso, come vera e propria κένωσις.
Lungo le catene segniche, seppur prive di contenuto ed alle volte anche palesemente mute, viene riproposta una gestualità che apre a sua volta la possibilità di connettere e reiterare o annettere altre catene segniche che si lasciano alludere da questo vuoto e che non faranno altro che ripercuotersi lungo gli assi dell'antroposfera all'infinito. I discorsi così diventano ripetitivi, svuotati di senso ed angoscianti, sino a sfumarsi nella reiterabilità infinita di una lusinghiera cantilenante chiacchiera da bar priva di qualsiasi piacevole ebbrezza. Di fronte a noi, nei loro gusci sferici, sorgono delle meridiane, alcune più alte di altre, dalle quali si proietta l'azione che si traduce nell'immagine di confusi politicanti dell'ultim'ora convinti di poter conglobare il loro dire nella marea della condivisualità: in realtà questi individui non fanno altro che essere dei ripetitori di segnale. La ripetitività si fa così mantra (tradotto dal sanscrito man-tra: ciò che agisce il pensiero), ovvero pensiero che è già azione sfumata in altre azioni. Ma andiamo più a fondo: ciò che permette l'esistenza di quella capacità che abbiamo nominato come serializzante, che sembra avere sempre una base volitivo-impulsionale frequentemente e diffusamente identificata come semplice scorrere delle vite normo-deliberanti, è invece riferente ad un insieme di segnali che va a strutturarsi o ad identificarsi come stringa di codice carica di valorialità. Il serializzante scorre lungo i tratti del reticolato video-sferico che congloba mappando nanometricamente l'antroposfera, divenendo quella video-sfera che già ai tempi di Debord, nella sua alta sfumatura heideggeriana della Gelessenheit, andava prendendo, seppur in questi termini, forma :

> Le immagini che si sono distaccate da ciascun aspetto della vita si fondono in un corso comune, dove l'unità della vita non può più essere ristabilita. La realtà considerata parzialmente si dispiega nella propria unità generale in quanto pseudo-mondo a parte, oggetto di sola contemplazione. La specializzazione delle immagini del mondo si ritrova, attuata, nel mondo autonomizzato dell'immagine, dove il menzognero ha mentito a sé stesso. Lo spettacolo in generale, come inversione

concreta della vita, è il movimento autonomo del non-vivente (Debord 1967: 6).

Come si è asserito sinora vi sarà un'inversione di tendenza del serializzante, perché non sarà l'immagine che determinerà il grado del serializzare, ma sarà proprio la capacità stessa del serializzante, ovvero la capacità di rendere in serie, di fare dell'immagine una serie d'immagini. Ciò che invece non abbiamo evidenziato è propriamente quale sia la fonte di determinazione del serializzante. Esso sembra avere una duplice fonte d'introiezione all'interno dell'antroposfera, ciò viene fatto corrispondere sia ai comparti reticolinici della video-sfera sia alle stringhe code-valoriali. La stringa code-valoriale è composta da diversi aspetti, i quali seppur in numero limitato, rispetto alla capacità della sfera afferente di ricevere l'informazione riscrivendola al suo interno, saranno divisi tra positivi e negativi e svolgono una funzione attrattiva o repulsiva che nasce dal bilanciamento degli aspetti presenti al di sopra della stringa code-valoriale. Ritornando al serializzante, che è capacità d'impressione reiterativa, potremmo dire che esso s'innesca sempre partendo dalla stringa code-valoriale, poiché nel momento in cui la video-sfera s'immette nell'antroposfera si ricreano due momenti e tramite essi avviene la saldatura e la reimpressione del codice. Il serializzante nasce dunque a ridosso della stringa code-valoriale poiché nei due momenti a) distacco-ponte e b) ponte-approdo, la stringa si funzionalizza in maniera da formare un doppio gancio che permette alla video-sfera di funzionare attraverso la stringa code-valoriale e al contempo d'attivare la capacità serializzante, che permetterà la riscrittura del codice-valoriale. In particolare, il primo momento contiene una fase di scorporo dalla video-sfera o distacco-ponte: una stringa di codice che viene a distaccarsi dal reticolato video-sferico riesce ad interpellare il comportamento del soggetto sferoide presente nell'antroposfera, tramite la re-immissione d'un codice-visivo comportamentale, che è sistemato sulla propria area topologica d'indagine. Ciò sta a significare che quando il soggetto agente è questionato dalla stringa code-valoriale troverà al suo interno, spazialmente e linearmente determinato, delle forme che rimandano a determinati valori positivi o negativi. In questa prima fase però vi è solo il distaccamento della stringa dal reticolato, ciò fungerà anche da ponte verso l'antroposfera.
Il secondo momento può essere definito di ponte-approdo: questa è la fase finale dove avviene l'approdo nell'antroposfera: la stringa sarà in funzione della saldatura-riscrittura del codice valoriale a ridosso dello sferoide umano. Il soggetto dunque verrà messo dinanzi a specifici fattori che permetteranno alla stringa di colmare i suoi vuoti comportamentali e in questo modo egli agirà direttamente secondo il codice afferente dentro la stringa e non altrimenti. In questo momento si formerà "un doppio gancio" che permetterà tanto alla video-sfera di allacciarsi all'antroposfera attraverso la stringa c-v e al contempo d'attivare la capacità serializzante, che permetterà la riscrittura del codice-valoriale facendo così agire secondo il codice.
L'apertura sul serializzante, come anche l'aspetto peculiare della stringa code-valoriale, ci forniscono quella capacità penetrativa sul funzionamento del sistema video-informativo

che, ruotando al di sopra delle nostre sovranità, ri-spazializza i nostri confini accedendo, in questa maniera, ad un lato nascosto del nostro penetrare la strada: la linea di fuga alla quale non ci siamo voluti abbandonare.
Se prendessimo come campione temporale gli ultimi quarant'anni, vedremmo un incremento nella produzione di un quantitativo di merchandising video-ludico (telenovelas, video-show, talk-show, reality show) che dalla piattaforma mediale-domestica è traslato alla piattaforma-mediale-portatile, incrementando esponenzialmente le capacità della video-sfera di mappare l'antroposfera, con il relativo aumento tanto del numero delle stringhe code-valoriali, quanto delle capacità e pervasività del serializzante. Negli ultimi anni sono soprattutto le tv-series o le web-streaming series che vengono a crearsi entro il tessuto video-sferico, tramite il rimando al serializzante che crea ed è creato dai soggetti video-sferici, ovvero i personaggi finzionali, prodotti mimetici dell'antroposfera, i quali a loro volta determineranno, tramite le stringhe code-valoriali, il comportamento degli esseri presenti nell'antroposfera. Saranno proprio questi fattori che compiranno il passo decisivo verso la video-dominazione da parte di quello che potremmo definire come un capitalismo delle immagini, giocando ai situazionisti. Ciò ritorna se vagliamo alcuni degli aspetti latenti di quelle forme video-ludiche appartenenti propriamente alla video-sfericità che, sotto l'epidermide del mainstream, permette di far germinare senza sosta le serie-streaming.

6. Happyish

Grazie a quella pletora di prodotti cerebreo-atrofizzanti che il mercato globale offre, riusciamo ad illuderci di aver tra le mani la bacchetta capace d'armonizzare una sinfonia di suoni differenti e spesso in conflitto; pensiamo d'aver il diritto a forme di "critica" più o meno salaci perché possediamo quel prodotto, qualunque esso sia, in cui la critica è riuscita a compier la sua trasmigrazione della critica. Non è assolutamente così, eppure in pochi, ad oggi, comprendono che la differenza che passa fra un film di Herzog o di Bergman o di Solanas ed uno degli show di Netflix è praticamente annullata: come osavano dire i greci, πάντα ῥεῖ. Più ci addentreremo nella convinzione d'esser davanti ad un unicum – più crederemo d'esser quell'ebete unicum – e maggiore sarà lo spin e l'assuefazione da pensiero differente. Il sistema infosferico non produce vere differenze, semmai le ingloba. In verità, non si può compier quasi nulla di critico che possa esser lasciato appeso a fonemi, poiché una critica parlata s'inuma nella nuance del contraddittorio, inscrivendosi nell'orizzonte della critica accademica e nei vari interni del participatory. Per questo si dovrebbe pensare che è praticamente inutile arrestarsi ad avversare le parti rimanendo ancorati ad un'info-critica se quest'ultima non andrà a seguire la pista di una azione diretta che miri al più efferato sabotaggio psico-luddista,

avversando tutti i reiteratori di code-valorialità. Scardinare le basi infosferiche che solidificano il paradigma di crudele stasi che oggi ci determina immaginificamente ci servirà a distaccarci dalla disciplinarità automatizzante dataci dalla lascivia narcisistica. Rinunciare al gruppo che si solidifica non per mano propria ma per via di quella reiterazione della propria immagine che ritorna sempre candidamente adornata da bonus visivi. Il serializzante che passa per l'immagine dona la forza di poter sopportare il weekend germinando pensieri perfetti all'ombra di questa o quella maschera seriale. Bisognerebbe ammettere, per quanto sia umanamente riprovevole, il termine confessione: quell'ebete desiderio d'essere attori di questo posticcio ed eterno teatro filo-imperialista, di questo canovaccio inflessibile che farebbe impallidire il più genuinamente strutturalista dei Propp. Dai polverosi ed umidi spalti dello Sheol il marxista Adorno tace. Al calar della sera, lo streaming domina le nostre interazioni neuronali e tutto s'assiepa lungo la linea perimetrale di questo spartito geometricamente definito, e così ci si rende proni all'ascolto eccitato del silenzio dei mannequines. Sappiamo già cosa vorremmo essere: una delle lesbo-glam di Orange is the new black o un computer umanizzato alla Sherlock Holmes (quello targato BBC, che poi non si discosta tanto dagli ideali di Doyle), uno dei tanti lascivi personaggi di Games of thrones o, ancora, una di quelle signore agées newyorchesi autosufficienti e eternalmente glam: eccovi le ultime scorie del più ridente cimitero yuppi. Ma ritorniamo alla critica impossibile, prendiamo ad esempio i primi episodi di Happyish[6] girati in America, una serie tv prodotta da Showtime e andata in onda per la prima volta il 26 aprile 2015 il cui protagonista si presenta come un disilluso e depresso produttore di spot, profondamente critico verso il sistema che lo circonda. Thom Payne, questo il suo nome, è infatti un uomo sulla quarantina, che si ritrova a dover comunicare con un capo molto più giovane di lui attraverso il linguaggio 2.0 a cui fino ad allora si era mostrato alquanto allergico. Nonostante il suo equilibrio venga messo a dura prova, una nuova serenità gli verrà offerta dalla famiglia.
Esaminiamo da vicino un dialogo del primo episodio (6'10'') che avviene mentre i due protagonisti stanno vedendo in streaming un film hard:

<HE: You like that? Yeah.> <SHE: Oh, yeah, baby. Fuck my ass.> LEE: There we go. In through the out door. THOM: Come on, take it seriously.	Lee e Thom sono stesi a letto e stanno guardando un film porno sul pc portatile. [Battute dal filmato:

[6] Dettagli sulla webserie: year: 2015 - in produzione, release date: false, paese: USA, generi: Comedy, Drama, director : Ken Kwapis, Gail Mancuso, Ken Whittingham, Writers: Shalom Auslander, stars: Kathryn Hahn, Steve Coogan, Bradley Whitford, Carrie Preston, Ellen Barkin, time: 30 min.

LEE: She's in agony! THOM: She's faking it. LEE: No, she is not ... faking it! There's a gigantic cock shoved up her asshole. THOM: Hang on, you can't say that she's faking the pleasure, but she's not faking it when it's pain. You got to be consistent. I was watching that. SHE: Oh, I think it's easier to fake pleasure.	<LUI: Ti piace così? Sì.> <LEI: Sì, piccolo. Scopami da dietro.>] LEE: Eccolo che entra dal tubo di scarico. THOM: Dai, prendila seriamente. LEE: Lei sta soffrendo! THOM: Sta fingendo. LEE: No, non sta ... fingendo! [Ha un cazzo gigante spinto su per il culo!] THOM: Un attimo, non puoi dire che fa finta di godere, ma non sta fingendo il dolore. Devi essere coerente. (Lee chiude il portatile) Lo stavo guardando! LEE (sale a cavalcioni sul pube moscio di Thom): Penso che sia più semplice fingere di godere.

Questo dialogo è un esempio, a nostro avviso, di come la stringa code-valoriale, staccandosi dal comparto video-sferico, attivi la capacità serializzante, bloccando l'istinto e non permettendo di accedere all'eccitazione sessuale che si risolve, invece, in un asciutto scambio di battute. Per quanto possa sembrar fuori misura, anche l'uso dello psicofarmaco (Thom assume il prozac), è determinato dal serializzante, sempre per la medesima capacità di serializzare l'immagine e far cadere il soggetto all'interno di questa serialità. In tal senso, la determinazione che lo psicofarmaco ha sul corpo è una determinazione immaginifica: noi assumiamo lo psicofarmaco in base ad un desiderio di rappresentatività. In altre parole prendiamo lo psicofarmaco perché vorremmo che la nostra immagine rassomigliasse a quella determinata nell'aspettativa dell'immagine collettiva.
Seppur costretti ad accettare i termini della fiction, tentiamo di arguire le mosse dietro il gioco info-sferico. Quand'anche l'eccitazione alla fine del video aumenti (il gesto di lei che spegne violentemente il pc è indicativo), la stessa va scomparendo non appena la stringa code-valoriale ritorna a fare la sua apparizione, determinando l'agire dei personaggi, proprio mentre saranno pronti alla copulazione. Questo ritorna dalle frasi che riferiscono al fingere piacere:

LEE: Eccolo che entra dal tubo di scarico.
THOM: Dai, prendila seriamente.

LEE: Lei sta soffrendo!
THOM: Sta fingendo.
LEE: No, non sta ... fingendo! [Ha un cazzo gigante spinto su per il culo!]
THOM: Un attimo, non puoi dire che fa finta di godere,
ma non sta fingendo il dolore. Devi essere
coerente. (Lee chiude il portatile) Lo stavo guardando!
LEE (sale a cavalcioni sul pene moscio di Thom): Penso che sia più semplice fingere di godere.

Entrando nel vivo dello scambio di battute, comprendiamo sicuramente la necessità di essere nel vero, per poter abbandonare la finzione. Ora il mondo del recitato, che da sempre è agito al di là del reale, è in questo momento lo stesso non-luogo nel quale i due attori giudicano la finzione di altri attori, i quali a loro volta fingono l'amplesso, pretendendo d'esser capaci di testimoniare la realtà. Thom e Lee, che fingono di non avere l'amplesso, tentano di determinarsi come reali criticando due attori porno che loro ritengono stiano fingendo. Thom e Lee, maschere contemporanee indossate dagli attori (persone in carne ed ossa), vogliono fingere d'essere una realtà, un momento di verità talmente importante e tangibile che possa ergersi trascendentalmente a giudicare ciò che è e ciò che non è realtà: in breve loro giudicano come irreali degli altri attori che recitano. Il punto d'incontro ritorna all'impossibilità di fingere il dolore, ma ciò non è molto secante alla nostra analisi, poiché a questo doppio intreccio manca una sovra-stratificazione, il fatto che la serialità data dal serializzante venga in essere determinando la possibilità della maschera di dettare la realtà. Dunque i due attori non saranno mai maschere che determineranno l'umano, ma maschere che determineranno altre maschere pensando d'essere maschere che determinano l'umano, perdendosi dentro questo gioco di specchi e non riuscendo mai del tutto nel loro intento, perché vi sarà sempre un freno al loro determinarsi in quanto maschere che determinano altre alter-realtà di maschera: la serializzazione.
La surcodificazione che il serializzante imprimerà sulle maschere si manifesterà nel momento in cui esse (che sono già alter-realtà) apriranno alla propria surcodificazione; esse esistono non come finzione che simula la realtà, ma come finzione che simula il fingere la finzione e ciò si riscontra anche quando i due si ritroveranno specularmente nel rovesciamento dell'alterità che è più vicina a loro, quella identica degli attori porno che simulano, a loro dire, l'amplesso.
Le maschere si sdoppieranno quadruplicandosi quando capiranno che v'è una finzione invisibile dall'altra parte dello specchio e che loro stessi sono una finzione. Intendiamo dunque il fatto che il serializzante, che avviene nel momento d'apertura della source dello streaming, riesca a determinare e si sur-codifichi sulle maschere che essi indossano a tal punto da essere visti da noi spettatori. Realtà che tende allo sfumato non appena ci affacciamo alla comprensione dell'infosfera come maschera della maschera degli attori che

si determinano in una critica alla maschera della maschera di altri attori che fingono il piacere. Ora si stabilisce una specularità sul piano della visione, che scorre lungo l'asse tracciato dallo schermo: i due che sono determinati dal serializzante come immagini sono a loro volta guardanti. É da evidenziare a questo punto che, come in preda ad uno sdoppiamento (8'10''), se da una parte sono consci dell'abuso delle informazioni presenti all'interno della code-valorialità, essi non riescono a non percepire la capacità serializzante che disinnesca difatti l'impulso sessuale.
Gli esempi di surcordificazione si moltiplicano via via e così ancora Thom, mentre la moglie rimane ferma sul suo corpo, è attratto dalla pubblicità informativa e viene a rideterminarsi stratificando nel proprio agire tutte le informazioni dategli della stringa code-valoriale che informa che l'Alzheimer potrebbe essere una conseguenza dell'insonnia prolungata. I lettori potranno giudicare come ilare questo passaggio, cosa che in effetti è, ma il registro viene totalmente stravolto pochi istanti dopo, tingendosi del più estremo cinismo: la moglie si è appena rivestita, e Thom esclama: «un tempo mi piacevano le passere rasate, ma ora, quando le vedo, penso a quelle delle dannate vietnamite che corrono per la strada coperte di Napalm, faccio fatica a guardare ancora il porno». Sua moglie, con una risposta sprezzante e sarcastica, fa eco: «questo è il dramma della guerra chimica!».
L'humour nero, sempre più prepotentemente attivo sui nostri schermi, diventa in questo caso produzione d'una serialità, con possibili ripercussioni sulla vita quotidiana, grazie a quella capacità del seriale sia di protrarsi lungo un reticolato antropo-sferico o video-sferico sia della ripetitività del segnale lungo gli stessi cross points o attraverso i soggetti antroposferici, che ripetono l'interno appartenente alla stringa code-valoriale, senza opporvi sufficiente resistenza. Ricordiamo sempre che la stringa code valoriale, nel momento in cui viene data al serializzante, acquisisce innegabilmente una velocità maggiore che va ad impattare sulla capacità di resistenza del soggetto antroposferico che subisce e che s'impone come vagliato e vagliante la stringa di codice.
Quando l'informazione ci distoglie dalle nostre vite, che dovrebbero opporgli il desiderio vitalistico, ecco che nasce tutto un comparto di ciò che in passato è stato riconosciuto come il momento in cui il capitalismo avrebbe ingabbiato la schizo-desiderativà e che oggi è solamente e solidamente video-sfera e sublimazione d'essa: il denaro o i codici che ne derivano, vanno tutti nella stessa direzione, ovvero nessuna, o meglio in quella forma d'assuefazione verso la video-sfericità, verso quegli alcaloidi presenti in ogni code-valorialità. Ancora una volta appare il carattere larvatamente e insidiosamente repressivo di questo movimento che non ha più bisogno di ricorrere a forme di repressione hard in quanto incontra una resistenza che si fa più blanda, più soft, quanto più essa incontra la stringa code-valoriale.
Chiudiamo richiamando l'attenzione su un'altra scena della serie: questa volta Thom, ingabbiato nella sua routine, dialoga con il suo giovane capo (12'31'') che gli dice: «è tutto un marchio Thom. Io sono un marchio, tu sei un marchio, dio è un marchio, marchio in

difficoltà». Con uno sforzo di traslazione, comprendendo di non essere più di fronte a due persone di media età che conoscendo a fondo il loro mestiere affermano che il loro "lavoro" sia ormai ovunque, potremmo vedere manifestato in queste poche battute l'acme del timore dell'immaginario, che diviene ogni cosa, tutto e niente, un divenire espansivo che si dilata contorcendo tempo e spazio e ricreandoli senza sosta.
Happyish, come altre serie tv americane, è in grado di esprimere al massimo solo finte critiche alla videosferocrazia e alla dis-società capitalista, perché interamente pre-determinata dal meccanismo serializzante softrepressivo di queste ultime. Un'analisi de-marginalizzante può però fare emergere importanti aspetti videosferici e code-valoriali in rapporto con l'immaginario. Tuttavia, a scanso di equivoci, la mera compiaciuta individuazione di tali aspetti non è lo scopo ultimo di questo contributo: se così fosse non potremmo che integrarci nel già ubertoso terreno dei docili produttori di teoria e cioè di quel discorso confezionato in pratici bocconcini di mangime sterilizzato e dal sapore insulso col quale giovani e vecchi esemplari di accademici si imboccano amorevolmente gli uni altri. Se fare teoria equivale a scrivere misurati necrologi del pensiero riportando su rivista la cronaca di come funzionano gli aspetti soft-repressivi del serializzante e dei meccanismi che permettono la riproduzione della società capitalistica o peggio, di discuterne organizzando tediosissimi convegni o seminari, ebbene noi giammai faremo teoria, né mai saremo dei teorici; e senza dubbio diserteremo qualsivoglia convegno e seminario: alla morte per noia preferiamo il rischio inebriante di soccombere nell'attacco alla paralisi dettata dal presente. Invece di arrendersi alla liofilizzazone forzata del pensiero, la presente riflessione vuole essere dunque un primo piccolo contributo che offriamo a tutti coloro che preparano la de-serializzazione e il riarmo della vita, verso la liquidazione irreversibile dell'esistente, verso un'info-guerra che non giungerà a condizioni di resa.

Bibliografia

Adorno T., Horkheimer M., ***Dialektik der Aufklärung***, Querido, Amsterdam 1947, tr. it., ***Dialettica dell'illuminismo***, Einaudi, Torino 1997.
Arnould J., Thompson C. J., "Consumer Culture Theory (CCT): Twenty Years of Research", Journal of Consumer Research, 31, 4 (2005).
Babbage C., ***On the Economy of Machinery and Manufactures***, Charles Knight, London, 1832, prima trad. it. ***Sulla economia delle macchine e delle manifatture***, G. Piatti in Vaccherecia et al., Firenze 1834.
Bataille G., Acéphale, ***Revue collective publiée avec Georges Ambrosino et Pierre Klossowski***, ed. G.L.M Paris 1936-39. riedit. 1970 e 1980 Gallimard: G. Bataille, ***Ouvres completes***, tr. it., La congiura Sacra, Bollati Boringhieri, Torino1997.
Benkler Y., ***The Wealth of Networks: How Social Production Transforms Markets and Freedom***, Yale University Press, New Haven, 2006, trad. it. ***La ricchezza della Rete. La produzione sociale trasforma il mercato e aumenta le libertà,*** Università Bocconi editore, Milano, 2007.
Bruns A., ***Towards Produsage: Futures for User-Led Content Production*** in Sudweeks F., Hrachovec, H., Ess C., (eds.), ***Proceedings: Cultural Attitudes towards Communication and Technology***, Murdoch University, Perth, 2006, pp. 275-284.
Comité invisible, ***L'Insurrection qui vient***, Éditions La Fabrique, Paris 2007, tr. it. ***L'insurrezione che viene***, 2007.
Debord G., ***La Société du Spectacle***, Les Éditions Buchet Chastel, Paris, 1967, tr. it. ***La società dello spettacolo***, Millelire Stampa Alternativa, Viterbo, 1995.
Deleuze G. (1990a), "Le devenir révolutionnaire et les créations politiques", intervista con Antonio Negri, Futur Antérieur journal, n. 1 (1990). ***Come Contrôle et devenir*** in Id., Pourparler 1972-1990, Minuit, Paris,1990. Trad. it. ***Controllo e divenire*** in Pourparler, Quodlibet, Macerata, 2000.
Deleuze G., (1990b), "Post-scriptum sur les sociétés de contrôle" in L'autre journal, n. 1 (1990), trad. it.: ***Poscritto sulle società di controllo*** in Pourparler, Quodlibet, Macerata, 2000.
Deleuze G., Guattari F., ***L'Anti-Œdipe***, Minuit, Paris, 1972, tr. it., ***L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia***, vol. 1, Einaudi, Torino 2002.
Foucault M., ***Surveiller et punir***, Gallimard, Paris, 1975, tr. it., ***Sorvegliare e punire,*** Einaudi, Torino, 1976.
Foucault M., ***Histoire de la sexualité I, La Volonté de savoir,*** Gallimard, Paris 1976, tr. it., ***La volontà di sapere. Storia della sessualità I***, Feltrinelli, 1978.
Foucault M., ***Microfisica del potere. Interventi politici,*** Einaudi, Torino, 1997.
Frank B., ***Changing Media, Changing Audiences, Remarks at the MIT Communication Forum***, 1 April, Cambridge, 2004.
Fuller M., ***Software Studies: A Lexicon, MA: The MIT Press***, Cambridge 2008.

Gehlen, A., ***Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Rowohlt Taschenbuch Verlag***, Hamburg, 1957. ***L'uomo nell'era della tecnica. Problemi socio-psicologici della civiltà industriale***, Armando editore, 2003.
Goffey A., Algorithm, in M. Fuller (a cura di) ***Software Studies: A Lexicon***. MA: MIT Press, Cambridge 2008.
Green J., Jenkins H., ***The moral economy of Web 2.0: audience research and convergence culture,*** in J. Holt & A. Perren (eds.), ***Media Industries: History, Theory, and Method***, Blackwell Publishing, Boston, 2009.
Guattari F., ***Chaosmose***, Galilée, Paris, 1992; trad. it. ***Caosmosi***, Costa & Nolan, Genova, 1996.
Guattari F., ***Soft Subversions. Texts and interviews 1977-1985***, Semiotext(e) Foreign Agents, Los Angeles, 2009.
Guattari F., Why Italy?, "Semiotext(e)" n. 3, 1980, pp. 234-37.
Heidegger M., ***Die Frage nach der Technik in Vorträge und Aufsätze, Neske,*** Pfullingen 1954, trad. it. di G. Vattimo, ***La questione della tecnica***, in Saggi e discorsi, Mursia, Milano 1976.
Jenkins H., ***Fans, bloggers, and gamers: exploring participatory culture,*** New York University Press, New York, 2006.
Kelly K., ***What Technology Wants,*** Viking Press, New York, 2010; trad. it. ***Quello che vuole la tecnologia,*** Codice, Torino, 2011.
Lyotard J.-F.(1979a), ***La condition postmoderne***, Minuit, Paris, 1979; trad. it. ***La condizione postmoderna,*** Feltrinelli, Milano, 1981.
Lyotard J.-F.,(1979b), ***Les problèmes du savoir dans les sociétés industrielles les plus développées,*** Presses du Service des Impressions en régie du Bureau de l'Éditeur officiel du Québec, Québec-Paris, 1979.
Lyotard J.-F., ***Économie libidinale***, Minuit, Paris 1974.
Lourau R., ***L'État-inconscient***, Minuit, Paris, 1978, tr. it. ***Lo stato incosciente***, Eleuthera, Milano,1988.
Mackenzie A., ***Cutting code: Software and sociality***, Peter Land, Oxford 2006.
Manovich, L. ***Software Culture,*** Olivares, Milano, 2010.
Marcuse H., ***Critica della società repressiva***, Milano, Feltrinelli, 1968.
Marcuse H., ***One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society***, Beacon Press, Boston, 1964, tr. it., ***L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata,*** Torino, Einaudi, 1967.
Marx K., ***Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Verlag für fremdsprachige Literatur,*** Moscow 1939, tr.. it., ***Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica,*** tr. it La Nuova Italia, Firenze 1970.
Ricciardi M., ***Cyberspazio e mondi virtuali***, in Id. (a cura di), ***La rete e i luoghi,*** Aracne, Roma 2014.
Rosen J., ***The People Formerly Known as the Audience***, PressThink, 27 June 2006, http://archive.pressthink.org/2006/06/27/ppl_frmr.html.

Shirky C., ***Cognitive Surplus: Creativity and Generosity in a Connected Age***, Penguin Press, New York-London, 2010, trad. it. ***Surplus cognitivo. Creatività e generosità nell'era digitale,*** Codice, Torino 2010.
Sloterdijk P., ***Sphären I – Blasen, Mikrosphärologie***, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1998, tr. it. ***Sfere / Bolle vol. 1,*** Raffaello Cortina, Milano, 2014.
Sloterdijk P., ***Sphären II – Globen, Makrosphärologie,*** Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1999, tr. It., ***Sfere. Vol. 2: Globi***. Macrosferologia, Raffaello Cortina, Milano, 2014.
Tiqqun, ***Une métaphysique critique pourrait naître comme science des dispositifs… in Contributions à la guerre en cours***, Éditions La Fabrique, Paris 2009. Originariamente in "Tiqqun", ***Organe conscient du Parti Imaginaire. Exercices de Métaphysique Critique*** ("Tiqqun 1"), 1999.
Tiqqun, ***L'hypothèse cybernétique, in Tiqqun, Organe de liason au sein du Parti Imaginaire, Zone d'Opacité Offensive,*** (Tiqqun 2), 2001.
Tiqqun, ***Introduction à la guerre civile, in in Tiqqun, Organe de liason au sein du Parti Imaginaire,*** Zone d'Opacité Offensive, (Tiqqun 2), 2001.
Toffler A., ***The Third Wave, Morrow***, New York, 1980, trad. it. ***La terza ondata***, Sperling & Kupfer, Milano, 1987.

Potrebbe interessarti anche:
recommender algorithms e immaginario, il caso YouTube

Massimo Airoldi

Abstract

Recommender systems are a widespread type of online algorithm, which suggests personalised contents to "digital consumers". By automatically creating links between items – such as Amazon products, TV series on Netflix, music artists on Spotify – recommender systems co-construct today's social imaginary. They contribute to shape pop cultures' "webs of meanings" and trace new symbolic connections shared by media publics. Starting from a recent literature about online algorithms' power and diffusion, this article aims at problematizing the relationship between recommender systems and social imaginary. The case of the recommender algorithm employed by YouTube, the world's most popular video sharing web platform, will be presented. Here, it will be interpreted as a twofold technology: on the one hand, the algorithm impacts on the users' digital experiences; on the other hand, it represents a brand new source of real-time data about the trajectories of contemporary cultures and imaginaries.

Key Words

Algoritmi / immaginario / YouTube / social media / recommendation systems / consumi

Authors

Massimo Airoldi - massimo.airoldi@unimi.it
Network for the Advancement of Social and Political Studies (NASP)
Università di Milano

Number 6 - Year IV / December 2015 pp. 132-150
DOI: 10.7413/22818138050
ISSN: 2281-8133

imagojournal.it

© 2015 by the Author(s); licensee Im@go. A Journal of the Social Imaginary.
This article is an open access article, licensed under a Creative Commons Attribution 3.0 Unported License.

1. Introduzione

Nella Francia dei tardi anni '60, Jean Baudrillard vedeva nei nuovi "mezzi di consumo" rappresentati dai nascenti centri commerciali e dalle carte di credito le basi per lo sviluppo di una società dominata dall'immaginario "iperreale" dei consumi (Baudrillard, 1976). Per Baudrillard i mezzi di consumo sono da intendersi come strutture oggettive che influenzano il comportamento delle persone, indirizzando e alimentando quel linguaggio di segni e "immagini mitiche" che il filosofo francese definisce proprio come "consumo". Mezzo secolo più tardi, la diffusione senza precedenti dell'accesso a Internet e ai "media digitali" (Arvidsson e Delfanti, 2013) ha coinciso con la crescente disponibilità di modi radicalmente nuovi di produrre e, soprattutto, consumare beni e servizi. Acquistare e recensire prodotti su Amazon; visualizzare e commentare "user-generated videos" (van Dijck, 2009) su YouTube; ascoltare musica in streaming via Spotify per poi "condividerla" sul proprio profilo Facebook o Twitter: queste sono solo alcune tra le più comuni attività svolte quotidianamente dagli oltre tre miliardi di utenti Internet nel mondo[1]. Come i centres commerciaux descritti da Baudrillard, anche le nuove tecno-strutture del web commerciale – e dei social network, in primis – non sono ambienti neutri. Essi esercitano un potere di influenza sull'utente/consumatore, e dunque sugli immaginari e sui discorsi che abitano la "società in rete". La principale discontinuità rispetto ai mezzi di consumo del passato sta non tanto nella virtualità – o, meglio, "digitalità" – che ne contraddistingue la superficie, quanto piuttosto nell'imperscrutabile natura algoritmica del loro funzionamento. Facebook, Twitter, Amazon, Spotify, YouTube, così come la maggior parte dei siti di e-commerce, news, intrattenimento, utilizzano algoritmi che, elaborando in tempo reale grandi moli di informazioni sul comportamento degli utenti, modellano e personalizzano la nostra esperienza quotidiana di consumatori digitali. Questo articolo si concentrerà principalmente sui sistemi di raccomandazione o recommender systems – algoritmi che suggeriscono in modo automatico prodotti da acquistare, video da visualizzare, brani musicali da ascoltare, articoli da leggere.

In "La società dei consumi" lo sguardo di Baudrillard era rivolto, più che al centro commerciale in sé, alle sue conseguenze sociali, al suo impatto sul divenire di un'epoca. Analogamente, la rilevanza del "potrebbe interessarti anche" non risiede negli ovvi obiettivi commerciali – la massimizzazione dei click e della soddisfazione dell'utente/cliente – ma piuttosto nei suoi (finora ignorati) effetti sull'immaginario sociale. Generando in automatico associazioni tra oggetti attraverso tecniche di data mining, i recommender systems contribuiscono a tracciare connessioni simboliche mediaticamente condivise,

[1] http://www.internetworldstats.com/stats.htm [ultimo accesso 26/09/2015]

oggettificando le pratiche di consumo largamente diffuse tra gli utenti a discapito di quelle minoritarie, desuete. Per esempio: Amazon.it ci informa che "La società dei consumi" di Baudrillard è "spesso comprato insieme" a "La condizione postmoderna" di Lyotard e a "La società dello spettacolo" di Debord, ma non ci dice nulla sul "talvolta" e sul "raramente. Questo tipo di suggerimenti automatici possono essere dunque interpretati come l'inedita, automatica e istantanea materializzazione del livello macro-sociale delle associazioni semantiche che costituiscono l'immaginario condiviso, proiettato nel micro dell'esperienza individuale online. Lo scopo delle pagine seguenti sarà descrivere e problematizzare questo e altri aspetti della relazione tra sistemi di raccomandazione, consumatori digitali e immaginario. In primo luogo ripercorrerò la recente letteratura sul rapporto tra algoritmi online, cultura e società. Dopodiché, mi soffermerò sul caso specifico del recommender algorithm della piattaforma di video sharing YouTube, affrontando il suo impatto sull'immaginario degli utenti. Infine, questo esempio verrà affrontato da un'ulteriore prospettiva: quella dello scienziato sociale interessato allo studio delle culture digitali e del cambiamento culturale, il quale ha libero accesso a una parte rilevante dell'enorme mole di dati sociali processati in tempo reale dall'algoritmo della piattaforma.

2. Algoritmi, social media e potere

Da circa un decennio la parola "algoritmi" ha cominciato ad apparire sempre più frequentemente nei saggi degli scienziati sociali più critici riguardo all'evoluzione dei social media e del web 2.0. Gli algoritmi sono definibili come insiemi di regole e procedure matematiche volte a trasformare un dato input in uno specifico output (Gillespie, 2014:167). Sebbene risalgano anticamente a Euclide e agli studi del matematico persiano al-Khwārizmī, da cui prendono il nome (Striphas, 2015:403-404), la loro massiccia applicazione pratica si deve allo sviluppo dei computer e della società dell'informazione (Arnoldi, 2015). Alla base degli algoritmi utilizzati da siti e piattaforme commerciali vi è l'idea che, elaborando matematicamente in tempo reale le informazioni disseminate dagli utenti durante le loro attività online (pagine cliccate, like su Facebook, parole chiave ricercate su Google, etc.), sia possibile offrire a ciascun visitatore, in automatico, servizi, informazioni e suggerimenti personalizzati. Nella pratica, il lavoro invisibile e costante degli algoritmi online ha come prodotto finale i video che ci vengono presentati nell'homepage di YouTube, i post in evidenza sui social network, i pop-up pubblicitari nei siti che visitiamo, l'ordine con cui vengono elencati i compleanni dei nostri contatti su Facebook e, in generale, gran parte di ciò che ci circonda nella nostra esistenza digitale. Ad essere attentamente calcolato non è solo l'"ora", il presente, ma anche ciò che "potrebbe

interessarci" immediatamente dopo: gli accessori per l'aspirapolvere appena acquistata su Amazon, un altro brano blues su Spotify, una nuova serie tv su Netflix.
Il potere esercitato dagli algoritmi su individui e società è stato affrontato criticamente da una molteplicità di contributi teorici. Ad esempio, Richard Rogers parla di "algorithmic authority" riferendosi a motori di ricerca come Google e Bing, intesi come "macchine socio-epistemologiche" che, sulla base di definizioni arbitrarie e commercialmente guidate di popolarità e rilevanza, determinano la visibilità (o non visibilità) di notizie, argomenti e fonti di informazione (Rogers, 2013:97-100). Aneesh, studiando i sistemi online che consentono a lavoratori stanziati in India di lavorare a distanza per aziende statunitensi, conia il termine "algocracy" per definire le forme di organizzazione del lavoro mediate dal codice software (Aneesh, 2009). Cheney-Lippold (2011) sostiene invece che le pratiche di categorizzazione e di profilazione degli utenti attuate dagli algoritmi online rappresentino una nuova frontiera del biopotere foucaultiano, capace di produrre "identità algoritmiche" assegnate a individui "liberi ma costantemente condizionati" (Cheney-Lippold, 2011:178).
L'ubiquità degli algoritmi trasforma la nostra esperienza online in un involucro cucito su misura dei nostri click, dei nostri interessi e di quelli di coloro cui è stato assegnato il nostro stesso profilo utente (Cheney-Lippold, 2011; Lash, 2007; Mahnke e Uprichard, 2014; Striphas, 2015). L'esercizio del potere algoritmico non si dispiega solo nell'output – ciò che entra effettivamente a far parte dello specifico vissuto digitale degli utenti – ma soprattutto in ciò che ne resta fuori, non rispondendo ai criteri prefissati dal codice: i post dei contatti Facebook con cui interagiamo raramente; le pagine web posizionate in fondo al ranking di Google in quanto considerate "non rilevanti" dall'algoritmo; i video che non sono visualizzati l'uno in seguito all'altro da un numero sufficiente di visitatori (Beer, 2009; Morris, 2015). Questa sorta di "agenda setting" (McCombs e Shaw, 1972), automatizzata e applicata alla quasi totalità della nostra vita digitale, risponde a regole differenti rispetto a quelle a cui ci hanno abituati i media tradizionali (Morris, 2015:451): essa non è costruita in base al messaggio veicolato dai contenuti, ma secondo le regole "generative" dell'algoritmo (Lash 2007:71), in un processo dinamico e adattabile nel tempo. Il meccanismo è sostanzialmente quello della "production of prediction" (Mackenzie, 2015) tipico dei mercati finanziari[2]. McKelvey e colleghi lo riassumono così: "manufacturing the realities of tomorrow by data-mining and diagnosing the desires of today" (McKelvey, Tiessen e Simcoe, 2015:579). L'obiettivo manifesto dei siti Internet che impiegano algoritmi è dare ai consumatori digitali quello che vogliono – o, meglio, l'approssimazione probabilistica dei loro desideri (Mackenzie, 2015) – in modo da massimizzarne la soddisfazione e incrementare i profitti. Il diffuso pessimismo dei teorici sociali a riguardo

[2] Dove le transazioni economiche automatizzate dagli algoritmi si attestano ormai intorno all'80% del totale (McKelvey et al., 2015:584).

insiste su due nodi cruciali: l'opacità del loro funzionamento ed il controllo esercitato su individui e società.
L'opacità riguarda sia l'incessante lavoro computazionale di raccolta ed elaborazione di dati personali, totalmente invisibile all'utente, sia la formulazione matematica della maggior parte degli algoritmi online – tenuta gelosamente segreta dalle aziende proprietarie (ad es. Google) e soggetta a continui cambiamenti nel tempo (vedi Striphas, 2015:407; Rogers, 2013:99). E' proprio questa asimmetria informativa – la quale richiama la metafora foucaultiana del "panopticon" (vedi Winokur, 2003) – a vanificare gran parte dei tentativi di resistenza "dal basso" contro le logiche degli algoritmi. Un esempio è quello dei siti che utilizzano servizi di SEO (Search Engine Optimization), i quali promettono di migliorare il posizionamento delle pagine web sui motori di ricerca rispetto a specifiche parole chiave, grazie all'utilizzo di particolari stili di scrittura e altre strategie tecniche mirate a dare all'algoritmo esattamente quello che si aspetta: essi sono deliberatamente penalizzati dagli aggiornamenti frenetici del "motore" di Google, il quale punta viceversa a premiare quei contenuti che rispettano determinati standard qualitativi (Boccia Artieri, 2014:106). Il fatto è che quegli stessi standard, sebbene abbiano un fortissimo impatto sociale su scala globale, sono il prodotto delle decisioni a porte chiuse di un'azienda privata (Boccia Artieri, 2014; Hallinan e Striphas, 2014).
Lo spettro è quello dell'"inconscio tecnologico" evocato da David Beer (2009): la produzione automatizzata della vita quotidiana da parte di tecnologie potenti e al contempo inconoscibili. Beer affronta anche la questione del controllo, concludendo che il potere degli algoritmi online sugli individui non sia solo epistemologico ma ontologico: essi non solo "mediano" il nostro sapere, ma vanno a costituire la realtà stessa (Beer, 2009:987) – in particolare con l'assottigliarsi del confine tra "virtuale" e "reale", tra vita "online" e "offline" (Jurgenson, 2012). Boccia Artieri va anche oltre, affermando che "la forma dell'algoritmo diventa il contenuto culturale" (2014:106-107): non è solo l'algoritmo a plasmare noi e la nostra cultura, ma siamo anche noi ad adattarci all'algoritmo per sfruttarlo strategicamente – come nel caso del SEO menzionato sopra. Sulla stessa linea è anche il concetto di "algorithmic culture" introdotto dal sociologo Ted Striphas: l'idea che la cultura antropologicamente intesa si stia rapidamente trasformando nello stimolo automatizzato risultante dall'elaborazione algoritmica di dati digitali (Hallinan e Striphas, 2014; Striphas, 2015). Esempi di questa tendenza sono la genesi della nota serie tv "House of Cards", prodotta dalla società statunitense Netflix elaborando algoritmicamente i dati sui gusti degli utenti della sua piattaforma streaming (Hallinan e Striphas, 2014:12), così come l'importanza crescente dei sistemi di raccomandazione nella veste di "intermediari culturali" (Morris, 2015) – che verrà approfondita nel paragrafo seguente.

3. Sistemi di raccomandazione e algorithmic culture

I sistemi di raccomandazione sono un tipo molto diffuso di algoritmi, utilizzati abitualmente da siti e piattaforme web per suggerire automaticamente contenuti personalizzati agli utenti. Nascono nei primi anni '90 allo scopo di aiutare gli utenti a gestire l'eccesso di informazioni disponibili in rete. Uno dei primi esempi è il "GroupLens system"[3], applicato a Usenet – uno dei precursori dei forum di discussione online – e basato su una semplice intuizione, divenuta poi la chiave del web collaborativo contemporaneo (Arvidsson e Delfanti, 2013): usare informazioni riguardanti le opinioni e le preferenze dei singoli utenti, raccolte attraverso un sistema di rating, per selezionare e proporre in automatico contenuti a cui potrebbero essere interessati (Konstan e Riedl, 2012:102). Il massiccio sviluppo dell'e-commerce durante i primi anni duemila ha trainato la rapida innovazione tecnica e l'esponenziale diffusione dei recommendation systems. Oggi sono comunemente integrati in siti di social networking, news, viaggi, online streaming, e vi ci si può imbattere persino navigando tra gli articoli di alcune riviste scientifiche. La sezione "potrebbe interessarti anche" di una qualsiasi pagina web consiste in genere in un elenco di contenuti filtrati matematicamente sulla base delle "regole generative" dell'algoritmo (Lash, 2007; Beer, 2009).
E' provato empiricamente che gli algoritmi di raccomandazione esercitino un considerevole potere sulle scelte di navigazione e di consumo degli utenti Internet. Su piattaforme come Netflix, Last.fm e Amazon la maggior parte dei ricavi è generata attraverso i suggerimenti automatici (Celma, 2010:3); lo stesso vale per YouTube e i suoi "video correlati" (Zhou et al., 2010). Se in passato a determinare la circolazione e la scoperta di prodotti culturali e mediatici erano soprattutto "intermediari culturali" convenzionali come conduttori radiofonici e giornalisti, oggi quel ruolo sociale è in gran parte prerogativa dei sistemi di raccomandazione online (Morris, 2015). Analogamente a molte altre tecnostrutture dei social media, i recommendation systems sono lungi dall'essere neutri e avalutativi come la loro presunta oggettività matematica tenderebbe a suggerire. I codici informatici che li compongono veicolano gli specifici assunti, obiettivi e punti di vista dei loro creatori e finanziatori (Boccia Artieri, 2014; Hallinan e Striphas 2014) – due su tutti: la massimizzazione del profitto (vedi Lash, 2007; Beer, 2009) e la riducibilità della complessità umana a un numero limitato di categorie relativamente stabili (vedi Cheney-Lippold, 2011). La cultura algoritmica risultante, pertanto, è dipinta in letteratura come una cultura "normalizzata" (Mackenzie, 2015:442), epurata da quelli che in gergo quantitativo sono gli outlier, gli elementi atipici e difficilmente prevedibili (Hallinan e Striphas, 2014:6).
Si possono distinguere sistemi di raccomandazione che processano informazioni relative ai contenuti delle pagine (ad es., gli altri articoli pubblicati con il tag "politica estera"), al

[3] http://grouplens.org/about/projects/ [ultimo accesso 24/09/2015]

comportamento online del singolo utente (ad es., i brani musicali che ho ascoltato di più), a quello di tutti gli utenti (ad es., chi ha acquistato A ha acquistato anche B e C), o che adottano una combinazione di queste logiche (Celma, 2010; Ricci, Rokach, Shapira e Kantor, 2011). Algoritmi come quello utilizzato da Facebook per filtrare i contenuti condivisi dagli "amici" basano il loro funzionamento sul comportamento del singolo utente: a decidere cosa esperiremo oggi sono le nostre scelte di ieri – il tipo di contenuti a cui abbiamo messo "mi piace", i contatti con i quali abbiamo "chattato", etc.. In questo caso la spinta è verso una personalizzazione estrema dell'esperienza digitale, "la produzione di un mondo chiuso in cui tutti la pensano come te" (Boccia Artieri, 2014:105). Nella maggior parte dei sistemi di raccomandazione la logica fondante è quella del collaborative filtering, l'analisi del comportamento collettivo degli utenti – la quale, al contrario, alimenta un potenziale rischio di conformismo (Boccia Artieri, 2014:105). Tramite il collaborative filtering non vengono semplicemente presentati all'utente i contenuti più popolari, gli articoli più letti, i video più visualizzati, le canzoni più ascoltate – un tipo di raccomandazione adatta, secondo i programmatori informatici, soltanto a utenti "medi", "generici" (vedi Ricci et al., 2011:10). Si tratta di un servizio più raffinato: mostrare a chi ha appena consumato X ciò che la maggioranza degli altri consumatori di X ha fatto a sua volta. La risposta alla domanda "chissà quali altri autori predilige di solito chi legge Baudrillard?" trova così un'immediata risposta proprio al momento dell'acquisto su Amazon.it, grazie all'invisibile elaborazione algoritmica dei dati di acquisto aggregati dei consumatori. Il che comporta sia l'emergere di una forma debole di identificazione sociale coi propri "simili" (Maffesoli, 1987) che l'implicita indicazione di un comportamento appropriato, in quanto dettato dal "wisdom of the crowd" (Striphas, 2015:407) – la saggezza della folla di utenti/consumatori (vedi Surowiecki, 2007), materializzata e oggettificata dal lavoro dell'algoritmo. Il rischio, dunque, è quello di un loop (Hallinan e Striphas, 2014:6), un circolo vizioso in cui i suggerimenti automatici si basano sulla presenza di pratiche di consumo simili e le pratiche di consumo, a loro volta, sono influenzate e omogeneizzate dai suggerimenti automatici (Beer, 2009: 996). Il paragrafo successivo si interroga sulle possibili conseguenze di questo fenomeno sulla costruzione e circolazione degli immaginari sociali.

4. L'immaginario nell'epoca della sua riproducibilità algoritmica

L'immaginario è "quella sfera di senso nella quale la vita dell'uomo si dispiega acquisendo coscienza e significato", uno "spazio finzionale" (Marzo e Meo, 2013:4) dal carattere sociale, costituito da segni e rappresentazioni "in eterno movimento e costante rinnovamento" (Vagni, 2013:99). L'immaginario è in stretto rapporto sia coi mass media che con il consumo (vedi Vagni, 2013; Codeluppi, 2014): può essere inteso infatti come

sinonimo di "cultura veicolata dai media e dalle merci" (Codeluppi, 2013:87). Qui utilizzerò il termine in quest'ultima accezione, la quale si avvicina alla visione semiologica della società proposta da Baudrillard, specie nella prima fase del suo pensiero.
Le narrazioni, le immagini, i concetti, i miti che compongono l'immaginario si muovono in una fitta rete di simboli e significati condivisi culturalmente (Geertz, 1973), la quale viene esperita individualmente attraverso schemi mentali che veicolano rappresentazioni, concetti e le relazioni tra di essi (DiMaggio, 1997:269). Queste rappresentazioni, in una dialettica tra livello collettivo e individuale, mutano continuamente in relazione con l'ambiente circostante (Shepherd, 2011), "reale" così come mediatico: si pensi ai concetti e ai significati radicalmente diversi associati alle Twin Towers di New York prima e dopo l'11 Settembre 2001 (vedi Codeluppi, 2014). Con il crescente controllo esercitato dagli algoritmi sulle nostre percezioni ed esperienze digitali, anche la costruzione e circolazione dell'immaginario sociale subisce l'effetto del potere algoritmico. I 25 video correlati presentati da YouTube in corrispondenza di un filmato qualsiasi del crollo delle Twin Towers rappresentano circa lo 0,1% degli oltre ventimila risultati in italiano sull'argomento disponibili sulla piattaforma. Essi, secondo una logica affine a quella adottata da Amazon, sono selezionati sulla base del comportamento collettivo degli utenti del sito (Davidson, Liebald e Liu, 2010) e canalizzano una fetta importante dell'audience del filmato in questione (Zhou et al., 2010). Questa sorta di "agenda setting" (McCombs e Shaw, 1972) algoritmica, a differenza di quella esercitata da un media broadcast come la televisione, è caratterizzata da un'apparente neutralità, così come da un intento predittivo che però, nella pratica, tende a diventare fortemente "prescrittivo". Un esempio in questo senso è il "lifestyle recommender system" proposto da due ricercatori dello University College di Londra agli albori dello sviluppo degli algoritmi online (Ujjin e Bentley, 2001), pensato con l'obiettivo di agevolare la vita sociale dei fruitori:

> "It will gather preferences from users on a broad range of topics allowing recommendations to be made for general lifestyle activities such as shopping for clothes, eating out and going to the cinema" (Ujjin e Bentley, 2001)

Generando in automatico associazioni tra oggetti – A e i relativi suggerimenti B e C – i sistemi di raccomandazione intervengono nella definizione dell'immaginario contemporaneo, contribuendo a tracciare reti di connessioni semantiche mediaticamente condivise. Come già detto, il meccanismo di collaborative filtering dell'algoritmo di Amazon.it associa Baudrillard a Debord e a Lyotard. Questo suggerimento, ribadito ogniqualvolta un utente capiterà sulla pagina relativa a "La società dei consumi", esclude tutte le altre associazioni possibili, in quanto minoritarie. Quello che comunica l'algoritmo non è soltanto "le opere di Baudrillard, Debord e Lyotard sono spesso comprate insieme", ma anche: "se leggi Baudrillard non puoi non leggere Debord e Lyotard". Si tratta della materializzazione istantanea e sistematica del livello "macro" del sociale – i

trend culturali dominanti nella "folla digitale" (Arvidsson et al., 2015) – proiettato nel "micro" dell'esperienza individuale online.
La folla in questione non è una massa indifferenziata: dal punto di vista dell'algoritmo essa è scomponibile in una miriade di categorie segmentate matematicamente sulla base delle informazioni disseminate in rete (Cheney-Lippold, 2011) e i cui comportamenti determineranno in tempo reale quali oggetti saranno messi in relazione tra loro dai suggerimenti automatici. Il fatto che nel caso del sistema di raccomandazione di Amazon (e di molte altre piattaforme) queste associazioni siano decise sulla base di un principio strettamente quantitativo – la frequenza dell'acquisto congiunto di due prodotti – non apre solo la questione di quale idea di "cultura" sia veicolata dalle righe del codice informatico (Hallinan, Striphas, 2014). Suggerisce l'idea di un utente che, posto di fronte al comportamento della "maggioranza silenziosa" dei suoi "simili" (coloro che hanno consumato digitalmente uno stesso video, articolo, brano musicale, prodotto), subisce una forma differente di "spirale del silenzio" (Noelle-Neumann, 1974), per la quale si conforma al gusto del gruppo non tanto per paura dell'isolamento, quanto per "comodità" – non a caso, l'aspetto più enfatizzato da chi fornisce servizi di raccomandazione automatica[4]. Se il cittadino descritto da Noelle-Neumann cerca di stimare da sé l'opinione pubblica grazie a una sorta di "organo quasi-statistico" (Noelle-Neumann, 1974:43), il consumatore digitale esternalizza, automatizzandola, questa funzione del self (Barile e Sugiyama, 2015) – così come molte altre (Hochschild, 2012). Per far fronte all'overload informativo di Internet, il consumatore digitale si affida frequentemente all'approssimazione matematica dei suoi desideri sotto forma di suggerimenti automatici (Boccia Artieri, 2014). Dal punto di vista degli sviluppatori informatici e degli esperti di marketing, l'intermediazione algoritmica è descritta come un passo in avanti per quanto riguarda la diversificazione della fruizione mediatica e culturale (Hennig-Thurau, Marchand e Marx, 2012). Quello che in questi settori viene raramente considerato è che i suggerimenti dell'algoritmo, per quanto efficaci possano essere nell'ampliare il repertorio musicale dell'utente, soffriranno sempre di path dependence (dipendenza dal percorso): se abbiamo letto Baudrillard, ci verrà consigliato Debord o Lyotard, ma certamente non un romanzo giallo di bassa lega. L'assunto implicito nei codici degli algoritmi è che vogliamo continuare a fare più o meno quello che abbiamo già fatto in passato, o comunque quello che "quelli come noi" fanno di solito[5]. Incapsulati nelle nostre identità algoritmiche (Cheney-Lippold, 2011), siamo spinti a comportarci in maniera coerente con le aspettative del codice, a non deviare dalla norma (Mackenzie, 2015). Ciò non significa che i pubblici dei siti Internet siano da considerarsi passivi e

[4] https://support.google.com/youtube/answer/6084053?hl=it [ultimo accesso 15/09/2015]
[5] Le strategie implementate per far fronte a questo problema – come, banalmente, introdurre suggerimenti randomici – sono poco diffuse nei sistemi di raccomandazione e, in genere, non molto efficaci (Celma, 2010:45).

influenzabili come quelli televisivi nelle teorie dei mass media del dopoguerra (Boni, 2006). Al contrario, i sistemi di raccomandazione presuppongono un soggetto attivo e autonomo da cui imparare per poterne soddisfare adeguatamente i "bisogni" (Konstan e Riedl, 2012:107). Una delle ragioni dell'invisibilità del potere algoritmico sta proprio nella sua assenza dalle righe del codice: la sua pratica viene esercitata nella relazione tra le regole generative del codice software e la variabilità del comportamento umano (Cheney-Lippold, 2011; Lash, 2007).
Le conseguenze di questa intermediazione sono "omofilia", "conservatorismo" e "scarsa propensione all'introduzione di serendipity" (Boccia Artieri, 2014:113). Così l'immaginario sociale, nell'epoca della sua riproducibilità algoritmica, risente di un fenomeno simile a quella "produzione industriale delle differenze" che Baudrillard imputava alla pubblicità, vista come produttrice di "differenze 'personalizzanti" le quali "non oppongono più gli individui gli uni agli altri", ma "convergono in modelli, a partire dai quali esse sono sottilmente prodotte e riprodotte" (1976:115). Se impieghiamo la metafora della coda lunga (Anderson, 2004) per descrivere la caleidoscopica varietà di rappresentazioni e significati associati alle Twin Towers, ai The Doors, alla Nutella o a qualsiasi altro oggetto culturale che gravita nell'immaginario collettivo, possiamo ipotizzare che la progressiva esternalizzazione all'algoritmo delle nostre scelte di consumo – e, in ultima istanza, della definizione delle nostre identità – comporti a lungo tendere un accorciamento della coda, una riduzione della complessità simbolica, giustificata dalla semplificazione delle nostre vite e mirata alla loro totale mercatizzazione. Un immaginario, quindi, omogeneizzato nella differenza (Baudrillard, 1976:122), la cui variabilità interna ai target di consumatori si riduce mentre quella esterna viene alimentata e riprodotta algoritmicamente.

5. Il duplice volto dell'algoritmo di YouTube

YouTube è una piattaforma web di condivisione video nata nel 2005 (Green e Burgess, 2009). Con circa un miliardo di visite mensili e 300 ore di materiale audio-video pubblicate ogni minuto, si tratta del terzo sito web più visitato nel mondo[6]. Le attività degli utenti di YouTube sono un tipico esempio di "prosumption", il processo congiunto di produzione e consumo che caratterizza molti social media (Ritzer, 2013). I diversi gradi di partecipazione degli utenti alla vita della piattaforma possono essere posizionati su un continuum che va dalla gestione di un canale YouTube – che implica il creare e pubblicare periodicamente nuovi video – al semplice consumo di contenuti prodotti da altri, senza interazioni sotto forma di commenti, "mi piace", "non mi piace" o condivisioni sui social.

[6] https://www.youtube.com/yt/press/it/statistics.html [ultimo accesso 15/09/2015]

Questa seconda forma "passiva" di utilizzo della piattaforma è di gran lunga maggioritaria rispetto alle altre (van Dijck, 2009).
Dal suo passaggio sotto il controllo di Google nel 2006, YouTube ha incominciato ad acquisire e a tracciare informazioni sugli indirizzi IP, i cookies, i tipi di browser usati e i percorsi di navigazione sul sito, trasformando in buona sostanza gli utenti da "content providers" a "data providers" (van Dijck, 2009:47-48). Questo cambiamento ha coinciso con l'adozione del modello di business della casa madre, ossia "profilare persone vere con interessi veri" (van Dijck, 2009:49) allo scopo di offrire pubblicità e contenuti personalizzati.
E' in questo contesto di mercato che si inserisce lo sviluppo del sistema di raccomandazione di YouTube. Sebbene i dettagli non siano divulgati pubblicamente, diversi contributi in letteratura sottolineano come esso agisca su due binari distinti (Davidson, Liebald e Liu, 2010). I "video consigliati" presentati nella pagina iniziale sono selezionati sulla base delle attività del singolo utente (registrato): dopo un pomeriggio passato a guardare video di gattini, per diversi giorni a seguire mi appariranno contenuti "affini" in homepage. La modalità di determinazione dell'affinità tra contenuti è il dato più interessante ai fini di questa riflessione teorica, e riguarda la seconda componente del sistema di raccomandazione di YouTube: i related videos. I video correlati, presentati di norma sotto forma di elenco posizionato a lato di ogni video visualizzato, sono determinati dalle co-views (Bendersky et al., 2014; Davidson, Liebald e Liu, 2010): se un numero sufficientemente elevato di utenti avrà visualizzato il video B dopo aver visto il video A, allora B sarà incluso tra i video correlati di A. In altre parole, il related-videos algorithm suggerisce un elenco di video correlati a quello visualizzato, selezionati sulla base del numero di visualizzazioni in sequenza da parte degli utenti della piattaforma – secondo una logica simile al collaborative filtering di Amazon. Il risultato di questo processo è un grafo, una rete dinamica costituita da nodi (i contenuti del sito) collegati da legami determinati dai suggerimenti automatici (Baluja et al., 2008). Fig. 1 è la rappresentazione statica di una minuscola porzione di questa rete: si tratta di alcuni video di musica pop italiana fortemente correlati tra di loro, visualizzati grazie al software di network analysis Gephi[7].

[7] Gephi è un software open source dedicato alla visualizzazione ed esplorazione di reti di ingenti dimensioni (www.gephi.org).

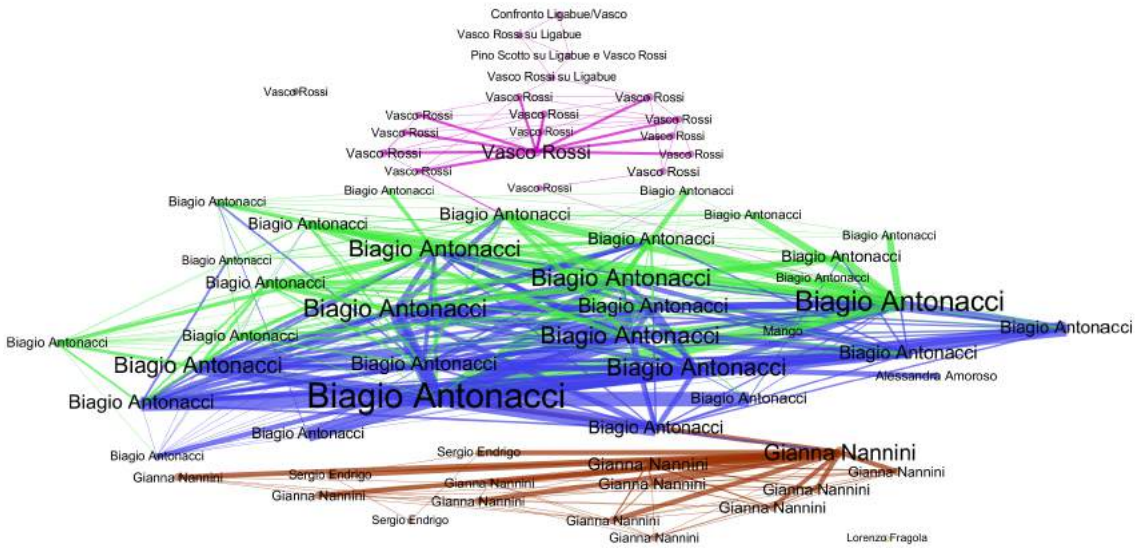


Fig. 1 Visualizzazione di una porzione della rete dei video musicali correlati su YouTube. Al posto del nome completo del video è stato sostituito quello dell'artista, per semplicità di lettura. I diversi colori indicano gruppi di video particolarmente associati tra di loro.

All'utente che visualizzerà un video di Biagio Antonacci, dunque, ne saranno presentati altri dello stesso artista e, in alcuni casi, quelli di Gianna Nannini e Vasco Rossi – a testimonianza del fatto che i video dei tre artisti sono visualizzati in sequenza da un numero elevato di utenti. Antonacci, Nannini e Rossi condividono un medesimo pubblico di ascoltatori, sono inclusi nelle stesse playlist, sono grossolanamente riconducibili ad uno stesso stile di pop italiano: essi vengono percepiti come "simili" da parte dei consumatori digitali. Da un lato, l'algoritmo traduce questa informazione – veicolata dai macro-trend di co-visualizzazione – in suggerimenti automatici e personalizzati che a loro volta influenzano l'esperienza di fruizione e le scelte degli utenti. Dall'altro, le relazioni tra oggetti culturali condivise nell'immaginario dei consumatori digitali diventano inferibili in tempo reale attraverso le associazioni tra i contenuti raccomandati. Per questo motivo l'algoritmo di YouTube ha un duplice volto: strumento commerciale e di potere nei confronti degli utenti (Beer, 2009); potenziale strumento di ricerca per gli scienziati sociali (Airoldi, Beraldo e Gandini, in fase di pubblicazione).

5.1 Video correlati, consumi e immaginario

Lo scopo dichiarato del sistema di raccomandazione di YouTube è quello di "semplificare la scelta del video successivo da guardare"[8]. Nella pratica, l'algoritmo ha un effetto significativo sul comportamento degli utenti della piattaforma. I suggerimenti automatici rappresentano la principale fonte di visualizzazioni per la maggioranza dei video YouTube; inoltre, se A è "correlato" a B e B è un video popolare, allora A avrà statisticamente un'elevata probabilità di diventare popolare a sua volta (Zhou et al., 2010). La recente introduzione della possibilità di aggiungere nuovi video in automatico alle playlist secondo criteri decisi dall'utente stesso[9] e la novità della riproduzione automatica dei video correlati[10], di default al termine del video iniziale, rendono ancora più algoritmicamente determinata l'esperienza dell'utente. Anche per i video correlati di YouTube, similmente alle raccomandazioni di Amazon, l'esito è la materializzazione nel "micro" del livello "macro" dei trend di consumo e delle associazioni culturalmente dominanti. Ciò non significa che i video correlati siano sistematicamente popolari in termini assoluti (Zhou et al., 2010:405), ma che lo sono relativamente al video di partenza: la rara registrazione di un artista posizionato alla fine della coda lunga del mercato culturale (Anderson, 2004) sarà associata dall'algoritmo ai video più frequentemente co-visualizzati dallo stesso pubblico di nicchia, per quanto piccolo questo pubblico possa essere. Il fatto che poi siano a loro volta quegli stessi suggerimenti a guidare la maggioranza dei click degli utenti (Zhou et al., 2010) innesca il loop di mutua influenza tra tecnologia e società menzionato in precedenza, e lascia aperta la questione dell'impatto sull'immaginario sociale. A che altri artisti potrebbe essere associata Gianna Nannini, aldilà di quelli che appaiono in Fig. 1? Le associazioni proposte da un intermediario culturale "umano" sarebbero più competenti, varie e soddisfacenti rispetto a quelle proposte da YouTube? Non necessariamente: studi empirici hanno mostrato come, sebbene gli utenti trovino i suggerimenti di amici e conoscenti più utili rispetto a quelli automatizzati, la maggioranza di essi preferisca affidarsi comunque alle predizioni dell'algoritmo (vedi Konstan e Riedl, 2012:106). Il punto cruciale, forse, non è tanto la valutazione della qualità intrinseca delle raccomandazioni, quanto il loro carattere di massa. Ai milioni di utenti che hanno visualizzato uno stesso video di Gianna Nannini verranno suggeriti dei contenuti forse non identici (considerando la variabilità nel tempo e le interazioni con la search history individuale), ma certamente molto simili. Allo stesso modo, tutti gli utenti di Amazon.it che cliccano sulla pagina de "La società dei consumi" di Baudrillard saranno indirizzati verso i medesimi suggerimenti. A questi stimoli "di massa", inoltre, si sommano quelli ultra-personalizzati basati

[8] https://support.google.com/youtube/answer/6172631?hl=it [ultimo accesso 25/09/2015]
[9] https://support.google.com/youtube/answer/6084053?hl=it [ultimo accesso 25/09/2015]
[10] https://support.google.com/youtube/answer/6172631?hl=it [ultimo accesso 25/09/2015]

esclusivamente sul comportamento del singolo utente, come avviene nell'homepage di YouTube.
Il carattere talvolta suppositivo di queste affermazioni deriva dall'incertezza relativa all'esatto funzionamento dei sistemi di raccomandazione utilizzati da colossi privati come Google, la quale avvolge sia l'utente, immerso nella cultura algoritmica (Striphas, 2015), sia il ricercatore che prova a comprenderla e a problematizzarla. Questa opacità però non deve fermare un approccio critico e scientifico alla questione. Come suggerisce Boccia Artieri: "occorre prenderne in considerazione la natura socio-tecnica, coglierne i principi e i meccanismi di funzionamento, collocarli nella loro evoluzione storica e ricondurli alla realtà sociale ed economica" (Boccia Artieri, 2014:106).

5.2 L'algoritmo come strumento di ricerca

La peculiarità di sistemi di raccomandazione come quello di YouTube risiede nel fatto che, mentre modificano la società e gli immaginari contemporanei, offrono anche gli strumenti per osservare istantaneamente il cambiamento da essi innescato. L'utilizzo a scopi di ricerca delle informazioni sul comportamento degli utenti veicolate dall'algoritmo di YouTube si può inquadrare nel paradigma metodologico dei "Digital Methods" (Rogers, 2013; Caliandro, 2014). Rogers e colleghi propongono di superare la contrapposizione tra "reale" e "virtuale", tra Internet e società (Jurgenson, 2012) e, al contempo, di sfruttare le logiche "native" dei social media allo scopo di produrre conoscenza riguardo a fenomeni culturali e sociali (Marres e Weltevrede, 2013). Tra queste logiche vi è proprio quella dell'algoritmo di raccomandazione, il quale da strumento commerciale si può trasformare in device epistemologico (Rogers, 2013) sfruttabile sociologicamente. Questo passaggio è reso possibile dalla API (Application Programming Interface) di YouTube e di molti altri siti: un'interfaccia che permette di avere accesso a una parte dei dati strutturati relativi alle attività della piattaforma e dei suoi utenti, generalmente allo scopo di costruire applicazioni mobile o servizi collaterali. Tramite software in grado di interrogare le API è possibile raccogliere metadati testuali riguardanti i video, gli utenti che li hanno pubblicati, i commenti, i video correlati, così da utilizzarli per rispondere empiricamente a specifiche domande di ricerca (Giglietto, Rossi e Bennato, 2012). I primi esempi in questo senso non arrivano dalle scienze sociali: ad esempio, i fisici Lambiotte e Ausloos hanno analizzato la rete di relazioni tra artisti musicali generata dal sistema di raccomandazione Audioscrobbler per indagare le abitudini di consumo degli utenti e le associazioni tra diversi stili musicali (Lambiotte e Ausloos, 2005). Per quanto riguarda YouTube, le relazioni tra generi e artisti della scena musicale italiana anni '80 culturalmente condivise dagli utenti sono state esplorate attraverso la network analysis di un grafo di quasi settantamila video correlati (vedi Airoldi et al., in fase di pubblicazione).

Il principale vantaggio di questo approccio metodologico sta nella capacità di monitorare i cambiamenti culturali e macro-sociali in tempo reale (Latour et al., 2012; Marres e Weltevrede, 2013). Lo svantaggio sta soprattutto nelle restrizioni imposte dalle aziende private all'uso dei dati di loro proprietà, così come nell'opacità che circonda il funzionamento e i continui cambiamenti nel tempo degli algoritmi (Striphas, 2015). Stiamo vivendo, secondo Crawford e Boyd, un nuovo tipo di divario digitale: quello tra multinazionali "Big Data rich" – che hanno accesso illimitato alle enormi moli di informazioni generate in rete dai consumatori digitali – e istituzioni accademiche "Big Data poor" (2012). Una considerazione che conduce inevitabilmente dal dibattito sul potere dell'algoritmo a quello, più ampio, sul rapporto tra privato, logica del capitale e beni comuni (Boccia Artieri, 2014) – il quale esula però dagli obiettivi dell'articolo.

6. Conclusioni

I suggerimenti automatici puntano a soddisfare il bisogno di de-complessificazione degli utenti, investiti da un perenne eccesso di informazione. Nel farlo, essi esercitano una forma invisibile di controllo sulle pratiche, le percezioni e le identità dei consumatori digitali, influenzando di riflesso la cultura contemporanea (Striphas, 2015), così come la costruzione e la circolazione degli immaginari sociali. Gli effetti sulle reti di significati e rappresentazioni in continuo movimento che costituiscono quello che chiamiamo immaginario sono contraddittori e solamente teorizzabili – a causa dell'opacità che contraddistingue il loro funzionamento. L'"agenda setting" algoritmica, a seconda delle "regole generative" scritte nel codice (Lash, 2007; Beer, 2009), può condurre da un lato all'isolamento (Boccia Artieri, 2014), dall'altro alla normalizzazione culturale (Mackenzie, 2015:442), a una sorta di "spirale del silenzio" (Noelle-Neumann, 1974) determinata dalla materializzazione del livello macro della "saggezza della folla" (Surowiecki, 2007; Striphas, 2015) nel "micro" dell'esperienza individuale online. Così come l'operatore di borsa modella il suo comportamento sulla base dell'andamento in tempo reale dei mercati finanziari, anche il consumatore digitale si trova improvvisamente di fronte alle fluttuazioni del mercato del consumo (Baudrillard, 1976), sotto forma dei trend di co-visualizzazione alla base dei video correlati di YouTube o dei prodotti consigliati dall'algoritmo di Amazon.

I sistemi di raccomandazione sono solo uno dei numerosi esempi di come la progressiva automatizzazione del nostro vissuto digitale non rappresenti solamente una "comodità", un servizio capace di far fronte ai nostri bisogni in modo più efficiente di quanto noi stessi saremmo in grado di fare (Hennig-Thurau, Marchand e Marx, 2012; Konstan e Riedl, 2012). I video correlati su YouTube, esattamente come le onnipresenti metriche riguardanti l'attività degli utenti online – il numero di followers e i trending topic su

Twitter (Arvidsson et al., 2015), le statistiche personali fornite da Klout (Gerlitz e Lury, 2014) – non sono oggetti neutri, ma veicolano implicitamente visioni normative del mondo, del sociale, dell'individuo. Prendete il centro commerciale descritto da Baudrillard (1976); ora immaginatene uno identico, composto però da un unico scaffale dove appaiono misteriosamente i prodotti di cui abbiamo bisogno (quelli che consumatori simili a noi hanno acquistato) secondo un'inoppugnabile logica associativa: marmellata, burro, pane, tostapane, e via dicendo. Questa è la misura della differenza tra i "vecchi" e i "nuovi" mezzi di consumo (Ritzer, 2005). Il paradosso è che, come suggerito nell'ultimo paragrafo, l'unico modo per studiarne l'impatto sulla società è proprio utilizzarli a nostra volta come strumenti di ricerca.

Bibliografia

Airoldi M., Beraldo D., Gandini A. (in fase di pubblicazione), *Il network semantico di YouTube: il caso della musica italiana anni '80.* Vox Popular, 2.
Aneesh A. (2009), *Global Labor: Algocratic Modes of Organization. Sociological Theory*, 27(4): 347–370.
Arnoldi J. (2015), *Computer Algorithms, Market Manipulation and the Institutionalization of High Frequency Trading.* Theory, Culture & Society, doi: 10.1177/0263276414566642
Arvidsson A., Caliandro A., Airoldi M., Barina S. (2015), *Crowds and value. Italian Directioners on Twitter. Information, Communication & Society*, doi: 10.1080/1369118X.2015.1064462
Arvidsson A., Delfanti A. (2013), *Introduzione ai media digitali,* Bologna, Il Mulino.
Baluja S., Seth R., Sivakumar D., Jing Y., Yagnik J., Kumar S., Ravichandran D., Aly M. (2008), *Video Suggestion and Discovery for YouTube: Taking Random Walks Through the View Graph, Proceedings of the 17th international conference on World Wide Web (WWW '08),* New York, ACM, 895-904.
Barile N., *Sugiyama S. (2015), The Automation of Taste: A Theoretical Exploration of Mobile ICTs and Social Robots in the Context of Music Consumption. International Journal of Social Robotics*, 7(3): 407-416.
Baudrillard J. (1976), *La società dei consumi*, Bologna, Il Mulino.
Beer D. (2009), *Power through the algorithm? Participatory web cultures and the technological unconscious.* New Media & Society, 11(6): 985-1002.
Bendersky M., *Garcia-Pueyo L., Harmsen J., Josifovski V.,* Lepikhin D. (2014), Up Next: Retrieval Methods for Large Scale Related Video Suggestion Categories and Subject Descriptors, KDD'14, 24–27 Agosto 2014, New York, USA.
Boccia Artieri G. (2014), *La rete dopo L'overload informativo. La realtà dell'algoritmo da macchia cieca a bene comune*. Paradoxa, 2: 100-113.
Boni F. (2006), *Teorie dei media,* Bologna, Il Mulino.
Boyd D., Crawford K. (2012), *Critical Questions for Big Data. Information, Communication & Society*, 15(5): 662-679.
Caliandro A. (2014), *Ethnography in Digital Spaces: Ethnography of Virtual Worlds, Netnography & Digital Ethnography.* In R. Denny, P. Sunderland (a cura di), Handbook of Anthropology in Business, Walnut Creek, CA, Left Coast Press.
Celma O. (2010), *Music recommendation and discovery: The long tail, long fail, and long play in the digital music space,* Heidelberg, Dordrecht, London, New York, Springer.
Cheney-Lippold J. (2011), *A New Algorithmic Identity: Soft Biopolitics and the Modulation of Control.* Theory, Culture & Society, 28(6): 164-181.
Codeluppi V. (2013), *Per una critica dell'immaginario pop: da Benjamin a Baudrillard e ritorno. IM@GO,* 1: 87-98.

Codeluppi V. (2014), *Miti Fatali. TwinTowers, Beaubourg, Disneyland, America, Andy Warhol, Michael Jackson, Guerra cel Golfo, Madonna, Jeans, Grande Fratello*, Milano, Franco Angeli.
Davidson J., Liebald B., Liu J. (2010), *The YouTube video recommendation system*, Proceedings of the ACM RecSys, 293-296.
DiMaggio P. (1997), *Culture and Cognition.* Annual Review of Sociology, 23: 263-287.
Geertz C. (1973), *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books.
Gerlitz C., Lury C. (2014), *Social media and self-evaluating assemblages: on numbers, orderings and values.* Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory, 15(2): 174-188.
Giglietto F., Rossi L., Bennato D. (2012), *The Open Laboratory: Limits and Possibilities of Using Facebook, Twitter, and YouTube as a Research Data Source.* Journal of Technology in Human Services, 30(3-4): 145-159.
Gillespie, T. (2014) *The relevance of algorithms*. In T. Gillespie, P. Boczkowski, K. Foot (a cura di) *Media Technologies: Essays on Communication, Materiality, and Society*, Cambridge, MA, MIT Press.
Green J., Burgess J. (2009), *YouTube: Online video and participatory culture,* Cambridge, Polity Press.
Hallinan B., Striphas T. (2014), *Recommended for you: The Netflix Prize and the production of algorithmic culture*. New Media & Society, doi: 10.1177/1461444814538646
Hennig-Thurau T., Marchand A., Marx P. (2012), *Can automated group recommender systems help consumers make better choices?*. Journal of Marketing, 76: 89–109.
Hochschild A. R. (2012), *The outsourced self: Intimate life in market times*, New York, Metropolitan Books.
Jurgenson N. (2012), *When Atoms Meet Bits: Social Media, the Mobile Web and Augmented Revolution.* Future Internet, 4(4): 83–91.
Konstan J. A., Riedl J. (2012), *Recommender systems: from algorithms to user experience. User Modeling and User-Adapted Interaction*, 22(1-2): 101–123.
Lambiotte R., Ausloos M. (2005), *Uncovering collective listening habits and music genres in bipartite networks.* Physical Review E72, 72(6): 066107.
Lash S. (2007), *Power after Hegemony: Cultural Studies in Mutation?*. Theory, Culture & Society, 24(3): 55–78.
Latour B., Jensen P., Venturini T., Grauwin S., Boullier D. (2012), "The whole is always smaller than its parts": a digital test of Gabriel Tardes' monads. The British Journal of Sociology, 63(4): 590–615.
Maffesoli M. (1988), *Il tempo delle tribù. Il declino dell'individuo*, Roma, Armando Editore.
Mahnke M., Uprichard E. (2014), *Algorithming the Algorithm*. In R. König, M. Rasch (a cura di), *Society of the Query Reader: Reflections on Web Search,* Amsterdam, Institute of Network Cultures.
Marres N., Weltevrede E. (2013), *Scraping the Social? Issues in live social research*. Journal of Cultural Economy, 6(3): 313-335.
Marzo P.L., Meo L. (2013), *Cartografie Dell'immaginario*. IM@GO, 1: 4-17.

McCombs M., Shaw D. (1972), *The agenda-setting function of mass media. Public Opinion Quarterly*, 36(2): 176-187.
Mackenzie A. (2015), *The production of prediction: What does machine learning want?.* European Journal of Cultural Studies, 18(4-5): 429-445.
McKelvey F., Tiessen M., Simcoe L. (2015), *A consensual hallucination no more? The Internet as simulation machine.* European Journal of Cultural Studies, 18(4-5): 577-594.
Morris J. W. (2015), *Curation by code: Infomediaries and the data mining of taste*. European Journal of Cultural Studies, 18(4-5): 446-463.
Noelle-Neumann E. (1974), *The spiral of silence a theory of public opinion*. Journal of Communication, 24(2): 43-51.
Ricci F., Rokach L., Shapira B., Kantor P.B. (2011), *Recommender Systems Handbook*, Boston, MA, Springer.
Ritzer G. (2005), *Enchanting a disenchanted world: Revolutionizing the means of consumption,* Newbury Park, CA, Pine Forge Press.
Ritzer G. (2013), *Prosumption: Evolution, revolution, or eternal return of the same?.* Journal of Consumer Culture, 14(1): 3-24.
Rogers R. (2013), *Digital Methods*, Boston, MA, MIT Press.
Shepherd H. (2011), *The Cultural Context of Cognition: What the Implicit Association Test Tells Us About How Culture Works.* Sociological Forum, 26(1): 121-143.
Striphas T. (2015), *Algorithmic culture.* European Journal of Cultural Studies, 18(4-5): 395-412.
Surowiecki J. (2007), *La saggezza della folla*, Fusi orari.
Ujjin S., Bentley P.J. (2001), *Building a Lifestyle Recommender System,* Tenth International World Wide Web Conference, 1-5 Maggio 2001, Hong Kong.
Vagni T. (2013), *La teoria dei media e l 'immaginario. Uno studio a partire da Edgar Morin*. IM@GO, 1: 99-113.
Van Dijck J. (2009), *Users like you? Theorizing agency in user-generated content.* Media, Culture & Society, 31(1): 41-58.
Winokur M. (2003), *The Ambiguous Panopticon: Foucault and the Codes of Cyberspace.* CTheory, http://journals.uvic.ca/index.php/ctheory/article/view/14563/5410

Im@go
A Journal of the Social Imaginary

The politics of the metaphysical imagination. Critiquing transnational corporate power via Plato's cave

Paul G. Tyson

Abstract

Plato's analogy of the cave evokes a complex picture of the way cultural power is imaginatively constructed in order to maintain prevailing norms and stratifications, via the use of technologies of collective belief manipulation. To Plato, collective imagination is central to the modes of spiritual enslavement which embed us in morally defective structures of power.

This paper will argue, along Plato's metaphysical trajectory, that without the positing of moral truth, critique is self-defeating and every type of power devolves towards mute violence in support of the interests of the strong at the expense of the weak. Following Plato's trajectory, this paper will seek to morally critique the post-political advance of transnational corporate power, drawing out both the manipulative and immoral technologies of collective imagination formation which underpins this trend, and the role of metaphysical imagination as a still viable path towards the moral reform of power.

Key Words

Plato, metaphysics / post-political power / neoliberalism / moral realism / socio-political imagination

Authors

Paul G. Tyson - paul.tyson@gmail.com
Centre of Theology and Philosophy
University of Nottingham

Number 6 - Year IV / December 2015 pp. 151-170
DOI: 10.7413/22818138051
ISSN: 2281-8133

imagojournal.it

© 2015 by the Author(s); licensee Im@go. A Journal of the Social Imaginary.
This article is an open access article, licensed under a Creative Commons Attribution 3.0 Unported License.

1. Introduction

This paper seeks to understand the role that imagination plays in normalizing an increasingly post-political global power dynamic. There is a complex matrix of dynamics entailed in this normalization process. The aspect of that matrix this paper will seek to explore is the manner in which imagination, metaphysical assumptions and the late-modern meaning and use of technology interact in order to consolidate transnational corporate power over governments and citizens.

Because the politics of imaginative belief and the technologies crafting the social construction of reality are understood as integral by Plato, his analogy of the cave is very useful in exploring the interconnections this paper is concerned with. Even so, Plato, and particularly Plato's metaphysical approach to politics, may seem out of place now, given that the very tenor of Western modernity is embedded in the turn away from Neoplatonist metaphysics from the 14th century on. Whilst it is largely true that modernity and Plato do not mix, Plato's influence has never disappeared from Western consciousness and keeps re-appearing in one form or another after every supposed eradication. This paper is broadly situated within the hermeneutic interest in Plato that Gadamer pursued, as given a theological tweak along Guardini's lines, mindful that both of those streams are influenced by Heidegger's understanding of the problematic nature of the reductive vision of modern scientific positivism with its accompanying problematic approach to technology and instrumental power.[1]

This paper is explicitly engaged in critique. Here also the appeal to Plato is significant. In the light of Bruno Latour's fascinating reflection on the failure of critique, I will argue that recourse to a more Platonist outlook on reality and power may be able to revitalize critique in a manner that explicitly materialist approaches to politics may struggle to

[1] See Gadamer, H-G. (1983) Dialogue and Dialectic. New Haven: Yale University Press; Guardini, R. (1998) The End of the Modern World. Delaware: ISI Books. Though indebted to Heidegger, agreement with what Löwith identifies as the vulnerability of Heidegger to a morally perilous and anthropocentric nihilism, situates this trajectory on a theological line that is at odds with Heidegger and which ventures well past the agnostic respect for theology of Gadamer. See Löwith, K. (1998) Martin Heidegger and European Nihilism. New York: Colombia University Press. In the 21st century major texts within the trajectory out of which this interest in Plato is situated are: Desmond, W. (2012) The Intimate Strangeness of Being. Washington DC: Catholic University of America; Milbank, J. (2006) Theology and Social Theory. Cambridge: Blackwell. See also young and rising scholarly works in this areas such as Schindler, D.C. (2008) Plato's Critique of Impure Reason. Washington DC: Catholic University of America; and Pabst, A. (2012) Metaphysics. Grand Rapids: Eerdmans.

achieve.[2] This paper argues that we need a viable critique of the now almost uncontested dominance of the Neoliberal way of imagining reality in the context of global financial power, because this construct supports the set of assumed beliefs and operational norms that upholds the impossibly unjust, unreal, unsustainable and post-political meta-structures of power in which we now live.

This paper proceeds by firstly outlining the need for critique, then drawing on Plato in order to critique the imaginative structures of power under which we live, then by looking briefly at Latour's concerns about critique in the light of Plato's understanding of the connections between imagination and every understanding of reality.

2. The need for critique

Largely as a result of globalization,[3] liberal democracies have seen power steadily divulged away from popular sovereignty and parliamentary governance since the end of the post-war boom in 1971. This has happened even though the post 1971 era saw the end of the Cold War and the expansion of liberal democratic forms of government in former Communist states in Eastern Europe. This substantive weakening of the publically debated and citizen determined aims of liberal democracy, at the same time that the form of democratic parliamentary politics has expanded (and yet also been colonized by politically unaccountable forms of power)[4] is what Michael Hauser calls the post-political trend

[2] Latour, B. (2004) Why has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern. Critical Inquiry, 30: 225–48.

[3] Zygmunt Bauman's useful introduction to globalization locates a technologically enabled "space/time compression" at the centre of the manner in which localized power has been eroded in recent decades. See Bauman, Z. (1998) Globalization. Cambridge, Polity, 2. This is true, but the impetus to de-territorialize power which undermines the very possibility of exercising a meaningful sovereignty over the operational conditions of nation-states is, as Bauman well understands, far more complex than simply an inevitable consequence of new technologies. Technology itself is a function of a distinctive modern fascination with instrumental mechanistic power which is, ironically, anathema to the types of freedoms and substantive values necessary for the practise of democratic politics as a participatory and explicitly human activity. This technological determinism, as an ideology, is outline with great insight by Jacques Ellul in his text The Technological Society (1973). New York: Random House.

[4] In our times, transnational technocratic bodies, such as the Eurogroup, acting in a "realist" manner in the context of globalized high finance, have very little interest in the democratic determinations of sovereign nation states, as the Greek Referendum of 2015 demonstrated. Neither is the imperial operational logic of the globe's sole super-power amenable to the logic of liberal democratic accountability or the humanitarian logic of universal human rights. The USA has off-shore torture camps in places like Guantanamo Bay, it has over 700 extra-territorial military bases, it has a $600 billion annual military budget, it uses drones to assassinate those on its Tuesday kill list as authorized by the Whitehouse, it vigorously opposes WikiLeaks transparency, it advances the economic encirclement of China via bilateral "free-trade" agreements; all these

within liberal democracies.[5] This is not just a trend within politics as such. In universities, for example, the trend away from collegiate governance towards the managerialization of power, and the running of the university towards quantifiable financial ends rather than qualitative pedagogic ends or pure epistemic ends, is another example of post-political trends and the increasingly monetized aims of power within liberal democracies.[6]

Hauser notes that depoliticization is legitimated by the "authorities of the existing order" which do not display themselves as overt competitors with elected governments and popular sovereignty, and yet, clearly, an unelected "power elite [whose interests are advanced by their control of] media [and] teams of experts sponsored by large corporations" is effectively displacing democratic governance from the real arenas of power.[7]

The switch event that inaugurated post-political power within liberal democratic forms of governance was the dropping of the gold standard by the Nixon administration in 1971.[8] This is the turning point at which stateless international financial power begins to replace state located and citizen accountable political power.

The end of the gold standard signalled a radical change in the post-war capitalist world order. 1945 to 1971 were the golden years of the US aligned post-war boom of high production, high employment, real growth that genuinely lifted all boats, and strong government investment in the national infrastructure of first world liberal democracies. This boom was driven by the astonishing surplus economy of the USA, and by the global

---

process operates in the "national interest" of the USA regardless of any other nation state's democratic deliberations and with very minimal accountability to the US polity due to military secrecy provisions. In this environment, liberal democracy may be the dominant official form of political power, but it has very little impact on how real power actually works. See the manifesto for the Democracy in Europe Movement, 2025 for a concise outline of the substantive absence of liberal democracy operating in the political interests of citizens of nation state in Europe. https://varoufakis.files.wordpress.com/2016/02/english-final-manifesto-long.pdf

[5] Hauser, M. (2013) The Twilight if Liberal Democracy: A Symptomatic Reading of Depoliticization. Décalages, Vol 1: Iss 3, Article 4, 2013. http://scholar.oxy.edu/vol1/iss3/4

[6] For example, this trend in universities within liberal democratic societies is well described in Hil, R. (2012) Whackademia. Sydney: NewSouth Publishing.

[7] Hauser, M. (2013) The Twilight if Liberal Democracy: A Symptomatic Reading of Depoliticization. Décalages, Vol 1: Iss 3, Article 4, 2013, 13. http://scholar.oxy.edu/vol1/iss3/4

[8] See Varoufakis, Y. (2015) The Global Minotaur. London: Zed Books, 2015, 85–104. Yanis Varoufakis locates this switch point as the moment when the US government consciously abandoned its post-war surplus recycling economy, and set up a new global world order revolving around its own a deficit recycling economy. Varoufakis points out that this was also a switch from a common rise of living standards and relatively egalitarian wealth distribution before the 1970s in most Anglo-European post-war countries, and the ever increasing rise in income disparity after the 1970s. See also Pusey, M. (2003) The Experience of Middle Australia. Cambridge: Cambridge University Press. Pusey provides a detailed look at the post-1970s trends away from egalitarian income distribution in Australia, with the rise of both the super-rich and the systemically poor putting increasing pressure on the middle class in Australia.

re-investment of that surplus, facilitated through the Bretton Woods Institutions. That international financial architecture was originally designed to protect US post-war global hegemony, but also to put breaks on the dynamics that gave rise to the financial and humanitarian disasters of the 1930s. That post-war financial architecture collapsed after the US first ceased to run a surplus economy and was then forced to drop the gold standard. The collapse of the original Bretton Woods system was manifest in the widespread phenomena of stagflation in many first-world nations through the 1970s.

The dynamics of global financial power was being re-configured through the 1970s, and this had very direct repercussions on the dynamics of political ideology within US aligned nation states.[9] In response to the troubles of the 1970s a new politics advocating the selling of state asset and the liberation of private business from unnecessary regulation emerged in the 1980s with Regan and Thatcher as its dominant exponents. By the 1980s, the US, the economy situated at the centre of post-war global trade, was no longer a surplus economy recycling its surplus in productive global investment – particularly in Germany and Japan – but became the deficit economy at the heart of the global structures of trade. Thus the return to financialized globalization, relying heavily on the creative (yet non-productive) manipulation of markets, was born here.[10]

This relative move away from investment in real production and towards abstract and speculative profit had a profound impact on production, employment and domestic politics. Now first-world labour costs were required to compete with third-world labour costs, and a new stratification between the rich and the poor within first-world states emerged. This gave us two speed economies in the first world, and consolidated relations of exploitation between transnational corporations originating from the global North, and the cheap labour, low regulation, minimal tax environments and the often systemic nation-state dysfunction of the global South. Wall Street and currency trading were liberated from their post-war constraints. Rather than investment in actual production, breakaway private sector inventiveness in high finance, and trading in the US dollar became the central pillars of the US's post-1971 form of global economic hegemony.

A clear example of this astonishing shift in global financial power dynamics is that derivative and currency trading were almost meaningless notions between 1945 and

[9] The idea of "realism" in politics is a dynamic of slavish conformity to meta-trends within the machinations of high power. That is, "realism" is another word for a vassal mentality towards imperial power which, unsurprisingly, reinforces imperial power and undermines political and economic autonomy at a localized (in this context, national) level. Middle to small national powers – like Australia – often pride themselves on their "realism" and think it a great virtue to be moving with the times, as if (somehow) they are courageously leading the way rather than just passively following the Leader.

[10] John Kenneth Galbraith, in (1989) A History of Economics. London: Penguin, and in (1994) A Short History of Financial Euphoria. London: Penguin, points out that greed and fear driven market volatility embedded in the trend towards escaping the realities of production and the provision of real human needs, for profit, has been a driving feature of international markets since the widespread use of modern credit in the 18th century.

1971, but such financial activities are now far more lucrative than the global trade in real products. For example, despite the near catastrophe produced by derivative trading in 2008, derivative trading is now thriving again with its global market value estimated at $700 trillion per year.[11] That is, derivate trading plays with ten times the amount of money than the value of trade in real products in the entire globe.[12] Yet currency trading is a lot bigger than derivative trading, now powering along at $5.3 trillion a day.[13] All this is to say that global financial power – which political power increasingly serves – is now astonishingly more committed to the realm of derivative and currency trading than it is in the realm of the provision of real goods and services to real people. Power is thus not only becoming post-political, it is now becoming post-real as well, and hence it is frighteningly unconcerned with the realities of human existence.

When it comes to power, in finance, size is everything. High finance has now escaped from the constraints of actual reality, thus the trade in real products and services is now a bizarrely secondary feature of global power. Further, as mentioned above, the pursuit of the profit motive in the realm of transnational corporate power is driving the structures and choices of global power away from the realities of moral, social, environmental and political sustainability. As we saw very starkly in the Greek referendum of June 2015, the democratic determinations of the people, as well as regard for their basic physical needs, means nothing if the country is indebted to international financial power.

We now live in a context of global financial power where we have transnational corporations like Goldman and Sachs that are too big to fail, transnational corporations such as Google and Apple that are effectively too big to tax, transnational corporations like News Corp and Microsoft that have annual turnovers much larger than many national GDPs, and where the promotion of bilateral trade agreements are being advanced with the aim of making the political deliberations of national governments irrelevant to transnational monetary agendas pursued within those nations. The effect of this is a global environment characterized by a predatory international financial megafauna of such gigantic size as to make their demands impossible to deny for most national governments. The reality of international financial power is the dominant meta-structure determining the limits and possibilities of domestic politics in many middle to small sized national economies. Neoliberal ideology normalizes and justifies that meta-power as both inevitable and fair. Functionally, we believe in the inevitability and fairness of this ideology, for we are embedded in a global context of high financial power and are dependent on it.

---

[11] George, S. (2015) Shadow Sovereigns. Cambridge: Polity Press, 25. George's source is the Bank for International Settlements Triennial Central Bank Survey, Foreign Exchange Turnover in April 2013: preliminary global results. For this source see http://www.bis.org/publ/rpfx13fx.pdf

[12] See Das, S. (2011) Extreme Money. USA: FT Press, for a fascinating account of the astonishing realm of high finance.

[13] George, S. (2015) Shadow Sovereigns. Cambridge: Polity Press, 25. Again, these are 2013 figures drawn from the ISTCB survey.

For those of us who are academics scraping for every grant, every short term contract, or struggling to justify our ongoing institutional existence to our highly remunerated university administrators, the sums of money being traded daily in derivatives and currency exchanges are simply unimaginable. For people living in impoverished regions of the global economy, the disparities in wealth distribution we are looking at make pre-revolutionary France look egalitarian by comparison. The high end of global power continually requires austerity from the low end of global power at the same time as high power requires less tax, more freedom and greater profits for itself. In short, there is money beyond measure floating around in the realm of high finance, but it does not exist in order to fund important real activities done by real people or even provide basic necessities and stability for the vast majority of the globes population – money exists for the sake of money and for those who live off high finance. The scientific realities of climate change are there for anyone to see, but the mechanistic logic of the profit motive, disconnected from political accountability, means that big business will drive us over the edge of environmental destruction rather than take rational pre-emptive measures to stop before disaster strikes.
The world has becoming the playground of a post-1970s global unelected elite who increasingly over-ride democratic power, or who shape the world of politics to suit their own agendas. These unelected elites meet at the World Economic Forum (WEF) in Davos, and they are working to implement their own Global Redesign Initiative[14] centred around freeing up trade so that there are global structures of power that override national governments and that exist for the advancement of transnational corporate power. Of course, these plans are couched in terms of being both inevitable and good for all the "stakeholders" (not citizens) of the world. Whether you have reason to be suspicious of the real agendas of the WEF[15] or not, what is clear is that corporate power is either bypassing elected governments or using governments to redesign the globe into a single structure of power which those with money control.
Now, even international organizations seeking to generate a politically acceptable form of global trading and legal order are simply being bypassed by the real centres of global financial power. The frustration of the transnational corporate sector of the global economy with the World Trade Organization has led to alternative avenues of power expansion such as the WEF and bilateral trade agreements such as the Transatlantic

[14] For the GRI see http://www3.weforum.org/docs/WEF_GRI_EverybodysBusiness_Report_2010.pdf. For a brief summary of this massive document by Harris Gleckman, senior fellow at the Center for Governance and Sustainability at the University of Massachusetts, see https://www.umb.edu/editor_uploads/gri_uploads/The_Unique_Design_of_GRI.pdf.
[15] Susan George makes very good claims throughout (2015) Shadow Sovereigns. Cambridge: Polity Press, 132–44, that WEF should not be trusted if we believe in power that is democratically accountable to the people who are governed. George makes a convincing argument that we are here seeing the re-assertion of a financial power elite governing as an aristocracy without account to anyone other than their own peers.

Trade and Investment Partnership and the Transpacific Trade Partnership.[16] These are the active vehicles advancing Neoliberal ideological agendas and transforming the globe into exactly the type of profit making arena which powerful transnational corporations are spending so much time and money in setting up.

This post-political translation of power from the substantial realities of popular sovereignty to the private interest promoting interests of global corporate power is no conspiracy; the reality of this process is open and evident for anyone to see who cares to look. That we do not care to look, or assume that these transitions are either inevitable or to our advantage is a function of how powerful the mass propagated projections of the Neoliberal metaphysical imagination are in the Global North.

Let us now turn to Plato to try and understand the dynamics that sustain our acceptance of these Neoliberal framed meta-structures of global power in our times.

3. Plato's Cave

Consider these three tropes from the analogy of the cave in Plato's Republic:[17]

1. Imagine human beings living in an underground, cavelike dwelling, with an entrance a long way up, which is both open to the light and as wide as the cave itself. They've been there since childhood, fixed in the same place, with their legs and necks fettered, able to see only in front of them, because their bonds prevent them from turning their heads around. Light is provided by a fire burning far above and behind them. (Rep. VII: 514a.)

2. Iso behind them, but on higher ground, there is a path stretching between them and the fire. Imagine that along this path a low wall has been built, like the screen in front of puppeteers above which they show their puppets…. Then also imagine there are people along the wall, carrying all kinds of artefacts that project above it – statues of people and other animals, made out of stone, wood, and every material. And, as you'd expect, some of the carriers are talking, and some are silent… [The prisoners] are like us. Do you suppose, first of all, that these prisoners see anything of themselves and one another besides the shadows that the fire casts on the wall in front of them? … the same is true for the images

[16] George, S. (2015) Shadow Sovereigns. Cambridge: Polity Press, 56-96.
[17] The translation used here is by G.M.A. Grube, revised by C.D.C. Reeve, from Cooper, J.M. (1997) Plato, Complete Works. Cambridge: Hackett Publishing Company, 1132–35.

being carried along the wall… the prisoners… in every way believe that the truth is nothing other than the shadows of those artefacts. (Rep. VII, 514b–515c.)

3. Consider this too. If [a man who had climbed out of the cave then] went down into the cave again and sat down in his same seat… and tried to free them and lead them upwards, if they could somehow get their hands on him, wouldn't they kill him? (Rep. VII, 516e–517a.)

Plato constructs this analogy for a range of purposes, but one feature of this analogy which these three tropes illuminate concerns Plato's understanding of the politics of the social construction of reality.

There are three classes of people in this analogy. There are the prisoners (trope 1), the artificers of the shadow show (trope 2), and the philosopher (trope 3).

The political relations between these three is interesting. The artificers and the philosopher, in different ways, both know that the shadow show is not reality, but the prisoners do not know this. There is an implied relation of power between the prisoners and the artificers such that the unknowing bondage of the cave dwellers (who, possibly, still have their backs to the real light) is being manipulated by those who keep them entertained and enslaved but who seem to be in a higher cavern with no access to natural light. The artificers are the elite keepers of artificial light and the constructors and users of artificial images. By these means they project images (imaginations) of self, other and reality onto the collective interactive arena of the awareness of the slaves.

Despite their common appreciation of the artificiality of social reality, philosophers and artificers have no direct dealings with each other. The philosopher does not climb up into the fire cavern, and the artificers do not come down to the prisoners where the philosopher is. Should the philosopher seek to disillusion the cave dwellers and liberate them from their servitude to the artificers, it is not the artificers who kill the philosopher, it is the prisoners. Interestingly, Plato depicts the arena of servitude as self-sustaining such that the artificers have no need to regulate or perpetuate its structures of bondage directly.

It must be noted that there is an intimate relationship between Plato's metaphysics and his political critique of what we would now call socio-cultural normality. Clearly, Plato is right to do this. As Berger and Luckmann pointed out some time ago, functional life-world conceptions of reality are collective imaginative constructs.[18] Because metaphysics is imaginatively and collectively assumed within the most mundane practises of normality, it is embedded in power. So let us proceed, without embarrassment, and note how Plato ties metaphysics in with power.

[18] Berger, P.L. and Luckmann, T. (1966) The Social Construction of Reality. New York: Random House.

The absence of any real engagement between the powerful artificers and the politically peripheral philosopher illustrates Plato's understanding of the typical relationship between politics and both good and bad metaphysics.

In Rep. 517b–c Plato explains that the shadows cast by the light of the fire is the realm of immediate sensation. The skill of the artificers is in their ability to craft and control the material objects of immediate sensation for their political advantage and, presumably, in regulating the orderly provision of material needs to those "enslaved" to the "reality" of this realm. Most importantly, the artificers project appearances of normality and meaning, derived from the realm of immediate tangibility, onto the screen of the collective imagination, as if those appearances were the full story about reality.[19]

Given the above profile, it is no surprise that the artificers are completely disinterested in the philosopher. Plato explains that the philosopher is interested in the light of the sun outside the cave. This is the light of Goodness, grasped in the mind, which is the source of all that is real, as distinct from the shadow show which is the only reality of the slaves, and the only realm of political interest to the artificers.

The difference between philosophers and artificers are well spelt out in Rep I, 338c–347e where Socrates vainly tries to reason with Thrasymachus. To Thrasymachus, power in any given society is structured by those in power to advance their interests, and the laws they make facilitate this aim. Thrasymachus, despite being taken to pieces by Socrates' dialectics, despises Socrates and thinks him hopelessly naïve. Thrasymachus displays an entirely instrumental and material account of power and reality, both towards matters of interest and towards law. He is, in modern parlance, a political realist. In contrast to Thrasymachus' conception of power, Socrates refuses conquest by superior force, seeking the freedoms of reason and the mind over the necessities of force and material need, goodness over mere advantage, beauty over mere sensual satiation.

The artificer and the philosopher are operating within two entirely different sets of metaphysical outlooks and teleological aims. This, alas, makes genuine dialogue between

[19] In Rep. 517 b–c Plato makes it clear that the Goodness Beyond Being, which is the Sun of the realm of intelligibility, is also the source and ontological grounds of physical light, and of the realm of sensate appearance, and of material existence, so there is no mind/body dualism in the Cartesian sense here. To Plato, matter has its participatory and derivative being in the intelligible realm of Mind, thus Matter and Mind are not two distinct realms. Yet the philosopher is different from both the materialist pragmatist and the religious dogmatist in that the philosopher appreciates that, as Kierkegaard put it "paganism is direct relation." Kierkegaard, S. (1992) Concluding Unscientific Postscript. New Jersey: Princeton University Press, 246. To Plato and Kierkegaard the "direct relation" of immediate experience to reality does not apply in any safe and complete way to either things mundane or divine. Here the false certainties of "pagan" religious belief in the masses is easily, indeed necessarily tied in with elite authorities of pragmatic and material power. Note, Kierkegaard finds "pagan" attitudes to religious belief entirely at home in the Danish church of his own day, and intimately connected with the material ambitions of the bourgeois class in Golden Age Denmark. On this see Kierkegaard, S. (2010) The Present Age. New York: Harper; and, Kierkegaard, S. (1998) The Moment and Late Writings. New Jersey: Princeton University Press.

Socrates and Thrasymachus impossible. Socrates elicits agreement from Thrasymachus that for the powerful to legislate and act in ways that always advance their own interests they would need infallible knowledge, which they do not have. Further, Socrates even makes Thrasymachus concede that a ruler, by definition, is concerned with the interest of those ruled. But there is no persuading Thrasymachus away from the logic of self-interested pragmatic power, even by his own mouth, and his response to Socrates' dialectic victory over his political realism is to assert that all Socrates is interested in is an empty argumentative victory, and then to simply leave the conversation. He has no interest in debating justice that is somehow above the law, where the law is somehow linked to more than protecting and advancing the material advantage of the strong. Any reasoned demonstration of his own incoherence is simply irrelevant. He has a practical and instrumental knowledge of how power works, whatever Socrates may say.

Plato wants us to see that artificers and philosophers have no grounds of contact with each other for metaphysical reasons. As Confucius put it, "with those who follow a different Way, to exchange views is pointless."[20] The philosopher's Way is guided by the light of Reason and Goodness situated within an understanding of reality that is bigger than immediate sensation. The way of the artificer is guided by a pragmatic and tangible vision of power which is situated within an outlook of reality fully defined by manipulative immediacy.

The power of the reality vision projected by the artificers is immediately appealing to the unreflective slaves such that they willingly participate in their slavery. The power of the reality vision of the philosopher requires a rupture from thinking of reality as entirely tangible such that crisis is unavoidable before a metanoia (change of mind, conversion) can occur, making a rational and moral practise of power a genuine, if always provisional, possibility.

Interestingly, both of these visions of reality are imaginative constructs. The belief that tangible immediacy is all the reality that there is, is itself a metaphysical belief requiring an imaginative if tacit conception of the nature of reality itself.[21] In Plato's context, such a realist and materialist conception of merely immediate and merely contingent reality is counter-intuitive to the religious sensibilities of the time, and indeed, contrary to the

[20] Confucius (1997) Analects of Confucius 15.40, translation by Leys, S. London: Norton, 79.

[21] Ratio-empirical certainty is well known to be unable to justify itself in terms of its own truth warrants, by both empiricists such as Hume and brilliant logicians such as Gödel. Clearly defining reductive, probabilistic, methodical yet forever provisional and instrumentally powerful scientific knowledge as either indubitable or true by definition is impossible. Hence the feat of treating the useful shadows of ratio-empirical knowledge as real, or as giving us knowledge that directly corresponds to even simply physical reality, is, in reality, an act of imaginative poesis. This is not to say that such poesis has no truth value, just that the manner in which we must comprehend any form of truth is always framed in imaginative terms. When Plato talks of the Sun in distinction to the shadows of the fire, he also uses imaginative imagery. But to Plato there are grades of truth and ways of distinguishing higher truths from lower truths, imaginations of greater truth from imaginations of lesser truth.

moral, aesthetic and intellectual assumptions of the times. As Lloyd Gerson points out, belief in a timeless essential intellective meta-strata to spatiotemporal contingent existence is what makes reason and meaningful language possible to both Plato and Aristotle, and to the mainstream of Classical Greek epistemology in general.[22] Yet Plato also sees that notions of piety, legality, reason and morality are typically imaginatively defective in the non-reflective such that a practical reduction of meaning to the horizon of immediate tangible experience, without remainder, renders all belief a function of instrumental material power. Plato tries to point this out to us in the analogy of the cave by recourse to an alternative imagination of reality where the Sun is a metaphorical construct pointing to the importance of meaning beyond the small realm of tangible immediacy within the cave of merely material power. To Plato analogical imagination is indispensable for any sort of metaphysical belief, and metaphysical belief is intimately tied to every social construction of power.

Let us look briefly at the role of the technologies of the mass propagation of metaphysical imagination in Plato, via Jacques Ellul. For Ellul's understanding of the technological society and the role of propaganda within that society can be tied in with Plato's analogy of the cave in a very interesting manner.[23]

Ellul points out that the replacement of every meaningful final goal with mere efficiency in instrumental means, directed towards the advancement of power over material necessities, defines the technological society. This is the triumph of material necessity over spiritual freedom, of mechanical force over qualitative reason, of faster, cheaper more powerful over every form a sacred meaning and every conception of intrinsic significance.[24] Thus, at a profound level, we have become the slaves of our instrumental tools and society itself is managed like a machine, but towards no intrinsically human

[22] Gerson, L.P. (2009) Ancient Epistemology. Cambridge: Cambridge University Press.

[23] Ellul is obviously indebted to Karl Marx and Karl Barth. He is connected to Plato more subtly by his respect for dialectical indeterminacy, his commitment to the spiritual horizon of human meaning, and his appreciation of the dialectic between both necessity and freedom in all human affairs. Ellul's two classic sociology texts, (1973) The Technological Society. New York: Random House, and (1973) Propaganda New York: Random House, are wrongly read as discourses in technological determinism where no attention is given to his theological texts with their deep respect for that which is beyond imminence and determinacy. This in no way detracts from his attention to immanence and the mechanisms and contingencies operating within any context of historical specificity within both society and religion, yet his respect for "the beyond" and the manner in which that unmasterable dynamic is embedded in mundane reality and in our imaginative meaning constructs, places his outlook in deep sympathy with what I see as a good reading of Plato.

[24] Marx and Engles famously noted that the bourgeois consciousness which now rules over "Modern Industry and the world market… has left no other nexus between man and man than naked self-interest, than callous cash payment … [such that] all that is holy is profaned." Marx, K. and Engels, F. (1967) The Communist Manifesto. London: Penguin, 82.

end.[25] We are now the ghosts in the machine of society. We are either a useful Human Resource needed to fuel economic growth, or else not needed, and of no use value (and hence of no value) at all.

The mass media plays a very important role in advancing the technological society because it enables us to be willing participants in this profoundly de-humanizing form of spiritual slavery. It does this by creating and then feeding the deceptive narratives of consumer society fulfilment. These narratives are constructed out of sensual imagery, and they are flat materialist narratives which are ultimately banal imaginative substitutes for genuine knowledge, substantive values, and incompatible with relationships tied together by collective commitments to common goods. These narratives are incompatible with any metaphysically realist understanding of sacred significance, qualitative reality and spiritually meaningful purpose. The mass media is primarily concerned with re-enforcing the seductive promises of consumer society all the while atomising individuals to be concerned with discretely private meaning constructs centred around collective fears and personal sensual satisfactions, making us amenable to the technologies of mass society control. In Ellul's trajectory Paul Virilio, for example, has pursued the role of fear propagated through the news outlets and governing powers via the mass media, and Clive Hamilton, for example, has pointed out the manner in which consumerism is now the driving (and destructive) cultural force of our times.[26] The power class that benefits from this situation are those who rule – as Adorno put it – the culture industry that normalizes and materially embeds us in this way of life: these are the elites of transnational corporate power and global high finance. The ideology which undergirds the imaginative metaphysics of consumer society and its financial realism, is Neoliberalism.[27]

Plato speaks to this context in a very interesting way. The matter which drives the shape of socio-political cultural imaginaries, and which justifies the technologies of cultural imagination and their power structures, is metaphysical belief. This insight can be appreciated whether or not you agree with Plato's understanding of reality.

---

[25] Extrinsic ends for human life are things such as survival and the satisfaction of material needs. That is, survival and the satisfaction of material needs are necessary means of living, they are not, however, meaningful in themselves as the end (telos) of life. One eats in order to live, one does not live in order to eat. Only a spiritual horizon gives human life an intrinsic meaning.

[26] Virilio, P. (2012) The Administration of Fear. London: Semiotext(e). Hamilton, C. (2005) Affluenza. Sydney: Allen & Unwin.

[27] On financial realism see Tyson, P. (2015) The Siren Song of Financial Realism. Open Democracy, 11 August 2015, www.opendemocracy.net/can-europe-make-it/paul-tyson/siren-song-of-financial-realism. By Neoliberalism I have in mind the political ideology that advocates what Joseph Stiglitz calls the three pillars of the Washington consensus – fiscal austerity, privatization, and market liberalization. See Stiglitz, J. (2002) Globalization and its discontents. London: Penguin, 53. Neoliberalism is justified as a form of liberalism that explicitly rejects the idea of any positive qualitative common good should be advanced by governments on behalf of their citizens. See Friedman, M, and Friedman, R. (1980) Free to Choose. New York: HBJ.

Where reality is understood as essentially immediate and physical – even if such a metaphysically framed life world is only believed tacitly, and even in direct contradistinction to explicitly stated religious beliefs – then Thrasymachus has the only viable outlook on power. Herein lies the cultural power of Neoliberalism and its astonishing grip on the social imaginary of the polities and politicians of the global North. In such a context the bonds between the artificers (global high finance) and the slaves (ordinary citizens of nation states, serving the operational logic of "the global economy") is so tight as to need no external support from those wielding real power (the Davos class). But where reductive positivism is itself understood as an imaginative construct, and where human interests are not understood as reducible to entirely mechanistic functions of material self-interest, then instrumental power, and the rightness of the rule of the powerful over the weak for their own advantage, is relativized and the construction of morally framed and citizen accountable power becomes possible. In this manner Michael Hauser's Marxist influenced understanding of the "material power of ideas"[28] points out that "realist" understandings of corporate and geo-political power are ideologies serving distinct political agendas that are entirely pretentious as statements of inevitable objective facticity. Here, we can craft the ideas that shape power however we like; there is nothing about the nature of reality that requires that reductive positivism and predatory self-interest must be the only viable grounds for political and economic structures. Along these lines, the "erratic Marxism" of Yanis Varoufakis[29] posits an openness of Marxist materialism to radical indeterminacy within human affairs such that the spirituality of the human condition finds deep connectivity with Socratic ignorance and with an apophatic respect for the mystery of our experiences of value and meaning. Here the reduction of politics to the amoral "imperatives" of mere physical power is astonishingly unbelievable. Varoufakis' spiritual materialism can readily construct a view of political reality which entails notions like commonwealth, justice, state funded social security, the subservience of finance to real human production and services, and the sensible ordering of power towards the flourishing of humanist values within a democratic understanding of governance. Ironically, socialist and materialist metaphysical imaginations can uphold liberal democratic ideals in ways that now seem entirely impossible within a post-political neoliberal metaphysical imagination rightly described by George Soros as totalitarian.[30] The neoliberal metaphysical imagination finds it to be simply true that rational human deliberation and action can only be defined in terms of a banal and mechanistic

[28] Hauser, M. (2015) Europe in a labyrinth and the material power of ideas, Open Democracy, 25 March 2015, www.opendemocracy.net/michael-hauser/europe-in-labyrinth-and-material-power-of-ideas

[29] Varoufakis, Y. (2015) How I became an erratic Marxist. The Guardian, 18/2/2015 http://www.theguardian.com/news/2015/feb/18/yanis-varoufakis-how-i-became-an-erratic-marxist

[30] Soros, G. (1998) The Crisis of Global Capitalism. New York: Public Affairs US, xxii. As much as I find Soros' analysis of global finance fascinating, I have to say that Karl Popper, who Soros deeply admires, got Plato dead wrong. See Howland, J. (2004) The Republic. Philadelphia: Paul Dry Books, 16–30.

continuous advancement of competitive advantage for the big and strong over the weak and the small. Such an imagination denies politics as a deliberative and participatory configuring of power by citizens towards substantive common goods. But there is nothing in reality itself to show that this is both true and right. In simply disbelieving in the reality of the neoliberal metaphysical imagination, Marx and Plato can be read as standing together against post-political market fundamentalism.

But Plato's understanding of the ties between reality and imagination goes to places that every form of ontological agnosticism – including Marxist materialism – cannot go. Because dogmatic ontological agnosticism means that no imagined human configuration of power can be more real than any other, there can be nothing finally wrong with post-political global power, or even with Nazism, or Stalinism. Here all normative principles undergirding every given power configurations are equally imagined. This, I believe, undermines the moral power of hard Left political critique and may account for how readily Communism has embraced its own dictatorial and amoral instrumentalism in holding and maintaining power. So let us see what Plato might do to strengthen the truth capacities of the political imagination, thus strengthening critique and raising a decisive NO against instrumental amoralism in power.

4. Moral Realism and the critique of Amoral Imaginations of Power

To start with it must be noted that Plato was never a literal or dogmatic Platonist, for in Plato there is a necessary relationship between imagination and truth such that truth always exceeds total epistemic capture.[31] Indeed, as Plato's dialogue the Theaetetus points out, the most basic epistemic question – what is knowledge? – alludes epistemic capture. Yet, as Plato's dialogue the Sophist makes clear, the absence of epistemic capture does not, to Plato, justify epistemic nihilism. Epistemic nihilism cannot be accepted because, amongst other things, it justifies moral nihilism, which is a denial of reasoned collective deliberation, which brings us back to Thrasymachus' conception of power as mute violence upholding the advantage of the strong over the weak. So truth is something we have a partial grasp of, but unless we venture into thought in good faith towards the reality and truth of Goodness (which we will never master, but which we must aspire to

[31] For example, when giving an explanation of the meaning of the analogy of the cave Socrates explains "whether it is true or not, only the god knows." Rep 517 b. This is not because Plato believes there is no truth in this analogy, as if it is a fiction of pure imagination, but because Plato is always aware that complete explanations which make imagination and mystery obsolete are always less than the full truth. Plato's commitment to dialogue within the metaxu (the inbetweenness) of the context of human life resists reduction to total imminence as much as it resist elevation to pure transcendence. Here there is always an openness and an imaginative dynamism in any partial apprehension of (and by) truth.

have master us) we are not being serious thinkers and are not aiming at truth or reality, but are contenting ourselves with merely instrumental illusions.

To Plato the reality of moral truth gives rise to the production of valid political imagination, the particular imagery of which remains our own faltering and poetic construct, at the same time as it is genuinely possible to distinguish between better and worse imaginative attempts to grasp truth, because meaningful thought is a function of revelation. To Plato, the soul that thinks, thought itself, and the essential intellective realities that give rise to thought and give value and meaning to the cosmos (which we never physically see in any imaginatively unmediated or epistemically complete manner), are all of divine origin. Hence, revelation is the basic grounds undergirding the mundane world of human meaning and action in which we live.

To Plato, right piety in the process of imaginatively constructing the moral configurations of power, in the light of divine essential and qualitative realities that stand above us and undergird us, is necessary for any aspiration towards creating good politics. Thus, it is only when we grasp that moral truth is a divine reality that we can never fully capture, but in which we unavoidably participate, that our imaginative power constructs can cut with the grain of the universe and foster particular, contingently imagined, ever incomplete and always dynamic, good societies.[32]

This brings us back to Latour. Marxist critique falters, as Gadamer well saw, on the problem of the critique of the critique of ideology.[33] Latour wants to move past this problem via appeal to the phenomenological return to the irreducible meaning and value of the thing itself. The problem is, if the boundaries of our imagination concerning the nature of the real are materialist, this shapes our outlook such that there is no real meaning, no real value in the thing itself, or even in our knowledge of the thing. Here all meaning is nothing other than poesis such that imagination does not arise from an inherently qualitative and transcendent source. Here it is only matter that gives rise to the creative epiphenomenon of meaning. Within this imaginative reality cave, all meaning, when critiqued – including the meaning of critique – evaporates back into relations of meaningless physical contingency. Here mute force is the only final reality.

A materialist ontology of the Void seems to offer us the wondrous existential freedom to construct meaning and power however we choose, such that no belief structure

[32] It is interesting that there is a class of thinkers who saw the Great Depression and the horrors of World War Two, and who were influential during the 1945–1971 post-war boom era, who were guided by an unapologetically moral vision towards constructing the good society. That vision was framed in terms of human rights, common wealth, egalitarian generosity and humane empathy. See, for example, Galbraith. J.K. (1996) The Good Society. Boston: Houghton Mifflin. Increasingly that voice has been lost from power as power itself has become post-political and functionally amoral.

[33] Gadamer explains: "What I thought was lacking in ideological critique was ideological critique of ideological critique." As quoted in Grondin, J. (2003) Hans-Georg Gadamer. New Haven: Yale University Press, 308.

organizing power is itself of reality. Here, any system of power relations can be constructed any way we choose. But here every construct of power, and every construct of meaning must be critiqued as a mask for some brute materiality which is neither moral nor meaningful. In this context, no critique of power can be other than an ideology itself. Critique, as morally meaningful, implodes if meaning and value are only imaginative constructs. If there is only the cave wall, the fire, the shadows, the prisoners and the artificers – if there is no Outside that truly morally judges power – then whomever gets to run the fire show simply harnesses our slavery, and power and even language can be nothing other than a function of the brute amoral will to enslave.

But phenomenology is a revolt against that reductive modern and instrumental reality vision that fails to appreciate that things are never merely material objects. Whatever way of understanding the meaning and value of reality one has, reductive materialism is an inherently pallid and ephemeral outlook, which must be rejected if one is to take meaning, value, and even conversation seriously. Politics not grounded in some substantive understanding of the reality of moral truth is the politics of manipulative technologies of illusion. And it is just not true. There really is something wrong about systemic injustice, fantastic inequality, and the rule of the weak by the strong for the benefit of the strong. If this were not true Marxism would have no moral appeal. Moral reality is, as Aristotle might put it, a primary truth that cannot be justified, because it is the justification of morally valid power. But this primary truth cannot be grasped, and a moral politics premised on it cannot be imagined, if we accept the reality parameters of reductive materialism. As long as we imagine that the only final reality is the shadow game of mere matter and mere imagination, we give credence to the dynamics of post-political "amoral" transnational corporate power, and perpetuate its immorality.

5. Conclusion

In this paper I have sought to demonstrate that post-political power needs critiquing and reforming because it is both morally outrageous and orientated towards the mechanist logic of irrational force. Our meta-structures of political power are now embedded in a relation of servitude to the profit interests of transnational corporations and we are now materially dependence on the unimaginable quantities of monetary power governed by high finance. This power setup thrives at the expense of popular sovereignty, at the expense of transparent citizen participation in power, and at the expense of decisive political action grounded in reasoned deliberation. The metaphysical infrastructure that supports this entire edifice of power-embedded-in-material-relations is a materialist conception of reality. Plato's analogy of the cave effectively critiques this situation in ways that neither the Left nor the Right that arise from modern secular functional materialism

can. Perhaps we need a return to moral realism if we want to change the governing imagined parameters that support the imperial thrust of post-political power which is propelling us towards catastrophic global disaster.

References

Bauman, Z. (1998) *Globalization*. Cambridge: Polity.
Berger, P, L. and Luckmann, T. (1966) *The Social Construction of Reality*. New York: Random House.
Confucius. (1997) *Analects of Confucius*. Trans. Leys, S. London: Norton.
Das, S. (2011) *Extreme Money*. USA: FT Press.
Desmond, W. (2012) *The Intimate Strangeness of Being*. Washington DC: Catholic University of America Press.
Ellul, J. (1973) *Propaganda*. New York: Random House.
Ellul, J. (1973) *The Technological Society*. New York: Random House.
Friedman, M. & R. (1980) *Free to Choose*. New York: HBJ.
Gadamer, H-G. (1983) *Dialogue and Dialectic*. New Haven: Yale University Press.
Galbraith, J. K. (1989) *A History of Economics*. London: Penguin.
Galbraith, J. K. (1994) *A Short History of Financial Euphoria*. London: Penguin.
Galbraith, J. K. (1996) *The Good Society*. Boston: Houghton Mifflin.
George, S. (2015) *Shadow Sovereigns*. Cambridge: Polity Press.
Gerson, L. P. (2009) *Ancient Epistemology*. Cambridge: Cambridge University Press.
Gleckman, H. (2012) *The unique design of the GRI*. www.umb.edu/editor_uploads/gri_uploads/The_Unique_Design_of_GRI.pdf
Grondin, J. (2003) *Hans-Georg Gadamer*. New Haven: Yale University Press.
Guardini, R. (1998) *The End of the Modern World*. Delaware: ISI Books.
Hamilton, C. (2005) *Affluenza*. Sydney: Allen & Unwin.
Hauser, M. (2013) *The Twilight if Liberal Democracy: A Symptomatic Reading of Depoliticization*. Décalages Vol 1: Iss 3, Article 4. http://scholar.oxy.edu/vol1/iss3/4
Hauser, M. (2015) *Europe in a labyrinth and the material power of ideas. Open Democracy*, 25 March 2015, www.opendemocracy.net/michael-hauser/europe-in-labyrinth-and-material-power-of-ideas
Hil, R. (2012) *Whackademia*. Sydney: NewSouth Publishing.
Howland, J. (2004) *The Republic*. Philadelphia: Paul Dry Books.
Kierkegaard, S. (1992) *Concluding Unscientific Postscript*. New Jersey: Princeton University Press.
Kierkegaard, S. (1998) *The Moment and Late Writings*. New Jersey: Princeton University Press.
Kierkegaard, S, (2010) *The Present Age*. New York: Harper.
Latour, B. (2004) *Why has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern*. Critical Inquiry, 30 (Winter), 225–48.
Löwith, K. (1998) *Martin Heidegger and European Nihilism*. New York: Colombia University Press.

Marx, K. and Engels, F. (1967) *The Communist Manifesto*. London: Penguin.
Milbank, J. (2006) *Theology and Social Theory*. Cambridge: Blackwell.
Pabst, A. (2012) *Metaphysics*. Grand Rapids: Eerdmans.
Plato. (1997) *Complete Works,* (ed.) Cooper, J.M. Cambridge: Hackett Publishing Company.
Pusey, M. (2003). *The Experience of Middle Australia*. Cambridge: Cambridge University Press.
Schindler, D. C. (2008) *Plato's Critique of Impure Reason.* Washington DC: Catholic University
of America.
Soros, G. (1998) *The Crisis of Global Capitalism*. New York: Public Affairs US.
Stiglitz, J. (2002) *Globalization and its discontents*. London: Penguin.
Tyson, P. (2015) *The Siren Song of Financial Realism*. Open Democracy, 11 August 2015, www.opendemocracy.net/can-europe-make-it/paul-tyson/siren-song-of-financial-realism
Varoufakis, Y. (2015) *How I became an erratic Marxist.* The Guardian, 18/2/2015 http://www.theguardian.com/news/2015/feb/18/yanis-varoufakis-how-i-became-an-erratic-marxist
Varoufakis, Y. (2015) *The Global Minotaur*. London: Zed Books.
Virilio, P. (2012) *The Administration of Fear.* London: Semiotext(e).

Im@go
A Journal of the Social Imaginary

Doomsday Clock:
The Apocalypse and the scientific imaginary

Bertrand Vidal

Abstract

According to the French specialist in sociology of science and collective knowledge, Gérald Bronner, "our worldview can be understood in two ways: knowledge or belief" (2009:21). In other words: Science of Hope, However, when science – privileged domain of objective and rational knowledge – become alarmist (ex. The scaremongering strategies about the global effects of climate change), knowledge can also be tainted by irrationality and belief. That is the case, especially, concerning the Doomsday Clock.
In fact, from sociological point of view, instead of reporting objectively and scientifically the threat, the Atomic Scientists, by capturing the pattern of Apocalypse, have allowed a secularization and deconsecration of eschatology. Henceforth, the Apocalypse is not a theological prophecy, but a secular possibility. "The danger is great, but our message is not one of hopelessness" said Kennette Benedict, BAS executive director.

Key Words

Doomsday Clock/ scientific belief / Apocalypse/ anthropocene/ secularization/ apocalyptic imaginary

Authors

Bertrand Vidal - bertrand.vidal@live.fr
Institut de Recherches Sociologiques et Anthropologiques / Centre de Recherche sur l'Imaginaire
Université Paul-Valéry Montpellier

Number 6 - Year IV / December 2015 pp. 171-183
DOI: 10.7413/22818138052
ISSN: 2281-8133

imagojournal.it

© 2015 by the Author(s); licensee Im@go. A Journal of the Social Imaginary.
This article is an open access article, licensed under a Creative Commons Attribution 3.0 Unported License.

> The important thing isn't the exactitude of the prediction, rather its role in social and individual therapy.
> Georges Minois, Histoire de l'avenir. Des prophètes à la perspective, 1996.

If the history of our civilization consists of one invariable element it is surely the guarantee that one day civilization will come to pass away. Increasingly, its probable disappearance is an important factor in the handling of political decisions, of administration, its conquests and its philosophies. From the barbarian invasions to mutual dissemination to the prophecies surrounding the third Reich or Münster's theocracy, announcements and dreams of the Apocalypse add continuously to our collective memory. Despite being unrealistic the end of the world has become an obligatory myth in our history. Although "the fate of our times is characterized by rationalization and intellectualization and, above all, by the 'disenchantment of the world'" (Weber, 1958:155-6), apocalyptic motifs abound: for example the Great Flood, the Apocalypse, Armageddon, the Y2K scare, the destruction of the world by Satan, collisions between earth and planet X, the repercussions of the Large Hadron Collider operation, the myths surrounding the 2012 phenomenon (eschatological beliefs that cataclysmic or otherwise transformative events would occur on or around 21 December 2012, according to theories based on a purported ancient Maya prediction and fanned by the marketing machine behind the soon-to-be-released 2012 movie), the extinction of Sun or solar collapse, the "pole shift", the approach of a giant Black Hole twelve billion times bigger than the Sun, and so on.

"For five thousand years, not one century has come to pass without prophecies of bad omens predicting the end of civilization. At the end of the 20th century, we have come to witness these types of prophecies on a yearly basis" (Mary, 2009:6).

The theme of the end of civilization continues to develop contaminating all types of media; be they informative or used for the purposes of entertainment. At the same time, theories emerging in the environmental sciences compliment the astrologists' beliefs that the end is near: that all the warning lights are blinking, and our future is in jeopardy. After divine punishments, the instability of the natural world and the destructive appetite of human nature pose a threat to our planet's existence. In other words, providential,

naturalist, and anthropic interpretations are multiplied in western society by embracing the secularization of the threats that gave way to the emergence of "risk societies" (Beck, 1986; Giddens, 1990).
Nevertheless, concurrently with the rise of new religious movements such as the Movement for the Restoration of the Ten Commandments of God, the Branch Davidians, the Order of the Solar Temple, the Heaven's Gates, or even the Jehovah Witness movement and the agnostics, the doomers, the preppers, and the survivalists (Vidal, 2012), the rise in catastrophic beliefs (which is accompanied by the trivialization of catastrophes and dangers in the media) evokes an anxiety, an eschatological fear belonging to another time, rather than a clear and lucid apprehension of events to come. Paradoxically, it is as if as scientific research and advances in technology provide an increasing number of reasonable and rational solutions to everyday problems whilst at the same time there is also an increase in the anxiety concerning uncontrollable events. This is true in all fields: from the risks of climactic manipulations (for example project HAARP[1]), to the moral perversion introduced for some (ie. Civitas[2]), to the manipulation of living things and also to environmental factors (like environmental policy). As Denis Duclos (1989) makes a point of underlining that our era may be characterized by an oscillation between science-based knowledge and beliefs in which the cost of each scientific discovery or advance is an element of fear and anxiety surrounding this advance: "the technological reason resolves problems but ensues other questions that cannot be answered or even approached, which she leaves to religious movements to resolve" (Mary, 2009:7).

1. New fears (supported by scientific evidence)

Indisputably, the idea of the end of civilization is part of our cultural heritage. With the rise of risk societies - characterized more by an increasing social demand for an insurability (Beck, 1986; Ewald, 1986) than by a radical rationalization of society - this assessment continues to be true. Because of this, our culture has been marked by a swarm of "new fears" (Augé, 2013); and the portrait painted of the future is more and more one of a tragic destiny: one of technological eccentricities, biotechnological risks, environmental pollution caused by GMOs, Malthusian catastrophes, nuclear winters, mass viral mutations, pandemics and so on.

[1] The High Frequency Active Auroral Research Program (HAARP) was an ionospheric research program jointly funded by the U.S. Air Force, the U.S. Navy and the Defense Advanced Research Projects Agency (DARPA).
[2] Civitas, also called France Jeunesse Civitas or Institut Civitas, is a right-wing Roman Catholic pressure group in France, regarded as fundamentalist Catholic and "National-Catholic".

This has led some to claim "[n]o doubt, we are in the final hurdle before the end of the world" (Mary, 2009:6). The only difference between previous eras and our own is that the forecasting sciences and theories have come to replace prophecies. Yesterday's seers and soothsayers have become today's futurologists (see Minois, 1996). Henceforth, the Apocalypse has acquired a new scientific credibility. Although the supporters of an eschatological perspective have changed, our primordial fears and anxieties have stayed sensibly the same - only the sales pitch has been modified, transforming henceforth the ancient omens into genuinely scientific, expert subject matters. The developments of modern science have given certain branches of science (economics and demography, astrophysics and geophysics, biology and epidemiology,) a badge of honor, making it possible for certain predictions, sometimes as precise as they are sinister, to both emerge and flourish.
In this regard, it was in an article published by the periodical Nature that a study directed by Arne Mooers, professor of biodiversity at the Simon Fraser University of Vancouver, announced "the eminence of an irreversible collapse of Earth's ecosystems" before listing 2100 postulates of an inevitable and irrevocable End of the world. Scientific theories, organization of ecosystems, paleontological arguments and biological evidence published by the twenty coauthors of the study under the title "Approaching a state-shift in Earth's biosphere" (Barnosky, 2012) attempted to demonstrate the imminence of our obliteration:

"The last tipping point in the history of Earth appeared 12,000 years ago, at a time when the world went from frigid to the phase current, called inter glacial. At this time, biological changes in the most extreme leading to our current state appeared in only the last 1000 years. To compare to our time scale, it is as if one could go from baby to adult in less than a year. Importantly, the planet is changing even faster now" (Mooers, 2012).

Result: this movement could very quickly get carried away and could catapult our climactic system into a new state that our ecosystems and our societies would be unable to adapt to.
According to the study, there is a specific level that absolutely must not be surpassed if there is to be any chance of survival. Scientists estimate that if more that 50% of the natural resources are exploitedthen our planet is doomed, because nature cannot renew itself quickly enough to counterbalance human activity and man's impact on the environment. Thus, almost half of the climates existing today on Earth could soon disappear, giving way to conditions to which living organisms have never been exposed to on a staggering 12 % to 39 % of Earth's surface. To add to this tragedy, these scientists estimate that we have already extracted 43% of the existing natural resources… 7% more, and we will have arrived at a point of no return:

"The next change could be extremely destructive to the planet. […] Once a threshold-induced planetary state shift occurs, there's no going back. So, if a system switches to a new state because you've added lots of energy, even if you take out the new energy, it won't revert back to the old system. The planet doesn't have any memory of the old state." (Mooers, 2012).

2. The Anthropocene (the Demiurge Man)

Aside from this study, the majority of experts agree upon the fact that it is urgent for us as humans to change our habits and our mentalities. To begin with, we will need to act as eco-citizens, be it at home by turning off electronic devices or by choosing where we choose to spend our money - in businesses that offer local and seasonal produce and rechargeable batteries, or in our choice of transportation; such as rideshares, public transportation and so forth. Furthermore, and perhaps more importantly, we need for our politicians and governing powers to follow the same philosophy: by promoting circular industries in recycling, by encouraging alternative and sustainable energies, by fighting against the practice of planned obsolescence, and by addressing sectors directly affected by ecological and energetic transitions. According to Arne Mooers (2012):

"in a nutshell, humans have not done anything really important to stave off the worst because the social structures for doing something just aren't there. […] My colleagues who study climate-induced changes through the earth's history are more than pretty worried. In fact, some are terrified".

In any case, we have changed eras and we have changed scales. For the first time in the geohistory of the planet (Grataloup, 2007), geologists and climatologists, have gravely announced the following: "the Holocene period has come to end"[3].
Henceforth, anthropic activities have become the major constraint - before now other geological and natural forces had been dominant in the transformation of terrestrial ecosystems. Because of the thermo-industrial revolution traces of an urbanity, consumerism as well those associated with chemical and nuclear developments will remain forever in the geological archives of our planet. Human activity and its manipulations have become an actual geophysical force, directly affecting the planet. A popular scientific term - used as much by scientists as by activists in sustainable development and some sectors of cultural productions, to designate the period in history

[3] A general meeting of the Subcommission on Quarternary Stratigraphy (SQS). XVIIII INQUA Congress. Bern, Switzerland. 26 July 2011.

in which human beings have had a decisive influence on the state-of-being, the dynamics, and the future of earth's systems - the term the Anthropocene has invaded numerous different medias (books, documentaries, movies, video-games, etc.) and linked the West with a new fear regime: "the new tragic destiny of the planet", according to Christian Chelebourg (2012:7).

Consequently, with this hypothesis, one that flatters our immense powers of transformation of the "ecumene" (Augustin Berque) and the "cosmo-physico-bio-anthropo-sociological complex" (Edgar Morin), there no longer exists a perfectly "natural" space, untouched by man that exempt of human traces. For "specialists of the system-Earth", the new era that we have entered will be defined by the fact that the human trace has become so intense that it is able to rival and even surpass the great forces of nature in terms of impact on the ecosystem. As a matter of fact, we are emerging out of a period of comfort and stability known as the Holocene Period, which has spanned over 12,000 years, and are advancing at exponential speed towards the fear of the unknown, towards situations of the sort that Homo has never before experienced and as a result has not adapted to biologically or culturally. Thus, "the Anthropocene period signals a junction in the geological trajectory caused […] by a model of development that has confirmed itself and has been globalized by industrial capitalism" (Bonneuil and Fressoz, 2013:56).

What is essential to understand here is that the scientists that invented and thereafter supported the term Anthropocene to define our era - for example Paul Joseph Crutzen, Nobel prize winner in chemistry for his experiments on the formation and the decomposition of the ozone layer - didn't just gather the alarmists' theories on the state of our planet, or even systemize the uncertain future of our existence; they also participated in a enromancement (romanticization) of scientific evidence: converting scientific facts into signs and accumulation of data into scenarios. The latter, in a nutshell, can be summarized by the following: Westerners, held responsible for the achievement of the human species, have since the first Industrial Revolution, subconsciously altered system-Earth, to the point of changing its geological trajectory. Then, after the Second World War, a handful of scientists have finally made us aware of the danger, and they accorded for themselves the mission of guiding misled Humanity onto the right trajectory. Fundamentally soteriological, this account - which highlights its principal actors as a new type of human, indifferent and united by biology, the carbon footprint, that Bruno Latour refers to as Anthropos (2014) and its operating machines ("military equipment, the consumerist system and its infrastructure, the gaps between revenue and riches, the energetic majors and the financial interests of globalization, technological and scientific apparatus when they operate in market-oriented logics or those that shut down alternative critics" (Bonneuil and Fressoz, 2013:271---2)) - predict not only a gloomy and fatalist vision of the future, but also "green" techno-mercantile "solutions" (such as geo-engineering, use of agro fuels, synthetic biology, artificial drone bees to supplement the

natural cycle of biodiversity). As a consequence, not only are scientists establishing themselves as the shining lights of a bashful Humanity as well as making the management of ecosystems a new position of knowledge and power, they have also, with the example of the Doomsday Clock, devised the instruments to orchestrate an "administration of fear" (Virilio and Richard, 2010).

3. The Doomsday Clock

As already mentioned, the Doomsday Clock, presented as a universally recognized planetary indicator, is a conceptual clock which measures the time left available for Humans before they tumble over into the abyss. The clock was created in 1947 by a group of international researchers named the Chicago Atomic Scientists who had participated in the Manhattan Project in the aftermath of the atomic bombs Hiroshima and Nagasaki. These scientists wanted to unanimously warn not only politicians, but also civilians, about the threats of mass destruction that could potentially be brought about by the proliferation of nuclear weapons.
Centered on the probability (or perhaps, the imaginary threat) of a plethora of large scale global cataclysms, the adjustments of the clock (which has been adjusted 22 times since its creation in 1947) was decided by the members of the Science and Security Board of the Bulletin of the Atomic Scientists (BAS). Its countdown (on the dial of the Doomsday clock, midnight symbolically announces the End of the World), determined by a panel of experts comprised of 18 Laureates of the Nobel Prize, based upon the consensual efforts during the year passed by different countries to reduce nuclear arsenal as well as to fight against global warming and the risks linked to the emergence of new technologies (especially nanotechnologies and biotechnologies), is supposed to warn humans of the imminence of a large-scale catastrophe menacing the survival of our species (for example nuclear holocaust, global warming, a Malthusian catastrophe, the collapse of societies, or even a third World War).
During the Cold War the clock was set to 7 minutes before midnight (11: 53 PM), and has since then been updated (set back or set forward) 18 times since its creation according to the state of the world and the progression of the threat. However, on January 22nd 2015, the decision was made to set the clock forward two minutes, which now marks the clock at "three minutes to midnight" (11: 57 PM), as declared by the supervising party in charge of the estimations:

"In 2015, unchecked climate change, global nuclear weapons modernizations, and outsized nuclear weapons arsenals pose extraordinary and undeniable threats to the continued existence of humanity, and world leaders have failed to act with the speed or

on the scale required to protect citizens from potential catastrophe. These failures of political leadership endanger every person on Earth" (Eden, 2015).

Amplification of climate change, the modernization of nuclear armaments in the United States and Russia, and problems linked to the treatment and disposal of nuclear waste, are deemed to be to blame. While we can understand that all catastrophism participates in a legitimization of mechanisms for social control from a sociopolitical perspective (Riesel and Semprun, 2008; Virilio and Richard, 2010; Debray 2011), what is astonishing is that from a socio-cognitive perspective, besides exalting the power and domination of the modern man (only a few political decisions and a few eco-citizen efforts can change the outcome of our planet), as well as the thrilling notion of an imminent and unprecedented death (11:57 PM, only three minutes until the Apocalypse!), effectively carrying a new and techno-scientific Sword of Damocles over our heads, the Doomsday Clock contributes largely to usurping the power that, up until now, was intended for only the highest elite of professionals.
This is "introversion of the Creator and creatures", as according to the 13th Apostle, Paul of Tarse: henceforth Humanity has prepared its own end. The clock awakens immemorial Christian fears of the Last Judgment. Despite the obverse side of the diagnostics endowed upon the clockmakers, the flipside lies in a religious perspective. When all is said and done, more so than a striking image of our fears and potential self destruction, with its images of salvation and its eschatological imaginaries, this clock presents itself as a contemporary form of "scientific belief system" – perfectly embodying the constant oscillation between beliefs and knowledge, between fear and awareness, that is characteristic of our era and "which leads us to believe that 'hard' science and techniques and diffused irrationality are two faces of the same phenomenon" (Duclos, 1989:7). In other words, the Doomsday Clock operates as a mediator between scientific alarmists and the a return of anxiety; it has become a relay, completing the deficiencies of techno-scientists in their attempts to explain the reality of our present state: a subjective resonance, both moral and passionate, accompanied by an objective analysis of the dangers, that it supports as much as deforms.
The problem (if there is one) is that the clock tends to introduce a certain degree of nihilism. After midnight, there is nothing left! Sure enough, the alarmism that has been introduced by the temporal adjustments made in the clock is sterile and anaesthetizing. More than to incite action, it paralyzes us: it's already too late to do anything, and there is nothing left to do but to delay the final collapse, for History will end at midnight, in any event. We are left with nostalgia of a lost paradise that we have destroyed, with regrets of the past. Thus, more so than the end of the world, the Doomsday Clock rings the death-knell on all progress. It is witness to the death of the idea of progress and the future, a refusal of the future, and in this sense has become the archetype of the failure of the idea of progress – at least in its modern dimension, namely a progress considered as

being general, continuous and indefinite, perhaps even belonging to the necessary because inscribed in the laws of History (the history of civilization is a history of the removal of the necessity and fatality).
In effect, in modernity with its industrial rationality, the system-Earth can be defined as a "large warehouse", a reservoir of resources to exploit (as Martin Heidegger observed), "where nature has prepared and stored its riches, which industry and capital of its proprietors finish off" (Say, 1815:55). With the Doomsday Clock, we are obliged to think otherwise. Our belief in progress and the force exerted on the planet by the human species, inherited from the thermo-industrial revolution, can only be turned into an acknowledgement of the subjugation of our existence to restrictions we can no longer control, and into radical uncertainties regarding our possibility of cultural and biological survival. This ideological switchover in the vision of the world also marks the end of Redemption by History (in the positivist sense of the "train of History" by idolization of the secular idea of "Better" and "the Best"). Indisputably, before, whether we were to be right wing or left wing - liberal, conservative, or protectionist - the ideology of progress was consensual. Yet this modern doxa has been consequently brushed aside by the dormant anxieties about the future that have become the central subject of apocalyptic fears. "After the gentle futurologists of modern times, driven by the myth of Progress, the future – our future – is disillusioned: on the horizon is a general darkening in the belief that humans are capable of controlling their environment" (Vidal, 2012b:18); so much so that it has almost become easier to imagine the end of the world than it is to imagine a world capable of guaranteeing a future for humanity…

4. Conclusion

This shift in perspective regarding our vision of future life, the vision of our collective future and the future of the societies in which we live, is the symptom of an evolution in our customs, and bears the mark of a passage from "rosy futurologists" (dynamic eschatology and, literally, enthusiasts of modernity) to grey futurologists, or even to black ones, those that have been disillusioned. If once upon a time we lived under the promise of "freedom" (Georg Wilhem Friedrich Hegel), or of "authentic pleasures" (Karl Marx), and even "the death of Death" (Joseph de Maistre), now "the final extinction towards which the perpetuation of the industrial society has led us has become, in very few years, our official future" (Riesel and Semprun, 2008:9). The contemporary social atmosphere is driven by an eschatological pessimism, comparable exclusively to certain periods of depression which flourished during the darkest hours of the millennia. In light of this "Apocalypse culture" (Parfrey, 1988), which manifests itself by a renewal of feverish

excitement, the evidence of the End is increasingly present in the media as well as in the spirits of our contemporaries that don't miss a chance to provoke a certain number of speculations and troubled judgments which we believed to be long ago buried in the oblivion of social history such as the political, ecological, and technical millenarianism. However, there is a disquieting element in the contemporary resurgence of these doctrines, which is the narrow and unprecedented link between risk and progress. All advancements, be they scientific, technological, or industrial, are henceforth closely followed by its negative development, a potential for catastrophe waiting to happen that therefore sparks the mechanism of fear as much as it revives ancient catastrophic mythologies. "The end of the world no longer belongs to the realm of dreams of strict belief systems, and henceforth appears suddenly as a tangible potentiality" (Besret, 1965:125). Paradoxically, the responsible claim seems to be that it shows no signs of ending (the deficit of an absolute finality or the weakness of a practical outcome), that approximate to the idea of an unending progress – to the very essence of progress. As the founder of the journal Esprit Emmanuel Mounier pointed out in the introduction of his work La petite peur du XXeme siècle (The minor fears of the 20th century): "For the first time in a long time, men are haunted by the idea that end of the world is possible, and this threat follows us, our life as men could witness its completion" (1948:9).

If in its early stages this idea seems to have been backed up by the Christian intellectual circles since the middle of the 20th century, "Along with the launch of the atomic bomb, and the end of World War II, the world seems to be entering an apocalyptic era. The description of the phenomena instigated by this bomb remind us strangely of certain writings about the Apocalypse, and our minds can only be stricken by such thoughts" (Besret, 1964:125), the theologian Bernard Besret announces. According to the existentialist Christian philosopher Gabriel Marcel, "I am convinced that we are coming to the end of History. It is probable that many of us will be witnesses to the apocalyptic events that will lead to its outcome" (Marcel, 1948:119). A conviction like this one is increasingly common amongst the people, and today such beliefs are not strictly limited to religious circles. Emmanuel Mounier predicted an "end of the secular world […]: a collective feeling [that] is a rare occurrence in the history of man, so much so that, when faced with it, we consider it to be a real fact of our times" (Mounier, 1948:6-7).

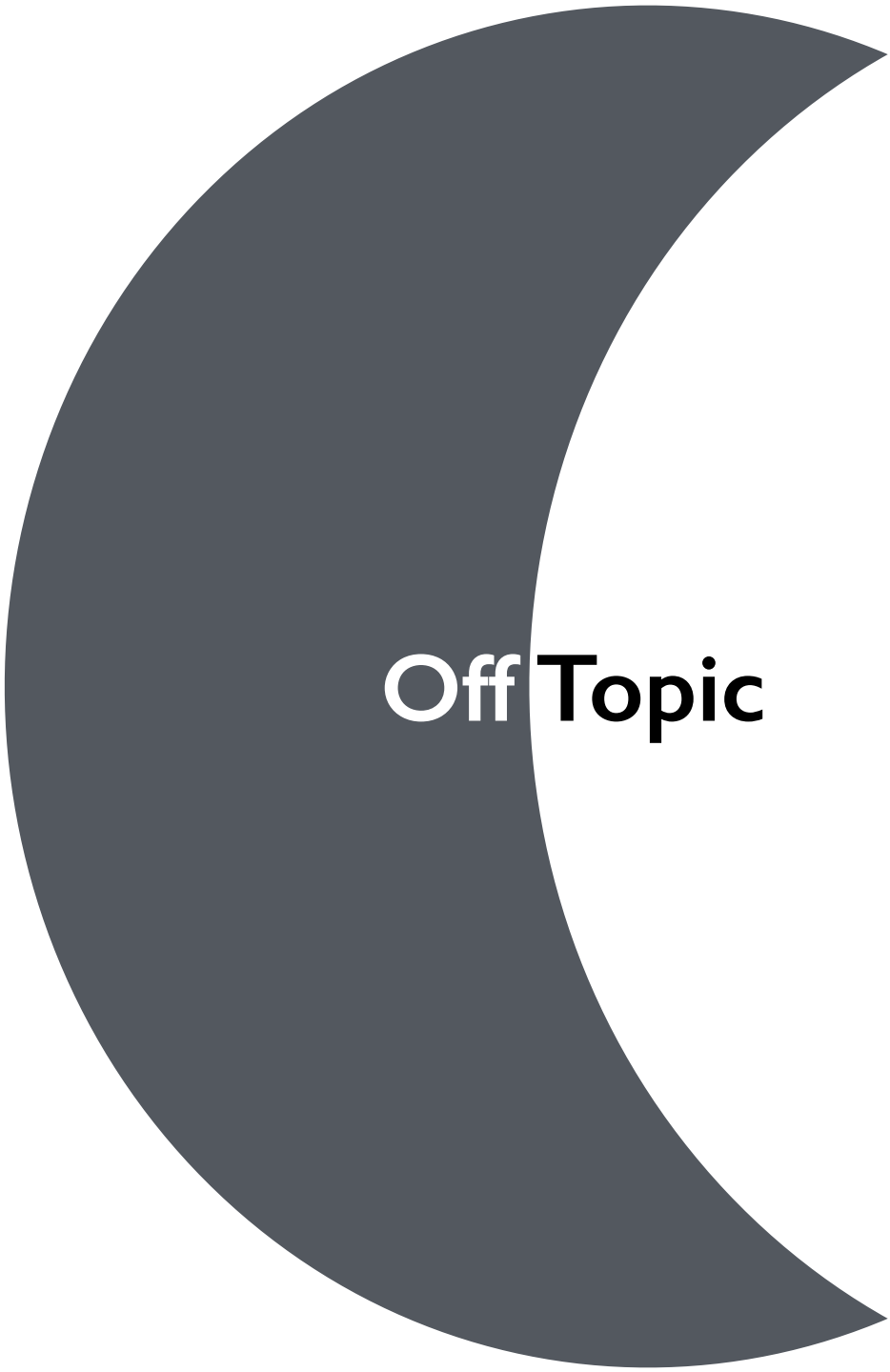
The fact of the matter remains that the outdated idea that science replaces belief, that there is a contradiction between science and rationality on one side and religion and irrationality on the other, and not an oscillation between the two, is obsolete, inept. Not only is it impossible for science to exist separately from its own belief system, which in addition to acting as its foundation, but also contributes to the resurgence of beliefs that were once thought to be obsolete, as the example of the Dooomsday Clock clearly illustrates. The scientific argument should have marginalized and pushed aside any belief systems, any dogmas, not only in their religious and superstitious forms, but also in their more common forms. Instead, this contradiction between science and religion leaves in

the shadows a truly prickly question, which is that of the scientific imaginary. The conceptual distinction between science and beliefs is not as clear as we think. If it is so easy to distinguish between science and superstition, if science, in its fundamentalist approach, can advance with assurance and confidence and produce not ungrounded beliefs but irrefutable certainties, when science phagocytes even the most ambiguous of our fears (the ones about the collapse of civilization) it goes beyond impervious denunciations. It is in this way that the Doomsday Clock comes back to haunt us in its imagined forms that have been suppressed by an objective discourse, showing that scientific rationality and eschatological imaginary are one in the same.

References

Augé, M. (2013), *Les nouvelles peurs*. Paris: Payot.
Barnosky, A. D., et al. (2012), "Approaching a state shift in Earth's biosphere". In Nature 486: 52-58.
Beck, U. (1986), *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt: Suhrkamp.
Besret, B. (1964), *Incarnation ou eschatologie ? Contribution à l'histoire du vocabulaire religieux contemporain,* 1935-1955. Paris: Cerf.
Bonneuil, C. and Fressoz, J.-B. (2013), *L'Evénement anthropocène*. La Terre, l'histoire et nous. Paris: Seuil.
Bronner, G. (2009), *La pensée extrême. Comment des hommes ordinaires deviennent des fanatiques.* Paris: Denoêl.
Chelebourg, C. (2012), *Les Ecofictions. Mythologies de la fin du monde*. Paris: Les impressions nouvelles.
Debray, R. (2011), *Du bon usage des catastrophes*. Paris: Gallimard.
Duclos, D. (1989), *La Peur et le Savoir. La Société face à la science, la technique et leurs dangers*. Paris: La Découverte.
Eden, L. and al. (2015), "Three Minutes and Counting". In *Bulletin of the Atomic Scientists*. Retrieved on 4 September 2015 from http://thebulletin.org/three-minutes-and-counting7938
Ewald, F (1986), *L'Etat providence*. Paris: Grasset
Giddens, A. (1990), *Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press.
Grataloup, C. (2007), *Géohistoire de la mondialisation. Le temps long du monde*. Paris: Armand Colin.
Latour, B. (2014), "L'Antrhopocène et la destruction de l'image du Globe". In E. Hache (ed.) *De l'univers clos au monde infini*. 27-54. Paris: Dehors.
Marcel, G. (1948), "Pessimisme et conscience eschatologique". In *Dieu vivant. Perspectives religieuses et philosophiques*, 10. 119--27.
Mary, L. (2009), *Le Mythe de la fin du monde. De l'antiquité à 2012*. Paris: Trajectoire.
Minois, G. (1996*), Histoire de l'avenir. Des Prophètes à la prospective*. Paris: Fayard.
Mooers, A. (2012), "Study predicts imminent irreversible planetary collapse", In *Media Release of Simon Fraser University*, June 06, 2012. Retrieved on 11 February 2016 from http://www.sfu.ca/university-communications/media-releases/2012/study-predicts-imminent-irreversible-planetary-collapse.html
Mounier, E. (1948), *La Petite peur du XXème siècle.* Neuchatel: La Baconnière.
Parfrey, A. (eds) (1988), *Apocalypse Culture.* New York: Amok Press.
Riesel, R. and Semprun, J. (2008), *Catastrophisme. Administration du désastre et soumission durable.* Paris: Encyclopédie des Nuisances.
Say, J.-B. (1815), *Catéchisme d'économie politique*. Paris: Guillaumin.

Vidal, B. (2012), "Survivre au désastre et se préparer au pire". In *Les cahiers de psychologie politique,* 20. Retrieved on 4 September 2015 from http://lodel.irevues.inist.fr/cahierspsychologiepolitique/index.php?id=2048
Vidal, B. (2012b), *Les représentations collectives de l'événement-catastrophe. Etude sociologique sur les peurs contemporaines.* Montpellier, Braga: Université Paul-Valéry ; Université do Minho.
Virilio, P. and Richard, B. (2010), *L'Administration de la peur*. Paris: Textuel.
Weber, M. (1958), "Science as a Vocation". In Gerth, H.H and Mills, C.W. (eds) *From Max Weber: Essays in Sociology*. 134-156. New York: University Press.


Off Topic

The deconstruction of the West: an unaccomplished task. Towards "the politics of imagining the West"

Lorenzo Casini

Abstract

Despite the ambition of Postcolonial Studies to place deconstruction of "the West" at the heart of contemporary social sciences and humanities, the authority of this notion has never been so strong, and the West appears today to belong to a "natural order" of thinking and speaking about our current reality. Having pointed out the limits of the postcolonial critique of the West, this study then individuates and connects several lines of research to a common epistemological basis in order to map the contours of an emerging field: "the politics of imagining the West". From this perspective, the West is no longer conceived of as a subject of history but as a historically determined narrative articulated by individuals and social groups with strategic aims in the context of wider discourses.

Key Words

Imaginal politics / Occidentalism / Arabic novel / deconstruction / the west

Author

Lorenzo Casini - lcasini@unime.it
Dipartimento di Civiltà Antiche e Moderne (DICAM)
Università di Messina

Number 6 - Year IV / December 2015 pp. 185-201
DOI: 10.7413/22818138053
ISSN: 2281-8133

imagojournal.it

© 2015 by the Author(s); licensee Im@go. A Journal of the Social Imaginary.
This article is an open access article, licensed under a Creative Commons Attribution 3.0 Unported License.

1. Introduction

In the first chapter of his classic volume White Mythologies published in 1990, Robert Young celebrates Postmodernism and Poststructuralism as attempts "to decolonise the forms of European thought", stating that if one had to respond to the general question "of what is deconstruction a deconstruction of, the answer would be, of the concept, the authority, and assumed primacy of, the category of the West" (Young, 1990, p. 19). In similar terms, Jan Nederven Petersee (1991), a renowned critic of theories of development, places scrutiny of the notion of the West at the heart of contemporary social theory and identifies its deconstruction as a prerequisite for deconstruction of the development paradigm. Fourteen years after the publication of White Mythologies, however, Alastair Bonnett wonders if the West has really been the object of such scrutiny. And he concludes that despite the widespread criticism of attitudes and practices assumed to be Western, the genesis of the idea of the West and its uses in both "Western" and "non-Western" contexts has remained almost unexplored:

> For although critical social theory in Europe and North America has challenged the West in many ways it has been largely uninterested in how the West is imagined, either in the West or around the world. Sadly, the rise of "post-colonial studies" has, so far, failed to subvert this tendency. I say this with a tottering pile of "post-colonial" Handbooks, Readers, and Anthologies at my side. Far from examining the idea of the West, these volumes offer general and generalising meditations that take its form and nature as pre-given and beyond dispute. In fact, the nature and role of both Western and non-Western narratives of the West has been almost invisible within the social sciences and humanities (Bonnett, 2004, p. 6).

This article looks at the West as an "invented tradition" (Hobsbawm and Rangers, 1992) that enjoys undisputed authority. It assumes that the very authority of this tradition accounts for the invisibility of both its narrative fabric and its historical determinacy, not only in academic disciplines but in public discourse at large. If an invented tradition is to fulfil its cultural and political functions, it must appear to be a timeless entity. This explains why its process of production and the ideological motives behind it should neither be visible nor questionable. In the case of the West, its authority as a timeless factual reality has for the most part remained undisputed in the senso comune (the reference, here, is to Antonio Gramsci's understanding of this notion) but also in the sphere of intellectual discourses and academic research.

Today, the popularity of the West as a paradigm to understand the world we live in does not stem from the hegemony of one single ideology. On the contrary, two opposing cultural trends with substantial influence over the last two decades have been instrumental to its success.

The first of these – which is clearly reactionary – can be identified as a set of multifaceted identitarian discourses, nourished by "the myth of the clash of civilisations" (Bottici and Challand, 2010). This identitarian trend was conducive to shaping the idea of a world divided into separate civilisations by different means: on the one hand, sophisticated intellectual discourses such as the erudite studies by Bloom (The Western Canon, 1994) and Huntington (The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order, 1996) in the United States or that of the philosopher Hasan Hanafī (Muqaddima fi-'ilm al-istighrāb - Introduction to the Science of Occidentalism, 1991) in Egypt and, on the other hand, daily invented icons reproduced by the media. A particularly powerful icon used to represent Islam in Europe and highlight the threat it posed to the very foundations of the French Republic is the image of "La Marianne voilée" published for the first time by the French magazine Le Figaro in 1985 and reproduced over time by this and other French magazines and newspapers. In the Arab context, on the other hand, "the land of infidels" and the imperialist power are the two most widespread icons used to portray the West (Bottici and Challand, 2010, Ch. 2).

Paradoxically, the second influential trend that contributed to the current popularity of the notion of the West sought its deconstruction, namely, the Postcolonial academic tradition, notably when informed by Poststructuralist or Postmodernist approaches. This should not be interpreted as belittling the crucial role played by Postcolonial Studies in developing a critical awareness of the influence of colonialism on modern European thought. Important here, however, is that despite deepening this awareness, Postcolonial Studies has failed to subject the paradigm of civilization to radical questioning. On the contrary, making the West the main target of their criticism has helped to buttress the idea that it exists as a material reality and a subject of history. Significantly, the most problematic aspects individuated in Said's Orientalism – see, for example, Sadik al-Azm (1981), Aijaz Ahmad (1992) and Fred Halliday (1993) – concern the ambiguous and contradictory use of the category of the West.

In light of the cultural atmosphere briefly outlined above, the West emerges as a fundamental component of the "natural order" of thinking and speaking about our present world. As Enzo Colombo has rightly observed with respect to the notion of identity, however, when a concept seems unproblematic and its meaning beyond dispute, "it ceases to be useful to understand the world and deserves to become itself an object of inquiry" (Colombo, 2006, p. 12). An inquiry into the concept of the West is particularly pressing when it comes to the role of the paradigm of civilisation as a source of conflict and misunderstanding in current historical reality, where the global social imaginary is imbued with a pounding message: a war of civilisations between Islam and the West is already taking place.

The time has really come, we believe, to place critical scrutiny of the West at the heart of a collective scientific endeavour. This article maps out the space and scope of this endeavour by describing and connecting research domains that seem particularly

meaningful to the task and where some salient studies have already been conducted. Common to the various studies mentioned in this article – including my own work on the invention of the West in the Arabic novel (Casini, 2008, 2011, Casini et al., 2012) – is their perspective on the West, not as a subject of history but as a historically determined narrative articulated by individuals and social groups with often opposing material interests and world views. Consequently, their aim is not to develop a critique of the West, but rather to highlight the political motives behind the production of its specific representations. By connecting these different domains and emphasising their common epistemological ground, a wider field of research unfolds, whose thematic core can be identified as the politics of imagining the West.

There are several reasons for this choice of definition. On the empirical level, it seems to encapsulate the basic assumptions and common emphasis of this emerging field: that the West can best be approached as a set of individual representations and social imaginaries produced in (and crossing through) distinct locations for a multiplicity of purposes, and that these representations and imaginaries perform crucial political functions that deserve to become the focus of scientific inquiry. On the theoretical level, "the politics of imagining the West" connects our research field to a key philosophical debate on the relationship between politics, individual imagination and social imaginary. In this respect, "imagining" can be read as the verbal equivalent of the notion of "imaginal" as developed by Chiara Bottici in her philosophical research on "imaginal politics" (Bottici, 2011). "Imaginal" simply refers to what is made out of images. Bottici uses the term to subsume and incorporate concepts of "imagination" (as an individual faculty) and of "imaginary" (as a social product). Their political dimensions have been researched and given prominence by a philosophical tradition that includes Hannah Arendt[1] and Cornelius Castoriadis[2].

The article is structured as follows. The first part examines the invention of the "Western tradition" in nineteenth-century and early twentieth-century Europe in the light of studies conducted by Ezequiel Adamovsky (2006) and Alastair Bonnett (2004). The second part focuses on the invention of the West in the "non-West" with reference to the emerging field of studies on Occidentalism, where notably work by Xiaomei Chen (1995) has had considerable influence but is not without shortcomings. After discussing and reformulating Chen's definition of "Occidentalism", the article emphasises the relevance of this theoretical perspective by referring to the specific case study of the Arabic novel.

[1] Hanna Arendt, Lectures on Kant's Political Philosophy, Brighton, Harvester, 1982. Quoted in Bottici (2011), pp. 60-61.
[2] See in particular Cornelius Castoriadis, The Imaginary Institution of Society, Cambridge, Polity Press, 1987.

2. A successful "invented tradition": the European invention of the West

The few authors who have researched the history, uses and transformations of the modern idea of the West situate its establishment between the last four decades of the nineteenth century and the early twentieth century (Gogwilt, 1995, p. 220; Bonnett, 2004, p. 5; Adamovsky, 2006, Ch. 7; Trautsch, 2013). This period roughly coincides with what Eric Hobsbawm (1992, Ch. 7) singled out as the age of "mass-producing traditions". In the following, we contend that this coincidence is by no means accidental and that the idea of the West as developed in Western Europe performed the basic functions that Hobsbawm identified in other modern traditions invented during the same decades.
According to Hobsbawm's classic analysis, the years 1870-1914 witnessed the flourishing of new traditions, often invented by the social formation that had contributed most to breaking down the old order and weakening pre-modern traditions in the name of a "rational" social order, i.e., the liberal bourgeoisie. The invention of new traditions was inspired by the fact that the liberal bourgeoisie was forced to respond to challenges to its hegemony arising from the spread of electoral democracy and mass politics, and did not possess the legitimacy of previous ruling élites:

> So long as the masses remained outside politics, or were prepared to follow the liberal bourgeoisie, this created no major political difficulties. Yet from the 1870s onwards it became increasingly obvious that the masses were becoming involved in politics and could not be relied upon to follow their masters. After the 1870s therefore, and almost certainly in coincidence with mass politics, rulers and middle-class observers rediscovered the importance of "irrational" elements in the maintenance of the social fabric and the social order (Hobsbawm, 1992, p. 268).

Most modern traditions symbolised social cohesion and community membership. Developing within a world of contract and legal equals, they could not openly justify marked inequality and tended, instead, to "foster the corporate sense of superiority of élites" (Ivi, p. 10). Nevertheless, in the process of symbolising the community they indirectly sanctioned an unequal social order and inculcated the value systems and behaviour models of the élites.
On the basis of the few existing studies on the historical development of the notion of the West, we can infer that the West – understood as a cultural community and a civilisation – fulfilled the same functions Hobsbawm observed in other modern traditions. By identifying the distinctive feature of Western civilisation (and the reasons for its superiority compared to other peoples) as the middle class and its social mores, the idea of the West legitimised the leading role of the bourgeoisie and the liberal ideology vis-à-vis competing social groups and alternative political options.
In his ground-breaking study Euro-Orientalism. Liberal Ideology and the Image of Russia in France 1740-1880, Ezequiel Adamovsky argues that identifying civilisation with the

determinate characteristics of north-western European countries – primarily the presence of a strong middle class and civil society – results from the "liberal narrative of civilisation" constructed against the backdrop of a specific imaginary of Russia. This narrative, which assigned the bourgeoisie a leading role in West European societies, was shaped in the course of a century by the works of dozens of philosophers, historians, men of letters and political thinkers from Diderot to Tocqueville via Escherny, Segúr, Hugo and Guizot:

> The main historical agent in this idea of civilisation was the bourgeoisie or middle class, for it was perceived to be at the same time the engine of economic progress and the guardian of political freedom and social peace, thanks to its 'intermediate' place in society. (....) In the narrative of civilisation, that invaluable agent – the bourgeoisie cum 'middle class' – only emerged in the particular historical development of the West, which offered the fertile soil of an independent urban development and a legal system that protected private property (Roman heritage), and intermediate bodies and independent associations, which protected the individuals from the power of the sovereign/state (Germanic and Catholic heritage) (Adamovsky, 2006, pp. 212-13).

In the liberal narrative of civilisation, Russia was associated with barbarism and characterised as lacking the social requirements – the middle class and civil society – that enabled progress in Western Europe. Hence Russia's image shifted from the positive tabula rasa (i.e., land of possibilities) forged by Leibniz and popularised by Voltaire to the negative land of absence. This negative reference to Russia was used strategically by the Liberals to contrast, on the one hand, the reactionary forces of French society that saw a positive model in the absolutism of the Russian tsar and, on the other hand, the demands of the democratic and socialist movements that saw in the "Slavonic peasant commune" the embodiment of the desired socialist community:

> Despite the undeniable fact that socialism and communism as doctrines had been born (and as a movement only strong) in what we call now 'Western Europe', the French Liberals chose to reject communism as something 'Eastern', whilst arguing that their own land was more similar to the USA, that is, 'Western' (Adamovsky, 2006, p. 154).

The hegemonic Liberal image of Russia as Western Europe's Other helps to explain why the intellectual trend of Nihilism, which emerged in Russia during the 1850s, was so radically misinterpreted in France and described as an assault on Western culture. As testified by the protagonists in Ivan Turgenev's Fathers and Sons (1862) and N.G. Chernyshevsky's What is to be done? (1863), Nihilists were rationalists who relied on science and questioned the very roots of traditional Russian society. In France, on the other hand, Nihilism became a key term for Russian Otherness in general and was eventually associated with quite different, even opposite phenomena such as the spirit of Russian revolutionaries or the conservative spiritualism of the Nihilists' most notorious critic, Fyodor Dostoyevsky. After 1917, the reaction of the Liberals to communist Russia "consolidated a process whereby an evolving Russian debate about Europe helped

redefine European culture and history in terms of an opposition between Western civilization and the Russian, or Slavic, peoples" (Gogwilt, 1995, p. 227).
Our interpretation of the West as an invented tradition that legitimised the value systems and behaviour models of the élite is also supported by a study published by Alastair Bonnett (2004) on the relationship between the emerging idea of the West and the decline of the concept of race. Bonnett moves from the assumption that "new identities emerge in the context of existing ones" and demonstrates that in Britain Western identity was shaped in the context of the crisis of "whiteness". His research centres on two sets of sources: works of imperial and social commentary – which he defines as the "literature of white crisis" – written by white supremacists, and the publications of several founding figures of the idea of the West: Ramsay MacDonald, Benjamin Kidd, Francis Marvin, Osvald Spengler and Arnold Toynbee.

> By identifying whiteness as inherently vulnerable to attack and, moreover, as based upon an allegiance between the masses and the elite that neither side was willing to support, this literature of white crisis unwittingly exposed the unsustainable logic of white racism. The idea of the West, developing alongside, within and in the wake of this crisis literature, provided a less racially reductive but not necessarily less socially exclusive vision of community (Bonnett, 2004, pp. 14-15).

The literature of white crisis was widely produced and read in Britain and the United States between the 1890s and the 1920s until the advance of genetics and the ascent of Nazism irremediably compromised the credibility of "race" as a scientific category to classify humanity. The authors found signs of decay in "the white race" everywhere in the contemporary world. Japan's victory in the Russo-Japanese War of 1904, and the "fratricidal" First World War both anguished the champions of whiteness, since they demonstrated that international politics was not developing along racial lines. The major threat to "the white race" was seen in class conflict and the political protagonism of the white masses of "Under-Men":

> We must realize clearly that the basic attitude of the Under-Man is an instinctive and natural revolt against civilization. The reform of abuses may diminish the intensity of social discontent. It may also diminish the number of the discontented, because social abuses precipitates into the depths many persons who do not really belong there; persons who were innately capable of achieving the social order if they had had a fair chance. But, excluding all such anomalous cases, there remains a vast residue of unadaptable, depreciated humanity, essentially uncivilizable and incorrigibly hostile to civilization (Stoddard, 1922, p. 24).

The conclusions that Bonnett draws from his comparative reading of the crisis literature produced by white supremacists and the coeval texts that shaped the modern idea of the West are particularly relevant. If the "literature of white crisis" made use of the concept of the West – "as a useful device, a quick fix, for when whiteness no longer functions" (Bonnett, 2004, p. 27) – but left it unexplained, the founding figures of the modern idea

of the West tended to deny intellectual status to the notion of race but continued to make use of the term (Kidd and Marvin), accepted it as part of the common sense (Spengler), or sustained supremacism through the new discourse on the West (Toynbee). The West thus became

> a comprehensible collective identity that connoted a certain group of people, who just happened, by and large, to be of European heritage, without it appearing to be mired in the racial mythologies of the past.
> Yet, I must not leave any room for the assumption that white racism was eclipsed by the rise of the West. The term "Western" remained and remains racially coded, burdened with the expectation that the world will never be 'free', 'open', and 'democratic' until it is Europeanised (Bonnett, 2004, p. 34).

3. "Non-Western" representations of the West. The emerging field of studies on Occidentalism

The works by Adamovsky, Bonnett and Gogwilt are invaluable but almost unrelated contributions on specific aspects of the politics of imagining the West in Europe. Despite the recent individual efforts by two young historians to delineate the contours of a conceptual history of the West in Europe and the United States (Bavaj, 2011; Trautsch, 2013), a shared research agenda on the subject is not in place. A coherent line of research, on the other hand, has developed over the last two decades in the domain of "non-Western" representations of the West. Interest in this new line of research has increased among young scholars from different Area Studies departments and is emerging as a new field of "studies on Occidentalism"[3].
The orientalist tradition and more recent postcolonial studies have highlighted the determinant impact of the Western self-image on representations of the West in "the non-West". The new approach to the study of Occidentalism does not deny this impact but takes into consideration other crucial aspects generally neglected or underestimated by previous scholarly approaches:

1- The first of these relates to the "agency" of social actors and intellectuals in the "non-West". Far from being mere recipients of ideas developed by others, they displayed

[3] This understanding of Occidentalism is by no means exclusive. An important line of research that includes the works of Fernando Coronil (1996) and Couze Venn (2000) attaches a different meaning to the term, using it to refer to the European imaginaries of the West. Another popular understanding of Occidentalism can be found in the influential polemic work by Avishai Margalit and Ian Buruma (2002), where Occidentalism is defined as "the dehumanising picture of the West painted by its enemies".

a great degree of cultural creativity in appropriating, innovating and transforming European imaginaries of the West.

2- The second factor to be considered is the notion of "translocality". This notion, as developed by several researchers from the Zentrum Moderner Orient in Berlin, "designates the outcome of concrete movements of people, goods, ideas and symbols which span spatial distances and cross boundaries" (Freitag et al., 2010, p. 5). As a research perspective, it "aims at highlighting the fact that the interactions and connections between places, institutions, actors and concepts have far more diverse, and often even contradictory effects than is commonly assumed" (ibid.). Similar imaginaries of the West, as we will see in the following pages, fulfil different or even opposite functions when reproduced in different cultural and social contexts.

3- The third aspect is the "heterogeneity" of non-Western societies. What the civilisation paradigm does not allow us to see is that representations of the West in the non-West were primarily used for strategic purposes in the context of domestic intellectual debates and struggles for hegemony among competing social formations.

In 1991, James Ketelaar's article Strategic Occidentalism. Meiji Buddhists at the World Parliament of Religions introduced the notion of "strategic Occidentalism" to refer to the relationship between the representation of the West and domestic political debates in the "non-West". Ketelaar's article focused on the visit of the Japanese Buddhist delegation to the World Parliament of Religions held in Chicago in 1893 and in particular on the delegation's report on their visit after returning home. As Ketelaar demonstrates, the image of the West that emerges in the report was instrumental in strengthening the position of Buddhism in Meiji Japan and should not be interpreted as mirroring the delegation's perception of the United States.

Despite the innovative focus of Ketelaar's Strategic Occidentalism, his study lacks a thorough theoretical discussion on the notion of Occidentalism, which can be found instead in an article on contemporary China published a year later by Xiaomei Chen: Occidentalism as a Counterdiscourse: "He Shang" in Post-Mao China (1992). Chen's contribution is a case study of a Chinese television series from 1988, which was later expanded and published in book form, and included numerous other case studies related to modern Chinese literature: Occidentalism. A Theory of Counter-Discourse in Post-Mao China (1995). Xiaomei Chen's book remains the most important theorisation of the notion of Occidentalism within this line of publications and influenced several later works, such as the historical article by Carter Vaughn Findley (1998) on the Ottoman writer and publisher Ahmed Midhat, the monograph by Rachael Hutchinson on the Japanese writer Nagai Kafu (2011), and the volume on the Egyptian media by Robert Woltering (2011).

In her theorisation of Occidentalism, Chen criticises the reductionist manner in which Edward Said in Orientalism uses Foucault's notion of discourse. She first of all quotes Liebmann Schaub to highlight that by ignoring critical Western discourses on the Orient

that oppose expansionism, Said seems to make no allowance for the emergence of counter-discourses beneath the official discourse of power in the West. She adds that

> Said's claims do not provide for even the possibility of an anti-official discourse within 'Oriental' societies that employs an Occidentalism to combat the official cultural hegemony dominating a given non-Western culture. In such cases, the Western Other at least theoretically can and often does become a metaphor for political liberation against indigenous forms of ideological oppression (Chen, 1995, p. 6).

Occidentalism, in Chen's view, is a counter-discourse articulated by non-Western subjects that employs specific ideas or images of the West for different and sometimes opposing political ends. This definition is expanded and illustrated by two examples drawn from contemporary Chinese history. The first refers to what she calls "official Occidentalism", the use of an essentialised image of the West by the Chinese government "not for the purpose of dominating the West but in order to discipline, and ultimately to dominate, the Chinese Self at home" (Chen, 1995, p. 2). In an article published in 1965 on the Chinese Communist Party's official newspaper, Lin Bao, Mao's chosen successor, underlines the importance of setting up "revolutionary base areas in the rural districts and encircling the cities from the countryside" (Chen, 1995, p. 3). The article, intended as an endorsement of the Cultural Revolution, describes the United States and Western Europe as "the cities" and Asia, Africa and Latin America as "the rural areas" of the world. The domestic goal of this discourse, as Chen also observes on the basis of historical developments and despite addressing Third World Countries against the West, was the creation of a Maoist cult.

The main thrust of Chen's book, however, is not "official Occidentalism" but rather the different forms of anti-official Occidentalism expressed through literature and cinema. In the case of anti-official Occidentalism, representation of the West becomes a rhetorical weapon in the hands of the opponents of the official state discourse. Chen identifies the 1988 television series "He shang" (River Elegy) as the most powerful example of this kind of Occidentalism. The series, which received enormous popular acclaim, not only subverted the dominant negative image of the West but also "traditional Chinese cultural fetishes" (Chen, 1995, p.25). The Yellow River, for example, which symbolises the cradle of Chinese civilisation in China's dominant nationalist imaginary, becomes a source of poverty and disaster.

My understanding of Occidentalism shares several aspects with Chen's theorisation of this notion but differs in one fundamental point. Similar to Chen, Ketelaar and later contributors to this field, I believe that representations of the West have frequently been used by individuals, institutions and social groups as strategic devices for various political ends in the context of domestic ideological debates. But precisely because of its strategic nature, Occidentalism, cannot be defined in Chen's sense as a "counter-discourse, a

counter-memory and a counter-other to Said's Orientalism" (Chen, 1995, p. 6) or even as

> a discursive practice that, by constructing its Western Other, has allowed the Orient to participate actively and with indigenous creativity in the process of self-appropriation, even after being appropriated and constructed by Western Others (Chen, 1995, p. 2).

Chen's enduring reference to Said and the twin categories of Orient and Occident in defining Occidentalism, is quite inexplicable in the light of her legitimate critical remarks on some of the epistemological foundations of Said's work, including – as observed above – its interpretation of Foucault's notion of "discourse". Adamovsky's Euro-Orientalism demonstrates with great precision that the attempt to legitimise the world supremacy of "Western civilisation" was not carried out by the West (which is itself no more than a set of ideas and discursive practices) but by specific social formations with particular material interests and a shared world view.

Once the contradictions discussed above are recognised and the idea of a world divided into separate and homogeneous civilizations definitively removed from our epistemological horizon, "Occidentalism" proves to be an useful theoretical tool to investigate the "politics of imagining the West". Indeed, the notion of Occidentalism can help to relate the construction and reproduction of imaginaries of the West to wider debates and agendas, and appreciate the richness, plurality and conflictive character of the social-cultural context that is examined. A quick reference to the case study of the Arabic novel, which constitutes my main area of research, can help to illustrate the potential impact of this theoretical approach on different areas of humanities and social sciences.

Together with "youth"[4] and "the rural imaginary"[5], the European theme constitutes one of the distinctive features of the Arabic canon[6], since many of the significant novels published in the twentieth century are set in Europe or include European characters. The considerable bulk of fictional works that revolve around the European theme has attracted, over the years, the attention of many scholars who have regarded this material as an invaluable source to document the evolution of the Arab perception of Europe. To pursue this aim, scholars have tended to limit their critical analysis to the description of the image of Europe inferred from the distinct narrative works that they examined. But despite its apparent neutrality, this descriptive approach has entailed several methodological problems. On the one hand, by focusing their analysis on the image of the Other portrayed in the fictional works, scholars have implicitly accepted as objective realities the antithetical communities represented by the authors (the Eastern civilisation

[4] The role of youth in the first Arabic novels of the canon has been examined particularly by Maria Elena Paniconi in the first part of the monograph Modernità Arabe. See L. Casini et al. (2012), pp. 39-155.
[5] Examined in a specific monograph by Samah Selim (2004).
[6] On this, see Ch.2.1 of Modernità Arabe. L. Casini et al. (2012) pp. 155-67.

vs. the Western civilisation, the territorial or the Arab nations vs. the European nations and so on) instead of analysing them as symbolic constructions. On the other hand, the prevalent tendency to examine the content of the representation (the images/perceptions of Europe) regardless of the mode of representation has not helped to understand the narrative functions performed by the European theme and its interconnections with other key aspects of the canonical texts.

My research on Occidentalism in the Arabic novel, published in the course of the last eight years, demonstrates the strong connections between the "European theme", the construction of a national imaginary, and the critical reflection on alternative paths to modernisation. The Arabic novel developed in Egypt during the first decades of the twentieth century and its recognition as a high literary genre coincided with the advent of Egyptian territorial nationalism as the hegemonic paradigm to define collective identity. The relationship between nationalism and the novel has been widely debated by social scientists and literary theorists (for example: Anderson, 1983, and Moretti 1998), who identified this literary genre as embodying the time-space (or chronotope) of the nation. In the Arab context, the national chronotope had to overcome traditional conceptions of time and space derived from the Islamic episteme, whereby the religious notion of umma muhammadiyya (the community of believers) constituted the main paradigm to define the Self (Wendell, 1972). Following the publication of Zaynab (1913) by Muhammad Husayn Haykal, the novel was recognised by Arab intellectuals as the privileged site for articulation of the shift from the traditional Islamic episteme to the national chronotope. Within this process of redefining collective identity operated by the Arabic novel, the European theme fulfilled a fundamental function. When collective identity was articulated with reference to the Islamic episteme, the authority of religious tradition provided unquestionable boundaries to demarcate the space of the Self and distinguish it from Christian Europe. When the religious boundary was abandoned, however, and collective identity began to be imagined through the secular paradigm of the nation, new boundaries had to be devised.

The close analysis of some founding texts of the novelistic tradition in Egypt has shown that the representation of Europe in each novel was functional to the construction of a specific imaginary of the Egyptian nation coherent with the political inclinations of the author (Casini, 2011; Casini et al., 2012). Thus, in 'Awdat al-Rūh (The Return of the Spirit, 1933) – perhaps the most famous allegory of the Egyptian nation – Tawfīq al-Hakīm associates the identity of the European Other with "individualism", "rational knowledge" and "social conflict" in order to discredit liberal-democracy and legitimise his version of organic nationalism of "blood and soil" as the sole political perspective in tune with the immortal spirit of Egypt (Casini, 2011, pp. 38-42). Al-Hakīm's contradictory attitudes towards Europe, dominant among the first generation of Egyptian nationalist intellectuals, were parodied masterfully by Tāhā Husayn through the construction of the character of

Adīb (literary, "a man of letter") in the homonymous novel published in 1936 (Casini et al. 2012, Ch. 2.5).

The strategic use of Occidentalism in the representation of the nation is not, however, unique to Egyptian literature. In the novel al-Masābīh al-zurq (The Blue Lanterns, 1954) by the celebrated Syrian author Hanna Mina, the representation of the French occupation forces as the nation's Other is functional to associate the national spirit to the Syrian popular classes while discrediting the existing Syrian élites who mingled with the French. Even if one looks at the more recent tradition of novels from the Gulf, in Sāq al-bāmbū (The Bamboo Stalk, 2012, winner of the international prize for Arabic fiction), the young Kuwaiti author Saud al-Sanousi resorts to the image of a predatory Europe (defined by the experience of colonialism and contemporary sex tourism in Asia) in order to postulate an ontological difference between the Europeans and the Kuwaiti people and make acceptable to his fellow countrymen the perspective of an inclusive Kuwaiti nation where Asian migrant workers could find due respect.

As highlighted by the examples above, the relationship between strategic Occidentalism and the representation of collective identity is particularly evident when narratives produce coherent and homogeneous images of the nation. But my research on Egyptian novels published after the 1960s indicates that strategic Occidentalism operates also in the inverse process of critique and deconstruction of the hegemonic national imaginary. Indeed, in the novels al-Sākhin wa-l-Bārid (The Hot and the Cold, 1960) by Fathi Ghanim, Awrāq al-Narjis (Leaves of Narcissus, 2002) by Somaya Ramadan, and Wāhat al-Ghurūb (The Sunset Oasis, 2006) by Bahaa Taher the recognition of European culture as part of the Self is used as a narrative device to dismantle the existent imaginary of the nation (Casini, 2008; 2011 b).

This innovative approach to the representation of Europe culminated, in the aftermath of the January 25 2011 revolution, in a bold national allegory that undermined the traditional boundaries between Europe and the Slef : Nādī al-Sayyārāt (The Automobile Club of Egypt, 2013) by Alaa al-Aswani. The events of the novels are settled in the post-World War II when the British were largely in control of the country, especially through its corrupted monarchy, but were not able to prevent continuous demonstrations that called for social justice and full sovereignty. In this context, a subversive group intrudes into the strategic Automobile Club of Egypt regularly attended by the king. This revolutionary collective, which embodies the new desired Egyptian community, includes the character of an European woman who is actively involved in political activity. This inclusion of European characters within the symbolic space of the nation is sealed by the final marriage between the revolutionary hero and the rebel daughter of the English director of the Club.

4. Conclusions

The different domains of study that have been examined here testify to the importance of overcoming the paradigm of civilisation and the research questions that derive from it. If the West ceases to be regarded as a given reality and is approached as a narrative construct, new fundamental questions can emerge on the political motives behind specific imaginaries of the West and the nature of the social actors that produce them. The significance of the research field that opens up is twofold: in the strictly academic sphere, it can provide a deeper insight into a specific subject matter, as in the case of the Arabic novel outlined above. On a more general level, it can serve to develop critical tools to overcome hegemonic imaginaries and discursive patterns based on dialectic dialogue vs. the clash of civilisations.

Bibliography

Ahmad A. (1992), ***In Theory***, London, Verso.
Adamovsky Ezequiel (2006), ***Euro-Orientalism. Liberal Ideology and the Image of Russia in France,*** Oxford, Peter Lang.
Anderson Benedict (1983), ***Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism,*** London, Verso.
Al-Aswany Alaa (2013), Nādī al-sayyārāt, al-Qāhira, Dār al-Shurūq [English. Tr. (2015) The Automobile Club of Egypt, New York, Knopf].
Al-Azm S.J. (1981), ***Orientalism and Orientalism in Reverse***, Khamsin, 8, pp. 5-27.
Bavaj R. (2011), ***The West: A Conceptual Exploration***, European History Online. Available at : http://ieg-ego.eu/en/threads/crossroads/political-spaces/political-ideas-of-regional-order/riccardo-bavaj-the-west-a-conceptual-exploration
Bloom H. (1994), ***The Western Canon***, New York, Riverhead Books.
Bonnett A. (2004), ***The Idea of the West. Culture, Politics and History,*** New York, Palgrave.
Bottici C., Challand B. (2010), ***The Myth of the Clash of Civilisation***, London, Routledge.
Bottici C. (2011), ***Imaginal Politics***, Thesis Eleven 106 (1), pp. 56-72.
Buruma I., Margalit A. (2004), ***Occidentalism: The West in the Eyes of its Enemies***, New York, Penguin.
Casini L. (2008), ***Beyond Occidentalism. Europe and the Self in Present Day Arabic Narrative Discourse,*** Florence, European University Institute: http://cadmus.eui.eu/bitstream/handle/1814/9367/RSCAS_2008_30.pdf?sequence=1&isAllowed=y.
Casini L. (2011), ***Occidentalism as the Political Unconscious in the Literary Construction of the Other,*** in Graf A., Fathi Sh., Paul L. (Ed.) ***Orientalism and Conspiracy. Politics and Conspiracy Theory in the Islamic World,*** London and New York, I.B. Tauris.
Casini L. (2011 b), ***The Nation, the Narrative Subject and the European Theme in the Development of the Egyptian Novel,*** in Ramsay G. and Guth S. (Ed.) ***From New Values to New Aesthetics: Turning Points in Modern Arabic Literature Vol.1,*** Wiesbaden, Harrassowitz.
Casini L., Paniconi M.E., Sorbera L. (2012), ***Modernità arabe. Nazione, narrazione e nuovi soggetti nel romanzo egiziano,*** Messina, Mesogea.
Castoriadis C. (1987), ***The Imaginary Institution of Society***, Cambridge, Polity Press.
Chen Xiaomei (1992), ***Occidentalism as Counterdiscourse: "He Shang" in Post-Mao China***, Critical Inquiry, 18, 4, 686-712.
Chernyshevsky N. (1989), ***What Is to Be Done (1863), Ithaca***, Cornell University Press.
Id. (1995), ***Occidentalism. A Theory of Counterdiscourse in Post-Mao China***, Oxford, Rowman & Littlefield.
Colombo E. (2006), ***Decostruire il concetto di identità***, Culture, 19, 11-35.
Coronil F. (1996), ***Beyond Occidentalism. Toward Nonimperial Geohistorical Categories,*** Cultural Anthropology, 11, 1, 51-87.

Findley C.V. (1998), ***An Ottoman Occidentalist in Europe. Ahmed Midhat Meets Madame Gulnar***, 1889, The American Historical Review, 103,1, 15-49.
Freitag U., Von Oppen A. (Ed. 2010), ***Translocality. The Study of Globalising Processes from a Southern Perspective***, Leiden, Brill.
Ghanim Fathi (1988), al-Sākhin wa al-bārid (The Hot and the Cold), al-Qāhira, Maktabat Rūz al-Yūsuf.
Gogwilt C. (1995), ***The Invention of the West. Joseph Conrad and the Double Mapping of Europe and Empire,*** Stanford, Stanford University Press.
Al-Hakim Tawfiq (1984), 'Awdat al-rūh (1933), Bayrūt, Dār al-kitāb al-lubnānī [English. Tr. (2013) ***Return of the Spirit***, Cairo, American University in Cairo Press].
Id. (1988), 'Usfūr min al-sharq (1938), al-Qāhira, Maktaba Misr.
Halliday F. (1993), ***"Orientalism" and its Critics***, British Journal of Middle Eastern Studies, 20, 2, 145-63.
Hanafi H. (1991), Muqaddima fi-'ilm al-istighrāb (Introduction to the Science of Occidentalism), al-Qāhira, al-Dār al-fanniyya.
Haqqi Yahya (2004), Qindīl Umm Hāshim, al-Qāhira, Dār al-ma'ārif. [English. Tr. (2004) ***The Lamp of Umm Hashim and Other Stories***, Cairo, American University in Cairo Press].
Hobsbawm E., Rangers T. (1992), ***The Invention of Tradition***, Cambridge, Cambridge University Press.
Huntington S. (1996), ***The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order,*** New York, Simon & Schuster.
Hutchinson R. (2011), Nagai Kafū's Occidentalism. Defining the Japanese Self, Albany, Suny Press.
Husayn Taha (1962), Adīb, al-Qāhira, Dār al-ma'ārif [English. Tr. (1994) A Man of Letters, Cairo, American University in Cairo Press].
Ketelaar J., ***Strategic Occidentalism. Meiji Buddhists at the World Parliament of Religions***, Buddhist-Christian Studies, 11, 37-56.
Mina Hanna, al-Masābīh al-zurq (The Blue Lanterns, 1954), Bayrūt, Dār al-ādāb.
Moretti F. (1998), ***Atlas of the European Novel 1800-1900***, London, Verso.
Petersee J.N., ***Dilemmas of Development Discourse: The Crisis of Developmentalism and the Comparative Method***, Development and Change, 22.1 (1991), 5-29.
Ramadan Somaya (2002), Awrāq al-narjis, al-Qāhira, Madbūlī. [English Tr. (2002) Leaves of Narcissus, Cairo, The American University in Cairo Press].
Al-Sanousi Saud (2012), Sāq al-bāmbū, Bayrūt, al-Dār al-'arabiyya li-l 'ulūm (Engl. Tr. The Bamboo Stalk, Bloomsbury, London).
Selim S. (2004), ***The Novel and the Rural Imaginary in Egypt***, London, Routledge.
Stottard Lothrop (1922), ***The Revolt against Civilization. The Menace of the Under Man,*** New York, Charles Scribner's Sons.
Taher Bahaa (2006), Wāhat al-ghurūb, al-Qāhira, Dār al-hilāl [English. Tr. (2010) Sunset Oasis, London, Sceptre].

Trautsch J. (2013), ***The Invention of the West,*** Bullettin of the GHI, 53, 89-102.
Turgenev I. (2008), ***Fathers and Sons (1862),*** Oxford, Oxford Paperbacks.
Venn Couze (2010), ***Occidentalism: Modernity and Subjectivity***, London, Sage.
Wendell Ch. (1972), ***The Evolution of the Egyptian National Image: From its Origins to Ahmad Lutfi al-Sayyid,*** Berkley, University of California Press.
Woltering R. (2011), ***Occidentalism in the Arab World: Ideology and Images of the Self in the Egyptian Media***, London, I.B. Tauris.
Young R. (1990), ***White Mythologies***, London, Routledge.

Immaginario e vita quotidiana: il ruolo del simbolico nella costruzione sociale della realtà

Valentina Grassi

Abstract

All sociology's founding fathers, from Durkheim to Weber, from Simmel to Pareto, have considered the role that non-rational components of action have for understanding social life. The defining moment for this field of study has been the publication, in 1960, of the important work of G. Durand about the anthropological structures of imaginary. As for the social imaginary, it is mostly C. Castoriadis that paved the way for the study of the imaginary component of social institutions. Finally, the study of the role and significance of the image in social life, especially in the daily life of social actors, is the thread of thought of the French sociologist M. Maffesoli.

Key Words

Imaginary / symbols / daily life / Gilbert Durand / not rational / Michel Maffesoli

Authors

Valentina Grassi - valentina.grassi@uniparthenope.it
Dipartimento di Giurisprudenza
Università di Napoli - Parthenope

Number 6 - Year IV / December 2015 pp. 202-215
DOI: 10.7413/22818138054
ISSN: 2281-8133

imagojournal.it

© 2015 by the Author(s); licensee Im@go. A Journal of the Social Imaginary.
This article is an open access article, licensed under a Creative Commons Attribution 3.0 Unported License.

Lo studio dell'immaginario è ormai da più parti considerato indispensabile per comprendere i micro-fenomeni della vita quotidiana dei soggetti sociali, dalle pratiche alimentari a quelle estetiche, dalle pratiche professionali a quelle ludiche e del tempo libero. Quando si osservano, sulla lunga durata, i mutamenti sociali, ci si rende conto che essi intervengono innanzitutto nella vita quotidiana, in particolare in quello spazio in cui prendono forma i significati sociali che è appunto l'immaginario. Esso si configura come l'insieme delle immagini simboliche che concorrono alla costruzione di un orizzonte di senso investito emozionalmente, da parte di un individuo, di un gruppo sociale o di una intera società (immaginario individuale, collettivo e sociale). Se nel linguaggio comune il termine è spesso opposto a "reale", indicando quindi i prodotti della fantasia, da un punto di vista più strettamente antropologico esso si riferisce ai prodotti dell'immaginazione simbolica che intervengono nella costruzione stessa di ciò che l'uomo percepisce come "realtà". E dal momento che la realtà è prodotto di una costruzione sociale (Berger e Luckmann 1997) nella quale ha parte attiva l'investimento simbolico-emozionale (Lanz 1996), l'immaginario è un oggetto privilegiato delle scienze sociali, per comprendere, da un punto di vista epistemologico e metodologico, i processi che fanno nascere e permettono l'interiorizzazione e la riproduzione degli universi simbolici stessi.

Le immagini sono onnipresenti: possono essere ludiche e condurci nel mondo dei giochi e dei parchi d'attrazione, possono essere mistiche e introdurci nel mondo della religione, possono essere affascinanti protesi della nostra percezione e farci entrare nel mondo della realtà virtuale. La caratteristica proteiforme dell'immaginario, o "immaginale" come è stato definito dall'antropologo francese H. Corbin (2005), lo ha sostanziato nella grande creatività della nostra civiltà ma anche, terribilmente, nell'isteria collettiva delle grandi ideologie del XX secolo. La proliferazione di immagini a cui si assiste ogni giorno rende necessaria la conoscenza del loro funzionamento, per non trovarsi disarmati di fronte al loro evidente potere a livello individuale e collettivo.

La tradizione razionalistica, o logico-scientista, che ha caratterizzato il pensiero occidentale almeno a partire dalla Rivoluzione scientifica del XVII secolo (Bachelard 1983), ha individuato nel pensiero razionale il criterio privilegiato di verità e ha costruito un immaginario sociale i cui significati si fondano su un rapporto funzionale e utilitaristico del soggetto con gli oggetti. A partire dagli inizi del XX secolo, però, questo bacino semantico razionalista (Durand 1996b) ha iniziato a esaurire la sua influenza dominante e l'irruzione del non razionale nella riflessione delle scienze dure e di quelle umane e sociali ha prodotto effetti di profondo mutamento. Dall'interesse da parte dell'antropologia verso le culture non occidentali e le loro forme di pensiero "magico" alla nascita della psicanalisi, dal profondo mutamento di paradigma che ha investito la fisica dopo la formulazione della teoria della Relatività di Einstein alle Nuove critiche in campo letterario, i segnali del

cambiamento a livello delle idee hanno dato una svolta dalla quale non si torna più indietro (Durand 1996b).

1. Il non razionale nel pensiero sociologico

Se la sociologia è erede, fin dai suoi esordi nella prima metà del XIX secolo, dello spirito positivista mediato da A. Comte, nessuno dei grandi sociologi dell'Ottocento, padri fondatori della disciplina, ha trascurato il ruolo che le componenti non razionali dell'agire hanno per la comprensione dei fenomeni sociali. É. Durkheim, se da una parte afferma la necessità di considerare i fatti sociali come delle "cose", dall'altra approfondisce lo studio delle rappresentazioni collettive, che nella sua importante opera Le forme elementari della vita religiosa sono definite come le idee che la società si fa di se stessa e che vanno a comporre la coscienza collettiva. Secondo le parole dello stesso autore, essa si configura come

una sintesi sui generis delle singole coscienze: sintesi che sprigiona tutto un mondo di sentimenti, di idee, di immagini che, una volta nati, ubbidiscono a proprie leggi…La vita così suscitata gode anzi di un'autonomia abbastanza grande, se a volte si impegna in manifestazioni senza scopo, senza la minima utilità, per il puro piacere di affermarsi. In precedenza abbiamo mostrato che questo è spesso il caso dell'attività rituale e del pensiero mitologico (Durkheim 1973: 422).

Nell'interesse che Durkheim mostra verso il ruolo della religione e del sacro nella società, riconosce che la formazione della coscienza collettiva ha una funzione attiva nella vita sociale stessa e le attribuisce un "valore probativo non inferiore a quello delle esperienze scientifiche, anche se diverso" (Ivi: 427).
Spostando lo sguardo dalla Francia alla Germania, possiamo osservare come la sociologia classica non abbia mai smesso di riflettere sul ruolo del non razionale per la vita sociale. Secondo M. Weber, esiste un legame stretto tra religione e arte, che attengono alla sfera "irrazionale" e alla trascendenza e precedono l'intellettualismo razionalista dell'Occidente (Weber 1980, vol. 2: 287-290). Nell'analisi che Weber compie del potere carismatico e delle comunità emozionali (Ivi, vol. 4: 218-269), è evidente il ruolo centrale attribuito alla capacità dell'irrazionale di inserirsi nella vita quotidiana per legittimare un potere che fa leva sull'inconscio collettivo: l'autore afferma esplicitamente che la razionalità agisce dall'esterno, mentre il carisma "manifesta il suo potere rivoluzionario dall'interno" (Ivi: 224). Questa riflessione va inquadrata in modo corretto nella teoria, ribadita anche dal sociologo tedesco, dell'origine comune di tutte le idee: nonostante la diversità profonda delle sfere nelle quali si muovono, le idee religiose, artistiche, etiche, scientifiche e tutte le

altre, in particolare quelle concernenti l'organizzazione politica e sociale, sono sorte, da un punto di vista psicologico, in modo essenzialmente eguale. È una valutazione soggettiva, soggetta al tempo, che può "assegnare le une all'intelletto e le altre all'intuizione" (Ibid.). Le rappresentazioni collettive, comprese quelle scientifiche, hanno tutte la stessa origine; ciò che le distingue, e che quindi ne configura alcune come "razionaliste", è il "modo in cui esse vengono «accolte» interiormente da coloro che sono dominati o guidati, dal modo in cui vengono da questi «immediatamente vissute»" (Ibid.): è evidente che le idee razionali vengono percepite e seguite come qualcosa di esterno, mentre il sacro è qualcosa che si esprime dall'interno per i membri della comunità.
Anche G. Simmel, contemporaneo e conterraneo di Weber ma la cui "fortuna" scientifica è molto più recente, sostiene che tutti i fenomeni sociali, come anche la produzione scientifica, possiedono una comune origine psicologica, attengono alla sfera dello spirito (Simmel 1989: 21-22). Naturalmente lo studio di questi fenomeni non richiede metodologicamente il ricorso alla psicologia, né si traduce nello studio dei processi psicologici operanti, ma di come questi si manifestano nelle forme di relazione tra gli uomini (Ivi: 24). L'attività psicologica è quindi un elemento portante del comportamento sociale e Simmel arriva ad ammettere l'autonomia della funzione d'immaginazione:

…fantasia…per la cui perdita nessuna realtà può indennizzarci, perché quella è appunto un'attività autonoma che alla lunga non può venir sostituita de nessun ricevere e da nessun godere (Ivi: 308).

Sempre in questa prospettiva, Simmel afferma che il sentimento e tutto ciò che a questo è connesso precede l'attività concettuale e logica:

se si ammette una gradualità genetica e sistematica delle manifestazioni psichiche, non c'è dubbio che, di fronte all'intelletto, il sentimento (ma ovviamente non tutti i sentimenti) sia anche quella primaria e fondamentale (Simmel 1983: 69).

Anche nel concetto di forma e della sua funzione euristica per lo studio della società, Simmel fornisce indicazioni utili per lo studio delle emozioni a livello della vita quotidiana: per lui, infatti, scopo della sociologia è l'analisi delle forme di relazione sociale, che sono indipendenti dal contenuto che assumono nelle diverse situazioni della vita quotidiana, ma in queste si manifestano e sono più agevolmente comprensibili se si pone l'attenzione a quelle espressioni che non hanno alcun altro scopo se non quello relazionale, come per esempio i giochi.
Secondo Simmel, le scienze non possono formulare leggi di validità universale, ma solo proposizioni ipotetiche valide fino a prova contraria, che operano in un orizzonte probabilistico. La concezione simmeliana della scienza è chiaramente moderna nell'affermazione della provvisorietà e frammentarietà della conoscenza; secondo questa

visione, non è possibile conoscere la cosa in sé, ma solo un campo di forze e relazioni: elemento centrale della sua concezione della sociologia e del suo oggetto in quanto scienza è la nozione di "azione reciproca" (Wechselwirkung). La società è un'entità che esiste in virtù del fatto che gli individui entrano in azione reciproca, mossi da determinati impulsi o in vista di determinati scopi. L'associazione è dunque la forma, realizzatesi in innumerevoli modi diversi, in cui gli individui raggiungono insieme un'unità sulla base di quegli interessi, sensibili o ideali, momentanei o durevoli, coscienti o inconsci, che spingono in modo causale o che attirano teleologicamente, e nell'ambito della quale questi interessi si realizzano (Simmel 1989: 9). Lo scopo dell'associazione è quindi il contenuto, variabile di volta in volta, dell'associazione stessa, la quale costituisce la forma in cui questo contenuto ogni volta s'incarna. Il contenuto e la forma costituiscono una realtà inscindibile e l'uno non può esistere senza l'altra; tuttavia il compito della sociologia è quello di indagare le forme pure di associazione, che si declinano nei diversi contenuti. È evidente che queste forme pure non esistono in quanto tali, ma solo negli innumerevoli modi delle loro manifestazioni; la forma in sé è solo un'astrazione, ma un'astrazione che ha un valore epistemologico e metodologico fondamentale per la sociologia, in quanto ne costituisce l'oggetto d'indagine. Le azioni reciproche tra gli uomini producono la vita e l'unità sociali e devono essere ricercate nell'ambito dei contatti fisici e spirituali, della causazione reciproca di piacere e sofferenza, dei discorsi e dei silenzi, degli interessi comuni e antagonistici – soltanto questo costituisce la meravigliosa indissolubilità della società, il fluttuare della sua vita con cui i suoi elementi acquistano, perdono, spostano incessantemente il loro equilibrio (Ivi: 21). Il campo della ricerca sociologica è quindi l' "accadere reale" degli eventi microsociologici, che ipostatizzano forme suscettibili di essere riconosciute, e Simmel ne produce numerosi esempi. In sostanza, ci si comprende vedendosi agire sotto lo sguardo degli altri e "i soggetti guardano se stessi e si guardano reciprocamente" sotto delle categorie "in modo da poter produrre – così formati – la società empirica" (Ivi: 32).
A concentrare l'attenzione sulle componenti non razionali dell'agire sociale è anche l'italiano V. Pareto: nella sua celebre teoria sulle azioni non logiche (Pareto 1988), afferma come la prevalenza dei comportamenti sociali abbiano un'origine non razionale (il sociologo utilizza il termine residui) e che, a fronte di una certa incapacità di gestire tale natura istintuale dei comportamenti, l'uomo abbia bisogno di porre in essere "giustificazioni" razionali e argomentative delle azioni stesse, che Pareto definisce derivazioni.

2. Le strutture antropologiche dell'immaginario

Da questi brevi spunti di riflessione attraverso il pensiero sociologico classico, si evince

come lo studio del non razionale sia stato in effetti una costante in tutti gli autori di riferimento. Tuttavia perché si parli più propriamente di immaginario bisogna aspettare gli inizi del Novecento e l'incontro tra la psicanalisi nascente, con C.G. Jung, la filosofia, in particolare con G. Bachelard, e l'antropologia, per culminare nella pubblicazione nel 1960 dell'importante opera di G. Durand, Le strutture antropologiche dell'immaginario (Durand 1996a). Per comprendere appieno il percorso durandiano, è necessario ripercorrere alcune tappe dei suoi presupposti, per poi individuare i nodi centrali che arrivano a connettere comportamenti quotidiani e fenomeni sociali all'immaginario che ne è il motore.

Nel pensiero di Durand, a comporre l'universo del senso concorrono immagini, segni e simboli: l'immagine è tutto ciò che ha a che fare con le attività di riproduzione, avendo probabilmente il termine la stessa radice etimologica del verbo imitare (mimesis); il segno è invece l'unità di base di ogni processo di significazione e, secondo i principi della linguistica di F. de Saussure, esso è l'unione tra un concetto (il significato) e "un'immagine acustica" (il significante). Nel segno, il legame tra significante e significato ha la caratteristica di essere arbitrario, non implicando alcuna relazione "naturale" tra i due: si pensi a come gli stessi significati possono essere veicolati da diversi significanti nelle tante lingue del mondo e quindi alla possibilità di traduzione dei concetti. Se le tecniche di rappresentazione, che hanno a che fare con le immagini, sono proprie delle arti plastiche, l'analisi dei modi di significazione, che hanno a che fare con i segni, è propria delle scienze del linguaggio: all'incontro di mimesi e semiosi, di rappresentazione e significazione, si situa l'attività di simbolizzazione, che è quella che produce l'immaginario.

Il simbolo può essere indifferentemente immagine, parola o qualsiasi altro oggetto di esperienza sensoriale, suono e odore, e soprattutto emerge da un processo complesso di produzione, la cui comprensione esige l'immersione completa nel campo dell'esperienza emozionale che l'uomo ha del mondo. La fondamentale differenza che intercorre tra un semplice segno e un simbolo è che quest'ultimo possiede un senso figurato intrinsecamente motivato: l'unione tra il "simbolizzante" e il complesso simbolizzato è inscindibile, in quanto solo ed esclusivamente quel simbolo può rimandare a quell'universo emotivo che evoca per un soggetto, per un gruppo e per una società (si pensi al simbolo della croce cristiana e al suo valore per i fedeli). Il simbolo è insostituibile, perché tutto il suo bagaglio di significato affonda le radici nella storia e nell'inconscio di una cultura e viene ogni volta ri-evocato nell'intimità delle emozioni soggettive, come accade nei riti. Il simbolo è, come afferma Durand, "l'epifania di un mistero". Dal momento che riproducono ciò che è assente, i simboli sono intimamente legati ai domini della metafisica, dell'arte, della religione e della magia. I due elementi costitutivi del simbolo, simbolizzante e simbolizzato, mostrano la sua infinita flessibilità: il simbolizzante spesso assume ogni sorta di qualità, in alcuni casi anche qualità antinomiche; allo stesso modo, il simbolizzato "nuota" nel mare semantico dei significati umani.

Ogni "oggetto immaginario" è quindi "dilemmatico e anfibologico" (Durand 1996b) e

permette quella coincidentia oppositorum che è alla base della sua logica. La logica simbolica si distingue nettamente, nella storia del pensiero occidentale, dalla logica classica di matrice aristotelica: se infatti quest'ultima, che è il fondamento di tutti i prodotti del pensiero razionale, si basa sul principio di non-contraddizione, la logica simbolica è invece caratterizzata da un equilibrio tensivo il cui senso sorge proprio dalla naturale convivenza e reciproca influenza di istanze del senso opposte (si pensi, ad esempio, al simbolo del tao nella filosofia tradizionale cinese).
L'incompletezza costitutiva di un simbolo, la sua indefinitezza consustanziale, è colmata dalla "ridondanza perfezionante" (Durand, 1999): nelle narrazioni immaginali, i simboli sono continuamente ripetuti e si chiariscono vicendevolmente, come nel caso della ripetizione di gesti nei riti, di relazioni linguistiche nei miti. L'immaginario possiede dunque una natura sistemica, è un insieme relazionale che fa in modo che simboli con qualità anche opposte interagiscano e si chiarifichino l'uno grazie alla presenza dell'altro.
L'immagine quindi, se intesa come immagine simbolica o icona, è l'unità minima dell'immaginario, che costituisce un sistema dinamico di organizzazione di istanze fondatrici di senso e rende possibile il necessario rapporto tra l'uomo e il mondo. L'immaginazione è il processo attraverso il quale viene operata la rappresentazione-trasfigurazione simbolica. Secondo Durand (1996a), l'immaginario costituisce la facoltà di simbolizzazione da cui da sempre emergono le paure, le speranze, i sentimenti umani e i prodotti culturali che li esprimono.
Quando l'autore si accinge a costruire la sua griglia di analisi dell'immaginario umano, che ne presenta le strutture antropologiche fondamentali, pone anche alcuni concetti di base per la comprensione della sua articolata archetipologia generale, dove per "generale" Durand intende trans-culturale.
In particolare, nel vocabolario durandiano, il termine schema si riferisce a quel "canovaccio funzionale dell'immaginazione" che opera il raccordo tra i gesti riflessi dell'individuo, studiati dalla riflessologia, e le rappresentazioni immaginali (Ivi: 61). In sostanza, esistono nel corpo umano alcuni riflessi dominanti, quali quello di posizione, relativo alla statura eretta, quello copulativo e quello digerente, che sono raccordati alle rappresentazioni immaginali tramite quelli che Durand chiama appunto "gli schemi verbali". Allorché gli schemi entrano in contatto con l'ambiente naturale e sociale si produce l'archetipo, concetto che Durand riprende dalla psicanalisi junghiana. I motivi archetipici sono stabili nel tempo e nello spazio e anche se l'antropologo francese non approfondisce il carattere collettivo e innato dell'archetipo, sostiene tuttavia con chiarezza che l'universalità dell'archetipo è ciò che lo distingue dal simbolo, che si differenzia nelle varie culture (Ivi: 62-63). Fedele a Jung, Durand sostiene ancora che gli archetipi hanno la caratteristica precipua di precedere le idee: il razionalismo e il percorso pragmatico delle scienze, legati a un preciso contesto storico ed epistemologico, presuppongono un substrato immaginario determinante. Questa svolta nel pensiero di Durand è la premessa di una lunga riflessione sulla storia della conoscenza scientifica e del ruolo attribuito

all'immaginario dalle diverse correnti culturali.
Il racconto che sviluppa un complesso di schemi, archetipi e simboli è il mito: esso assume la forma narrativa e ha una struttura dinamica che, nel momento in cui si fa discorso, implica una componente organizzativa logico-razionale. Il complesso di gesti e comportamenti che mette in scena una narrazione simbolica è invece il rito. La ridondanza di simboli e relazioni simboliche segnala sempre la presenza di un mitema, unità semplice del mito, e in virtù del fatto che ogni parte è ripetizione di relazioni significative, ogni mitema, e ogni atto rituale, è portatore di senso allo stesso modo della totalità del mito e del rito.
Esistono delle "costellazioni di immagini" antropologicamente costanti, "che sembrano strutturate da un certo isomorfismo di simboli convergenti" (Ivi: 40). Questo conduce all'ipotesi "dell'esistenza di certi protocolli normativi di rappresentazioni immaginarie, ben definiti e relativamente stabili, raggruppati attorno agli schemi originali" che sono le strutture (Ivi: 65). Queste però non sono ancora l'ultimo livello della scala di generalità dello schema dell'immaginario in Durand: le strutture possono essere infatti ancora raggruppate in regimi. La griglia generale della "classificazione isotopica delle immagini" presenta così due grandi regimi dell'immaginario umano, quello diurno e quello notturno. Nel regime diurno le strutture sono di tipo schizomorfo (separazione, geometrismo, antitesi polemica); nel regime notturno le strutture sono invece di due tipi: le prime sono di tipo sintetico e raccolgono le immagini del ciclo, le seconde sono di tipo mistico, e raccolgono le immagini dell'intimità.
Immutabilità e dinamismo trasformatore interagiscono nel modello durandiano: è questa duplicità che permette una doppia lettura, antropologico-strutturale da una parte e storico-culturale dall'altra, dei diversi prodotti dell'immaginario. L'interscambio continuo a livello dell'immaginario tra la dimensione soggettiva, con le sue pulsioni e le radici innate nella rappresentazione, e l'ambiente cosmico e sociale produce quello che Durand definisce il tragitto antropologico: è proprio questo tragitto che permette all'immaginario di emergere, partecipando della sua natura insieme innata e culturale (Ivi: 38).
Analizzando quei racconti di immagini che sono i miti in diverse culture del mondo, e ritrovando in questi degli elementi invariabili, Durand si trova a costruire la sua già citata "archetipologia generale". La classificazione delle immagini rispetto alle strutture antropologiche dell'immaginario parte dal presupposto che esso nasca dall'incontro della soggettività con l'ambiente oggettivo circostante. I riflessi dominanti dell'individuo, studiati dalla riflessologia della scuola di Leningrado, che sono quello di posizione, quello di nutrizione e quello copulativo, s'incarnano in rappresentazioni concrete precise, che sono gli schemi: lo schema è "una generalizzazione dinamica e affettiva dell'immagine, costituisce la fattività e la non-sostantività generale dell'immaginario" (Ivi: 61). I gesti riflessi, differenziati in diversi schemi, che sono ancora elementi astratti, si "sostantificano" in archetipi, ovvero in immagini stabili e universali nelle diverse culture:

è così che agli schemi dell'ascensione corrispondono immutabilmente gli archetipi della sommità, del capo, della luce, mentre gli schemi diairetici si sostantificano in costanti archetipiche come la spada, il rituale battesimale, ecc., lo schema della discesa darà l'archetipo del profondo, della notte, del "Gulliver" ecc. e lo schema del rannicchiamento provocherà tutti gli archetipi del grembo e dell'intimità. Ciò che differenzia precisamente l'archetipo dal semplice simbolo è generalmente la sua mancanza di ambivalenza, la sua universalità costante e il suo adeguamento allo schema: la ruota, per esempio, è il grande archetipo dello schema ciclico, perché non si vede quale altra significazione immaginaria le si potrebbe dare, mentre il serpente non è che il simbolo del ciclo, simbolo come vedremo assai polivalente (Ivi: 51).

I simboli costituiscono quindi delle specificazioni culturali degli archetipi: la freccia o l'aereo per esempio sono simboli culturalmente determinati che dipendono dallo schema ascensionale e dall'archetipo del cielo; questi ultimi restano immutabili e non dipendono dalle culture.
Tutta questa complessa classificazione, che può apparire statica, presuppone sempre un certo dinamismo trasformatore, che opera a livello della struttura e che rende il campo dell'immaginario suscettibile di cambiamenti e modificazioni nel corso della storia culturale. Tuttavia la sostanza archetipica dei regimi e delle strutture li rende anche relativamente autonomi dalle trasformazioni storico-sociali ed è questa caratteristica che rende possibile a Durand una filosofia dell'immaginario attraverso la costruzione dell'archetipologia e la descrizione del suo funzionamento.
Come si è visto, il racconto mitico si compone di tre elementi, suscettibili di essere individuati: schema, archetipo e simbolo; mentre i primi due risultano costanti, i simboli, così come i miti, si modificano nella storia. Il mito è un insieme dinamico, attraverso il quale la storia si riattualizza nelle opere dei creatori: un cambiamento di sensibilità di una società si traduce in un cambiamento dei suoi miti. Questi infatti sono il nutrimento del quale la società stessa non può fare a meno, sono elementi antropologicamente fondanti sul piano individuale e sociale: un'opera, un autore, un'epoca - o almeno un "momento" di un'epoca - sono "ossessionati" in modo esplicito o implicito da uno o più miti, che rendono conto in modo paradigmatico delle sue aspirazioni, dei suoi desideri, delle sue paure, dei suoi terrori (Durand 1996b: 230).

3. La società, l'immagine e il quotidiano

La nozione di immaginario collettivo e quella di immaginario sociale sono spesso utilizzate indifferentemente. Ma si può affermare, con F. Giust-Desprairies (2003), che è possibile distinguerle: il livello collettivo fa infatti riferimento al gruppo e il livello sociale alla massa.

Per ciò che riguarda l'immaginario sociale, è soprattutto C. Castoriadis che ha tracciato la via per lo studio della componente immaginaria delle istituzioni sociali (Castoriadis 1995). Secondo l'autore, la società è istituita da una costruzione immaginale che pone i fondamenti della sua esistenza, ma questi fondamenti non sono i soli possibili, esistono sempre delle altre possibilità. Ancora, la società non può esistere senza un linguaggio di espressione e comunicazione che fa appello ai simboli, un linguaggio simbolico. Egli chiama "immaginario radicale" la capacità umana di far sorgere il senso "piuttosto che niente", a fronte di un immaginario effettivo che si riferisce ai prodotti di questa capacità. L'immaginario di una società si organizza dunque in reti, intorno a ciò che Castoriadis chiama "l'immaginario centrale", con i suoi nodi periferici. Il nodo centrale è relativamente stabile ed è a partire da questo che i nodi periferici si sviluppano attraverso una proliferazione di immagini che si sedimentano progressivamente. Una volta nate, le istituzioni create per rispondere a bisogni sociali cominciano ad acquistare il loro senso immaginale che non è separabile dalla loro vita: esse sono dunque un insieme complesso di componenti funzionali e immaginarie interconnesse in una rete simbolica.
La riflessione di Castoriadis si inserisce nel solco di quella che è stata definita "l'ambivalenza del pensiero marxista", dove l'immaginario è opposto al funzionalismo strumentale. Per Castoriadis l'immaginario ha un ruolo fondamentale nella costituzione del sociale e dà senso alle cose e ai rapporti sociali: si tratta di un processo continuo di creazione di immagini, in modo tale che l'esistenza della società dipenda dalla sua istituzione immaginaria. Così la storia non può essere concepita al di là dell'immaginazione creatrice, attraverso la quale la società crea la sua identità, il suo mondo di bisogni e desideri. Nessun oggetto può essere ridotto alla sua funzione strumentale, perché c'è sempre qualcosa che rinvia all'universo immaginario: il senso del reale è un prodotto del processo di creazione immaginale. In questo approccio, l'utopia possiede caratteristiche ambivalenti: essa possiede una funzione creatrice e liberatrice, ma può avere anche aspirazioni "totalitarie" (si pensi agli approcci critici all'immaginario dei media e alle "ideologie" del quotidiano).
"Riconoscere la profusione, il ruolo e la pregnanza dell'immagine nella vita sociale" (Maffesoli 1993: 122): è questo il filo rosso, secondo le sue stesse parole, che percorre buona parte del pensiero del sociologo francese M. Maffesoli. Elemento a lungo trascurato dalla teoria sociologica, l'immagine è stata vittima soprattutto della grande corrente iconoclasta che ha attraversato la storia della cultura occidentale, che ha dato origine all'ostilità nei confronti dell'immagine e dell'immaginazione: esse sarebbero la sede dell'imperfezione e dell'animalità che c'è nell'uomo, mentre la ragione sarebbe la perfezione che discende direttamente da Dio. Il moralismo e la sua attitudine monocefala e astrattiva, diffusi anche in ambiente intellettuale, diffidano così di tutto ciò che è legato ai sensi e alle sensazioni, che è estetico. In realtà secondo Maffesoli proprio nell'estetica risiede un'etica profonda e fondante della società; così "l'intellettualismo" diffuso che rinnega il "sensualismo" dell'immagine (Ivi: 128) si traduce in un rifiuto e in un distacco

dalla vita e dal vissuto sociale. La contrapposizione tra ragione e immagine assume un volto mitico (Ivi: 125): è l'opposizione tra Dioniso, il dio ctonio, terrestre, che riporta verso la componente sensibile al fondo dell'uomo, e Apollo, il dio uraniano, che rimanda al cielo e, metaforicamente, alla pura ragione astrattiva.
L'immagine non aspira all'assoluto, la sua funzione è "relativa", nel senso di mettere in relazione; la sua caratteristica precipua è quella di essere al fondo dell' "essere-insieme" comunitario. Lo spirito di reliance, che presiede allo stare insieme, si basa sulla condivisione estetica delle immagini; esiste insomma un' "intelligenza immaginativa societale" (Maffesoli 1990: 107) che è presupposto della vita quotidiana e sociale e che favorisce l'empatia nell'esperienza vissuta collettivamente. "È a partire da una tale ipotesi che si può comprendere il reincanto del mondo che si opera nel nostro universo tecnicista" (Ibid.): la tecnologia si mostra iconofila, lo sviluppo tecnologico ha favorito il rinvenimento delle immagini e della loro forza all'interno del corpo sociale.
Lo spirito razionalista, di "rottura epistemologica", può essere ricondotto a quello che Durand ha chiamato il regime diurno dell'immagine, con il suo schema diairetico e il simbolo della "spada che trancia, distingue e separa" (Ibid.). Dalla parte opposta si colloca il regime notturno, che rimanda alla riscoperta di tutto ciò che ci lega al territorio, di ciò che è locale, intimo: è questo il luogo della rivalorizzazione dell'immagine, elemento primo di questo legame. Se la morale dice "ciò che dovrebbe essere", l'attitudine etica si accontenta di mostrare "ciò che è", o comunque "ciò che potrebbe essere", "da cui il lato finzionale che tende a favorire" (Maffesoli 1993: 126). Se il razionalismo tende a indicare la via retta da seguire, "l'iconico" è semplicemente un modo di rendere conto di ciò che è, nello spirito di un "lasciar-essere" vitalista. La potenzialità dell'immagine è quella di essere "vettore di comunione": essa non "interessa tanto per il messaggio che è suscettibile di trasportare, ma piuttosto per l'emozione che fa condividere" (Ivi: 128).
Il mondo delle immagini, che, sulla scia di Corbin, Maffesoli chiama il mondo immaginale, è una sorta d'insieme matriciale che sta alla base della vita quotidiana dei membri della comunità, e permette d'interpretare gli oggetti e gli eventi nella loro concretezza e dinamica propria: è insomma più "reale" del reale stesso. Dal momento che l'immagine suscita la sensibilità collettiva, che si traduce nell'apertura verso l'altro, l'iconoclastia del pensiero occidentale può trovare una sua spiegazione nel desiderio di individualizzazione che lo ha percorso per secoli, ma solo a livello intellettuale; a livello della vita quotidiana, del mondano, opera da sempre la logica dell'immaginario: questa si fonda sulla condivisione di sentimenti estetici legati ai simboli della comunità, che in questi si riconosce e di questi vive. La questione del sentimento comune, del "sentire con" può essere ritrovata in numerosi fenomeni sociali di massa e di gruppo: è il presupposto della religiosità nella nostra società post-moderna, così come lo è di quei "culti privati" che sono l'astrologia, i rituali ludici e le varie forme di culto della natura, come il New Age; il sentire estetico è infine il presupposto della vita in luoghi che possono sembrare lontani dal meccanismo affettivo dell'immagine, come i centri commerciali delle nostre

megalopoli.
In relazione a tali fenomeni, che possiamo osservare nella società contemporanea, Maffesoli parla di barocchizzazione del mondo postmoderno. Una dinamica che rende conto di questa barocchizzazione del mondo è la proliferazione dell'oggetto, inteso come oggetto utile alla vita pratica, ma anche come oggetto superfluo, gadget: questo può essere letto sociologicamente come portatore di un valore immaginale, come manifestazione della potenza dell'immagine, "si potrà forse vederci una cristallizzazione di sogni, d'immagini, in breve del desiderio d'infinito che sempre tormenta l'essere umano" (Ivi: 169). L'oggetto ripropone la relazione tra archetipo e stereotipo, tra la sostanza immemoriale dell'immaginario e la sua manifestazione concreta: possiamo renderci conto della produttività immaginaria dell'oggetto nel mondo contemporaneo, dove non esiste prodotto, industriale o culturale, che non sfrutti l'immagine per farsi conoscere ed essere diffuso e venduto. Da qui Maffesoli conia l'espressione "mondo oggettale": l'oggetto che crea unione e legame in un mondo che "ha spinto così lontano la logica dell'artificiale che quella è divenuta la sua propria natura" (Ivi: 175).
Operando la fusione tra corpo, ovvero materia, prodotto industriale e commerciale, e spirito, ovvero senso della bellezza, piacere dei sensi, l'immagine ricompone quella frattura che il razionalismo moralista aveva creato (Ivi: 190). Immagine liberatoria, che diventa immagine-fascinazione e immagine-comunione: è questa la sua natura, che si svela al di là di ogni riduzione scientista, al di là di ogni valutazione astratta. Rendere giustizia alla potenzialità spirituale dell'immagine significa ritornare a una concezione totale dello spirito e dei suoi elementi costitutivi, e poter così condurre un'analisi del mondo e della società ispirata a un approccio olistico, che metta "l'accento sull'organicità del tutto, e la complementarietà dei diversi elementi di questo tutto" (Ivi: 140). L'efficacia dell'immagine riposa nella sua caratteristica di essere un "mesocosmo", nel mezzo tra macro e microcosmo, permettendo la comunicazione tra i due poli: la sociologia ha così bisogno di strumenti in grado di analizzare le costanti immaginali della vita sociale che si ri-producono nelle dinamiche spontanee della vita di tutti i giorni, laddove il simbolico prende corpo.

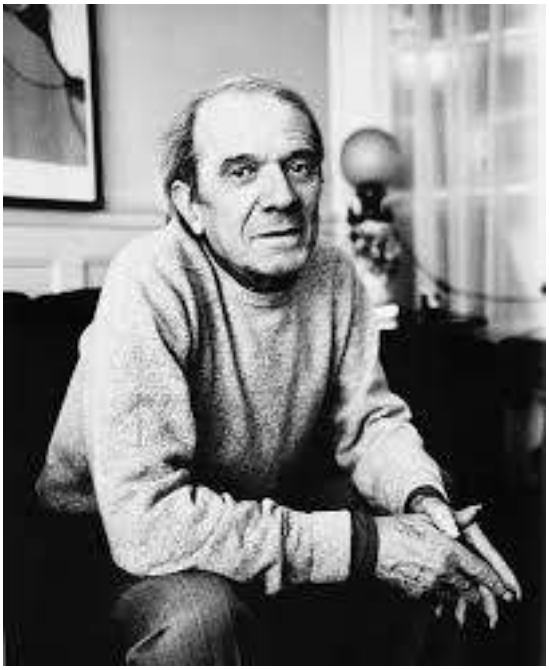
Bibliografia

BACHELARD G. (1983), *Le nouvel esprit scientifique*, PUF, Paris
BERGER P.L. e LUCKMANN T. (1997), *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino, Bologna
CASTORIADIS C. (1995), *L'istituzione immaginaria della società*, Bollati Boringhieri, Torino
CORBIN H. (2005), *L'immaginazione creatrice: le radici del sufismo*, Laterza, Roma
DURAND G. (1996a), *Le strutture antropologiche dell'immaginario*, Dedalo, Bari
DURAND G. (1996b), *Introduction à la mythodologie. Mythes et société*, Le Livre de Poche, Paris
DURAND G. (1999), *L'immaginazione simbolica*, Red, Como
DURKHEIM É. (1973), *Le forme elementari della vita religiosa,* Newton Compton Italiana, Roma
GIUST-DESPRAIRIES F. (2003), *L'imaginaire collectif*, Erès, Ramonville Saint-Agne
LANZ P. (1996), *L'investissement symbolique*, P.U.F., Paris
MAFFESOLI M. (1990), *L'ombra di Dioniso*, Garzanti, Milano
MAFFESOLI M. (1993), *Nel vuoto delle apparenze*, Garzanti, Milano
PARETO V. (1988), *Trattato di sociologia generale*, UTET, Torino
SIMMEL G. (1983), *Forme e giochi di società. Problemi fondamentali della sociologia*, Feltrinelli, Milano
SIMMEL G. (1989), *Sociologia*, Comunità, Milano
WEBER M. (1980), *Economia e società,* 5 vol., Comunità, Milano

Reviews

Gilles Deleuze
Cos'è la filosofia?[1]

di Giovanni Davide Locicero



Il rapporto tra la filosofia di Gilles Deleuze e le immagini non si esaurisce certo in *Cos'è la filosofia?* scritto a quattro mani con Philippe Guattari, ma in questo testo è possibile reperire i principali strumenti con cui il filosofo francese affronta questo tema. È necessario chiarire dall'inizio che nella filosofia deleuziana la questione dell'immaginario non viene trattata direttamente, ma vengono invece sviluppati degli apparati concettuali che condensano il concetto senza risolversi in esso e fanno ricorso alle immagini in misura rilevante. Si parla di apparati al plurale, in quanto la prospettiva attraverso la quale essi creano distinzioni è diversa, ed è diversa anche la loro collocazione nei paragrafi del libro. I concetti di piano e di immanenza delimitano il campo di azione di un pensiero costruttivista indagando sulle condizioni a cui esso si può manifestare; i concetti di attuale e virtuale, che derivano dagli studi di Deleuze su Bergson e Leibniz, mettono in relazione le immagini con il tempo; il concetto di percetto, percezione senza referente, indaga su come l'arte possa "stare in piedi da sola", su come l'immagine possa conservarsi.
Che cos'è la Filosofia? procede con lo stile propriamente deleuziano della moltiplicazione delle distinzioni, che per il filosofo è un male necessario quando si vogliono affrontare argomenti complicati, e la stessa prosa deleuziana ha caratteri fortemente eidetici,

1 Ed. Or. G. Deleuze, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Minuit, Paris, 1991; tr.it. Einaudi, Torino, 1994.

spingendo quindi il lettore alla visualizzazione piuttosto che limitarsi a mezzi puramente verbali.
La filosofia per Deleuze implica la creazione di concetti che differenzino il reale e permettano di comprenderlo o quanto meno esperirlo, e in questo senso ogni creatore di concetti è anche filosofo (capitolo 1). Ma i concetti spesso non si adattano tra loro perchè i loro contorni non coincidono. A tale scopo è necessaria un'immagine del pensiero in grado di assicurare il raccordo dei concetti. Le scelte e le distinzioni che costituiscono questa immagine sono rappresentate da Deleuze (nel secondo capitolo) come dei Piani secanti, dei tagli la realtà, la cui natura è prefilosofica e preconcettuale, ma sui quali è possibile dare una consistenza al susseguirsi caotico di determinazioni e focalizzare una prospettiva che permetta di orientarsi nel pensiero. La filosofia si occupa dei piani d'immanenza, la scienza dei piani di referenza, l'arte dei piani di composizione. I piani tendono a porsi in termini assoluti, ovvero a instaurare un ordine trascendente, stratificandosi nel corso della storia, a seconda del piano si dà un diverso grado di trascendenza. Essendo la loro natura prospettica, è possibile la coesistenza di vari piani, nei quali gli stessi concetti avranno tratti diversi. Una rappresentazione di questo tipo ha valore soprattutto per questa natura prospettica, che trova il senso delle cose nel loro divenire in esse stesse, senza necessità di ipostatizzarlo, e senza la necessità di concettualizzarlo, dato che "il concetto è l'inizio della filosofia, ma il piano la sua instaurazione", il visuale e il concettuale sono quindi intimamente legati.
Nel quarto paragrafo, Geofilosofia, viene affrontato il problema relativo ai concetti e alle immagini. Deleuze nota che le immagini sono una proiezione del trascendente sul piano d'immanenza, la natura delle figure è gerarchica, paradigmatica, e referenziale; la referenza non è comunicata da una somiglianza esteriore, ma da una tensione interna, e in questo differisce dal concetto che è sintagmatico e legato a connessioni e vicinanze, piuttosto che alla referenza stessa. Il concetto, tuttavia, è soggetto anch'esso a diventare merce di scambio, e Deleuze non dà in effetti una preminenza al concetto (come si può osservare dall'interesse per i sistemi semisimbolici presente in Mille Piani, o L'immagine-tempo e L'immagine-movimento[2]). Il filosofo mette in guardia dal concettismo, compromesso cattolico tra concetto e figura presente in Spagna e in Italia, caratterizzato da un grande valore estetico, ma le cui funzione retoriche tendono a snaturare le pratiche filosofiche.
Il concetto di attuale viene introdotto alla fine del quarto capitolo, mentre la contrapposizione con il virtuale viene trattata nel quinto, dedicato alla scienza. L'attuale, come sostiene anche Foucault, non si identifica con il presente, ma è ciò che diviene altro nel presente, il nuovo, l'interessante. Il virtuale si rapporta con il caos e rappresenta il

2 Gilles Deleuze, Milles Plateaux, Minuit, Paris, 1980; tr. it. Mille Piani, Castelvecchi, Roma, 2010; Id. , Cinéma I – L'image-mouvement, Minuit, Paris, 1983, tr. it L'immagine-movimento, Milano, Ubulibri 1984; Id., Cinéma II – L'image-temps, Minuit, Paris, 1985, tr.it. L'immagine-tempo, Ubulibri 1985, Milano.

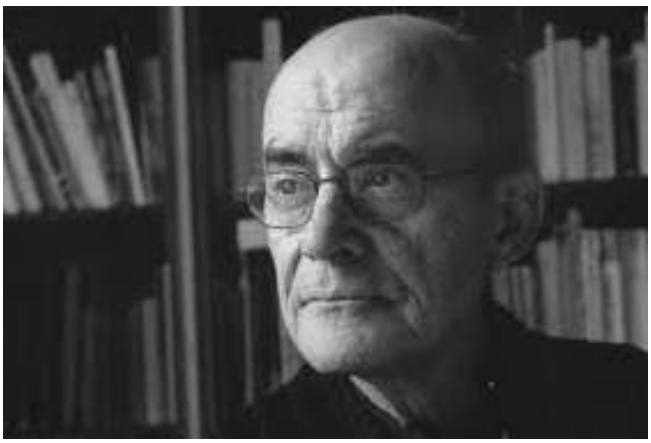
susseguirsi continuo di forme che non acquisiscono consistenza. In Conversazioni[3] il virtuale è descritto come una nebbia di immagini che avvolge l'oggetto attuale intessendo relazioni con altre immagini; le immagini virtuali corrispondono a strati più o meno profondi dell'oggetto attuale e intrattengono uno scambio con esso.
Il sesto capitolo, dedicato alla logica, si occupa prevalentemente dei rapporti tra concetti e funzioni piuttosto che di immagini. Il Settimo ed ultimo capitolo, dedicato all'arte, ritorna sull'argomento, viene ribadito, tramite il concetto di percetto, che l'arte non conserva le cose, ma delle percezioni e delle sensazioni. Il piano dell'arte è quello della composizione, e mira a raggiungere un equilibrio interno che permetta all'opera di acquisire indipendenza; in questo senso Deleuze parla di una possibilità pittorica, del tutto diversa dalla possibilità fisica, che fornisce consistenza alle rappresentazioni artistiche. La capacità di conservarsi in se stessa è la caratteristica principale dell'opera, e l'utilizzo di mezzi ottici costituisce un cimento ancora più grande per l'artista, che deve fronteggiare il rischio di incorrere in rappresentazioni effimere. Il filosofo francese si oppone all'idea che l'arte sia assimilabile al vissuto, sia esso reale o immaginato, in quanto il suo rifiuto per la trascendenza lo porta a sostenere che la consistenza artistica sia provocata da blocchi solidi di affetti e sensazioni che non abbiano altro soggetto se non se stessi, e sono irrelati ad un ipotetico referente nel vissuto, soprattutto in quanto l'arte provoca percezioni e affetti troppo grandi per esso. Un'espressione artistica – e quindi anche un'immagine – può esistere per sé solo attraverso operazioni di saturazione da un lato ed eliminazione dall'altro: citando Virgina Woolf il filosofo francese sostiene che deve essere eliminato ciò che è "rifiuto, morte e superficialità". L'abbandono della referenza fa sì che l'immagine pittorica non si debba più raffrontare a una somiglianza, ma che le sue forme vengano dissolte fino a raggiungere un grado di indeterminazione; ma è da questa indistinzione che il fruitore dell'opera d'arte può trarre la massima determinazione, che scaturisce dall'opera come un lampo. Deleuze chiude il capitolo esponendo i concetti di carne, casa e universo, che strutturano la sensazione artistica e che saranno oggetto di ulteriore attenzione in testi come *Logica del senso* o *Francis Bacon. Logica della sensazione*[4].
Arte, scienza e filosofia devono quindi procedere con i propri mezzi, sebbene i piani possano incrociarsi, come nel caso delle forme geometriche di Mondrian, gli squarci di fontana o i personaggi di Nietzsche o Mallarmé.

3 Gilles Deleuze e Claire Parnet, Dialogues, Flammarion, Paris, 1977, 1996, tr. it. Conversazioni, Ombre corte, Verona, 1998.
4 Gilles Delezue, Logique du sens, Minuit, Paris, 1969, tr.it Logica del senso, Feltrinelli, Milano, 1997; Id. , Francis Bacon. Logique de la sensation, La difference, Paris, 1991, tr. it. Francis Bacon. Logica della sensazione, Quodlibet, Macerata, 1995.

Jean-Luc Nancy
Tre saggi sull'immagine[1]

di Simone Di Blasi

"Sage comme une image".



In questo scritto Jean-Luc Nancy ripercorre, col suo stile rapsodico ma organico, una congerie di aspetti legati all'immagine ed ai problemi di natura squisitamente filosofica che essa pone al pensatore contemporaneo. Lavoro, questo, che va inserito in un più ampio progetto di Nancy di "decostruzione del cristianesimo", ovvero il tentativo di una rilettura, di un ripensamento dell'Occidente e della sua tradizione monoteista-ateista; decostruzione che l'autore opera confrontandosi con il concetto chiave di "rappresentazione".
Pubblicato in Italia nel 2002, il libro riflette l'interesse che l'autore ha sempre più dedicato negli anni alla "questione" dell'immagine, che qui – nei tre capitoli che compongono il testo – viene affrontata secondo tre diverse prospettive che, nella loro diversità, mantengono sempre un taglio teoretico e filosofico-politico. Nancy riesce, con grande pregnanza filosofica, ad arrivare al cuore di importanti temi che riguardano l'immaginario attraverso un percorso che sembra articolarsi in tre momenti concettuali, l'uno dentro l'altro, infinitamente co-implicati:
1) Immagini: Violenza e verità nell'imprimersi-esprimersi dell'unità-immagine che realizza la presenza, nella molteplicità delle cose-forme.

[1] Jean-Luc Nancy, *Tre saggi sull'immagine*, Cronopio, Napoli 2002.

2) Immagine: Rap-presentazione in senso forte, l'immagine che, mettendo in presenza la cosa, ne realizza l'assenza. L'immagine è sacra, è il distinto, il separato.
3) Immaginario: l'Interdizione come divieto e come impossibilità della rappresentazione e della condivisione-espressione dell'immaginato-immaginabile.
Il discorso di Nancy sembra svilupparsi quasi a tentoni, egli non formalizza le tre prospettive adottate, e tuttavia crea un'impalcatura coerente e rigorosa. Nel primo capitolo, "Immagine e violenza", si delinea già la struttura del lavoro che poi, nei capitoli "Immagine – Distinto" e "Rappresentazione interdetta", sviluppa due importanti digressioni. D'altra parte, non è di poco conto il fatto che l'autore cominci la sua indagine sull'"immagine" partendo dalle immagini, dalla loro pluralità di significazione e dal loro ambiguo triangolarsi con la violenza e con la verità. Accantonata momentaneamente l'immagine e lasciando da parte discorsi 'essenzialistici' riguardo la violenza e la verità, Nancy procede seguendo un parallelo tra questi ultimi due termini per mettere in luce l'ambigua relazione li lega. La violenza è "stupida", l'autore dice "nel senso più grossolano del termine", perché non "gioca il gioco delle forze", anzi essa "odia il gioco" (11). La violenza non è "un eccesso di forza", come spesso la si intende, poichè essa – estranea al gioco delle forze – possiede una qualità diversa rispetto alla forza, che è intesa come mera esecutività: la violenza è "ostensiva" o "mostrativa"; essa ha il carattere del mostruoso perché "si espone come figura senza figura, mostrazione, ostensione di ciò che resta senza volto" (12), per questo ancora essa "non è al servizio della verità, ma vuole essere essa stessa la verità".
La verità, dal canto suo, è essa stessa violenta poiché non può sorgere "senza lacerare un ordine stabilito. Al sommo degli sforzi di un metodo, essa distrugge il metodo". (12) L'"insorgenza violenta della verità" non deve essere confusa con la violenza "vera", cioè la violenza violenta.
Così Nancy rileva che la differenza sembra imporsi con la stessa forza con cui s'impone l'ambivalenza: "la verità vera è violenta perché è vera, mentre l'altra, il suo doppio ispessito, è vera solo in quanto è violenta" (14). Violenza e verità, dunque, "hanno in comune l'atto autodimostrativo che si realizza nell'immagine". (19)
Così, anche l'immagine è violenta perché è vera: vale per sè stessa, se la mimesi non è pensata in maniera riduttiva come copia, ombra o riflesso. Nel suo "rivaleggiare con la cosa", essa "sfonda" la realtà, cioè l'ordine stesso della presenza. L'immagine, come forza-segno dell'unità, eccede la forma poiché attinge ad un senza-fondo; la sua violenza come auto-affermazione è questo suo strapparsi dal fondo, a partire dal niente. L'immagine che si assomiglia, si ripete, si assembra porta con sè il segno di questo "strappo": "il suo fondo mostuosamente aperto sul suo fondo" (24). Il suo essere un'"intimità" che si es-prime comporta che "ogni immagine, forse, è al bordo della crudeltà" (25).
Nel secondo capitolo Nancy approfondisce l'analisi di quest'aspetto di intimità dell'immagine ed essa è pensata come il "sacro", anzi, come il Distinto, il separato. L'autore infatti opera un allontanamento dei termini di sacro e religioso, spesso confusi: il

religioso è infatti "l'osservanza di un rito che forma e mantiene un legame" (31) proprio con il sacro, che tuttavia resta inattingibile, altro. Lo strumento che la religione detiene al fine di creare legami con quest'alterità è il "sacrificio", il quale a sua volta cessa – con la religione tutta – nel mantenimento della distanza, laddove invece comincia l'arte, che vive di questa sospensione.

L'immagine è sempre sacra, ma non è mai sacrificale. È sacra come distinto in due modi: poiché non si tocca e perché è dissimile: essa è "una cosa che non è la cosa" (32). Ma la passione e la potenza dell'intimità dell'immagine fanno sì che, nel suo es-primersi, l'immagine si dia ritirandosi. Così, mentre il sacrificio "opera un'assunzione" del profano nel sacro, il darsi dell'immagine "non crea una continuità, non sopprime la distinzione" (34). Aprendo la presenza, l'immagine evoca l'assenza: la sua es-pressione è non-detto o dire-altrimenti.

"Tranquillo come un'immagine", placida e quieta, eppure carica di slancio e di movimento. "Presenza reale" ed "evidenza invisibile", "l'immagine pura di tutti gli oggetti è il tempo"; movimento della "sintesi" da intendersi come "apertura in quanto tale" dell'unità, del mondo.

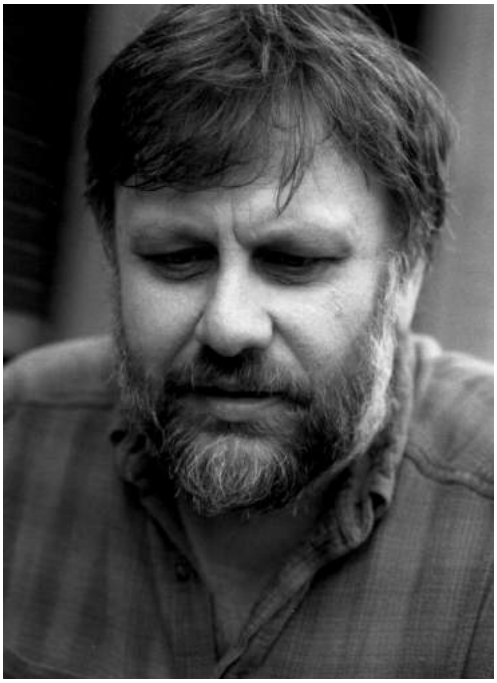
Nell'ultimo capitolo Nancy torna sulla relazione presenza-rappresentazione. Stimolato dal dibattito intorno al fatto se sia o meno possibile rappresentare la Shoha, l'autore parte dal divieto biblico dell'idolatria, e ricostruisce l'alterno motivo di questa "interdizione" che da un lato non nega tanto la rappresentazione in quanto tale, ma quella che dà luogo a feticci e idoli, sfociando in un generale divieto di forgiare immagini, e dall'altro è lo stesso essere "interdetto" che deriva dal paradosso (logico) relativo al rapporto tra presenza e assenza che l'immagine mantiene nei confronti della cosa e della propria intimità inespressa. L'autore afferma: "la nostra storia si agita e si contorce, si lacera perfino, nella divisione , nell'incontro e nello scontro di due logiche: quella della soggettività per la quale ci sono fenomeni, e quella della cosa in-sè o presenza reale" (69). Nelle interdizioni si mostra la filigrana del rapporto che lega la verità alla violenza.

Da ultimo, se il Nazismo non è un'eccezione, un caso fortuito, è perché per primo ha portato alle estreme conseguenze un regime di verità spettacolare e spettacolarizzata. E tuttavia ad Auschwitz si è anche portato a compimento uno dei destini dell'Occidente: qui si realizza "la volontà di presentarsi ciò che è fuori-presenza", ovvero una "rappresentazione senza resti".

L'autore chiude citando la poesia Il mio paese è l'Italia di S. Quasimodo, lasciandoci con un non- detto o detto-altrimenti; noi possiamo ricordare quanto già detto da Nancy: che mentre la "violenza violenta – e che violenta – rivela e crede di rivelare assolutamente", la violenza senza violenza è che la rivelazione non abbia luogo e resti imminente. Che essa riveli che non c'è niente da rivelare [...] e che il senza fondo è l'imminenza infinitamente sospesa su sè stessa" (28).

Slavoj Žižek
L'epidemia dell'immaginario[1]

di Laura Morabito



Pubblicato nel 1997, *L'Epidemia dell'immaginario* precede di dieci anni *In difesa delle cause perse*, l'opera che valse a Slavoj Žižek la consacrazione a "filosofo più pericoloso dell'Occidente".
Nel 2007, Il pensatore sloveno ci invitava infatti ad affrancarci da quella che definiva "la grande ideologia postmoderna", ovvero la resa alla "morte delle ideologie". Ci spingeva, a questo scopo, a recuperare la spinta redentrice dei grandi totalitarismi e soprattutto a riscattare la violenza e il terrore, riconoscendole come marche necessarie e costitutive dell'atto redentorio.
Dieci anni prima, la sua analisi sistematica dell'immaginario procedeva proprio dalla destrutturazione del concetto stesso di ideologia: la definizione di quest'ultima come campo simbolico vuoto permetteva infatti di leggere l'Immaginario come suo riempitivo, segno di una impossibilità strutturale di cui rappresenta al tempo stesso la forclusione.
Quanto al carattere epidemico dell'immaginario, esso sarebbe consistito nella proliferazione inarrestabile delle fantasie che offusca il nostro pensiero razionale – occlude il campo simbolico del Linguaggio.
Qui si colloca il primo scarto dell'analisi žižekiana rispetto al sentire comune: lo smascheramento dell'epidemia. L'invito a pensarla non come connotazione esclusiva della

[1] Slavoj Žižek, *The plague of fantasies*, Londra, Verso, 1997; tr. It., *L'epidemia dell'immaginario*, a cura di Marco Senaldi, Roma, Meltemi, 2004, traduzione di Gabriele Illarietti e Marco Senaldi.

postomodernità, frutto di un'overdose informazionale e sensoriale tutta mass mediatica, quanto piuttosto come tratto distintivo e non contestuale dell'Immaginario: come quest'ultimo, esistente già-sempre.
Il profluvio delle fantasie altro non è, infatti, che la proiezione sul piano dell'Io di quell'eccesso non simbolizzabile e traumatico che è il Reale, al momento dell'instaurazione primordiale della Legge Simbolica. Quanto più la rete simbolica è astratta, e la nostra post-modernità è certo gravida di processi di spiritualizzazione, tanto più il reale sfugge alla sistematizzazione e tanto più abbondano le immagini che cercano di colmarne le maglie.
In altri termini, potremmo dire che per Žižek l'Immaginario costituisce un interpretante intermedio e necessario fra Simbolico e Reale, traendo dall'uno il tratto semiotico – è un segno, sta al posto di qualcos'altro – dall'altro il carattere fantasmatico – è l'eterno ritorno della fantasia che non viene formalizzata dalla Legge Simbolica.
Lungo tutto il saggio, l'assunto dell'inter-essenza necessaria delle tre categorie lacaniane è fondamento di qualsiasi atto ermeneutico, comportando il superamento della dicotomia tardonovecentesca fra Significante-Padrone dell'ordine simbolico e referente del Reale storico.
Gli esiti di questa lettura ontologica sull'analisi sociologica e politica sono quanto mai imponenti e disseminati per tutta l'opera. Fra i tanti, una lettura ultra-foucultiana del rapporto Legge-Censura-Trasgressione, una critica severa al concetto di Banalità del Male arendtiano, una rivalutazione del peso delle posizioni dell'Occidente nella guerra in Bosnia.
Tuttavia, più che gli esiti particolari dell'indagine politico-sociologica, credo che in questa sede valga la pena sottolineare la sua compenetrazione necessaria con la psicoanalisi lacaniana e la logica dialettica Hegeliana.
Hegel e Lacan costituiscono infatti i punti di partenza della teorizzazione žižekiana e si potrebbe indifferentemente affermare che Žižek rilegga Hegel attraverso Lacan - se è vero che sottrae alla dialettica il suo orizzonte simbolico positivo attraverso il ricorso alla figura fondamentale della castrazione - o che rilegga Lacan attraverso Hegel - quando individua nelle tre categorie del Simbolico Reale Immaginario delle determinazioni riflessive.
I due processi sono strettamente legati l'uno all'altro e costituiscono l'impalcatura concettuale di tutta l'opera.
Recuperando la dialettica come procedura ermeneutica, si focalizza sul suo carattere di eterno divenire e sottolinea l'assenza di un contenuto positivo determinato che ne costituisca la fissità di cornice simbolica.
Ciò risolve la contraddizione fra il particolare dell'evento e l'universale del sistema: il significante simbolico è di per sè vuoto e indeterminato e ex-posto dall'atto contigente del soggetto. In questo senso ermeneutica e fenomenologia vengono a coincidere: l'atto diventa oggetto della fenomenologia e il sistema simbolico altro non è che la disposizione logica dei tentativi – atti - falliti del soggetto di concepire l'assoluto.

Di qui il fondamento teorico della tecnica espositiva del filosofo: il ricorso agli exempla più svariati, dalla pubblicità di una famosa birra tedesca, all'analisi dei lavori di Kusturica o di Buñuel, alla celeberimma disquisizione sulle diverse configurazioni delle toilettes europee, l'attingere costante all'immaginario pop e alle sue estensioni più grottesche nel trash, rientrano non nel tentativo di esplicitare contestualmente un orizzonte teorico, quanto nella ricostruzione continua dello stesso sistema con il procedere delle sue attuazioni fenomeniche.

Il tutto sostenuto da quello che è il procedimento chiave dell'ermeneutica Žižekiana, animante tutto L'epidemia dell'immaginario: la lettura anamorfica. Un'analisi non condizionata della realtà che implica lo slittamento della prospettiva del soggetto: esso riconosce nel sublime oggetto dell'ideologia, nelle configurazioni oggettive originate dallo schema simbolico della realtà, gli spettrali oggetti immaginari, privi di qual si voglia coerenza ontologica positiva, che altro non sono che una positivizzazione del vuoto, l'hegeliana determinazione riflessiva di quel resto, quel meno di niente che è il Reale, impossibilità costitutiva originaria del nostro orizzonte razionale, ciò che è già-sempre prima della castrazione e della caduta.

Infine, com l'accettazione radicale della categoria della determinazione riflessiva in sè e per sè, il soggetto – e contestualmente il divertito e insieme amareggiato lettore di Žižek – accetta l'impossibilità del suo essere reale individuale al di fuori del contenitore simbolico vuoto. Abbandonato ogni tentativo di proclamare la morte delle ideologie, di scagliarsi inutilmente contro il loro carattere mistificatorio, il Soggetto-lettore può dunque accettare la sfida ermeneutica di Žižek: interpretare e agire sull'Ideologia del nostro tempo operando una decostruzione vigile e disincantata su profluvio di fantasie individuali e collettive che ne costituiscono il supporto immaginario.

Number 6 - Year IV / December 2015

ISSN: 2281-8133

imagojournal.it