



# TECHNOLOGY AND AS SOCIAL IMAGINARY

**VOLUME #2**  
SPECIAL ISSUE

## Technology and/as Social Imaginary Vol. II

Special Issue Editors: Neil Turnbull / Pier Luca Marzo

### Editor In Chief

Pier Luca Marzo  
Milena Meo

### Coordinator

Antonio Tramontana

### Editorial Board

Fabio D'Andrea  
Mariavita Cambria  
Valentina Grassi  
Giovanni La Fauci  
Ivana Parisi  
Neil Turnbull

### Scientific Committee

**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 Gulli** (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), **Gabriella Turnaturi** (Università di Bologna), **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](mailto:mimesis@mimesisedizioni.it)

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

ISSN 2281-8138

[www.imagojournal.it](http://www.imagojournal.it) - [rivistaimago@gmail.com](mailto:rivistaimago@gmail.com)

# Index

Editorial Board

*Technology and/as Social Imaginary # Volume II*


Topic



Pier Luca Marzo	7	Imaginary, technique and human nature: a morphological reading
Roberto Paura	23	Singularity Believers and the New Utopia of Transhumanism
Antonio Camorrino	36	Technological Imagery. A Sociological Analysis of Contemporary Cosmology
Enrico Gandolfi Roberto Semprebene	56	The imaginative generation through gaming deconstructions
Consuelo Luvèrà	72	Free to do evil. Some possible implications of moral enhancement for free will and moral responsibility
Nicoletta Raffo	86	Tipografie, culture e immaginari. Il ruolo della forma delle lettere nella percezione di identità e contesti
Antonio Sofia	97	Facebook & Co.: un dispositivo narrativo sintetico a comprimere l'immaginario
Marianne Celka	116	Le World Wild Web et l'animalisme radical
Alessandro Bertinotti Raffaella Fagnoni	127	The collaborative dimension of social innovation
Antonio Tramontana	140	Oggetti e disagio moderno della tecnica nell'antropologia filosofica di Arnold Gehlen


## Off Topic

---

- 
- Lorenzo Casini 169 Immaginario, migrazione e politica nella scrittura di Amara Lakhous: *Kayfa tarḍa'ū min al-dhi'ba dūna an ta'aḍḍaka* e la sua autotraduzione *Conflitto di civiltà per un ascensore a Piazza Vittorio*
- Stefania Taviano 183 *The Global Imaginary of Arab Hip Hop: a case study*
- Fabio Ruggiano 200 *Il migrante immaginario: analisi di una rappresentazione sociale attraverso Twitter*
- Laura Appignanesi 219 "Uno, nessuno e centomila" contatti. La crescita esponenziale delle relazioni nella costruzione (o distruzione) dell'identità collettiva.
- Bruno Gulli 236 *Sovereign Violence and the Power of Acting – (Imagining the Unsovereign Law)*
- Milena Meo 254 *Immagini dal confine. Migranti, spazi simbolici e ordine politico contemporaneo*

## Reviews

---

- 
- Giovanni Davide Locicero 278 *Valentina Grassi / Debora Viviani, Il cibo immaginato, tra produzione e consumo. Prospettive socio-antropologiche a confronto*
- Simone Di Blasi 282 *Fabio D'Andrea, Un mondo a spirale – riflessioni a partire da M. Maffesoli*
- Ivana Parisi 285 *Edward Hopper, Bologna 25 marzo – 26 Luglio 2016*

## An Introduction to Technology and the Social Imaginary

As is now well known the modernist *avant garde* in the early part 20<sup>th</sup> 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 technological 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 by 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 the lifeworld and it becomes seamlessly connected to everyday life.

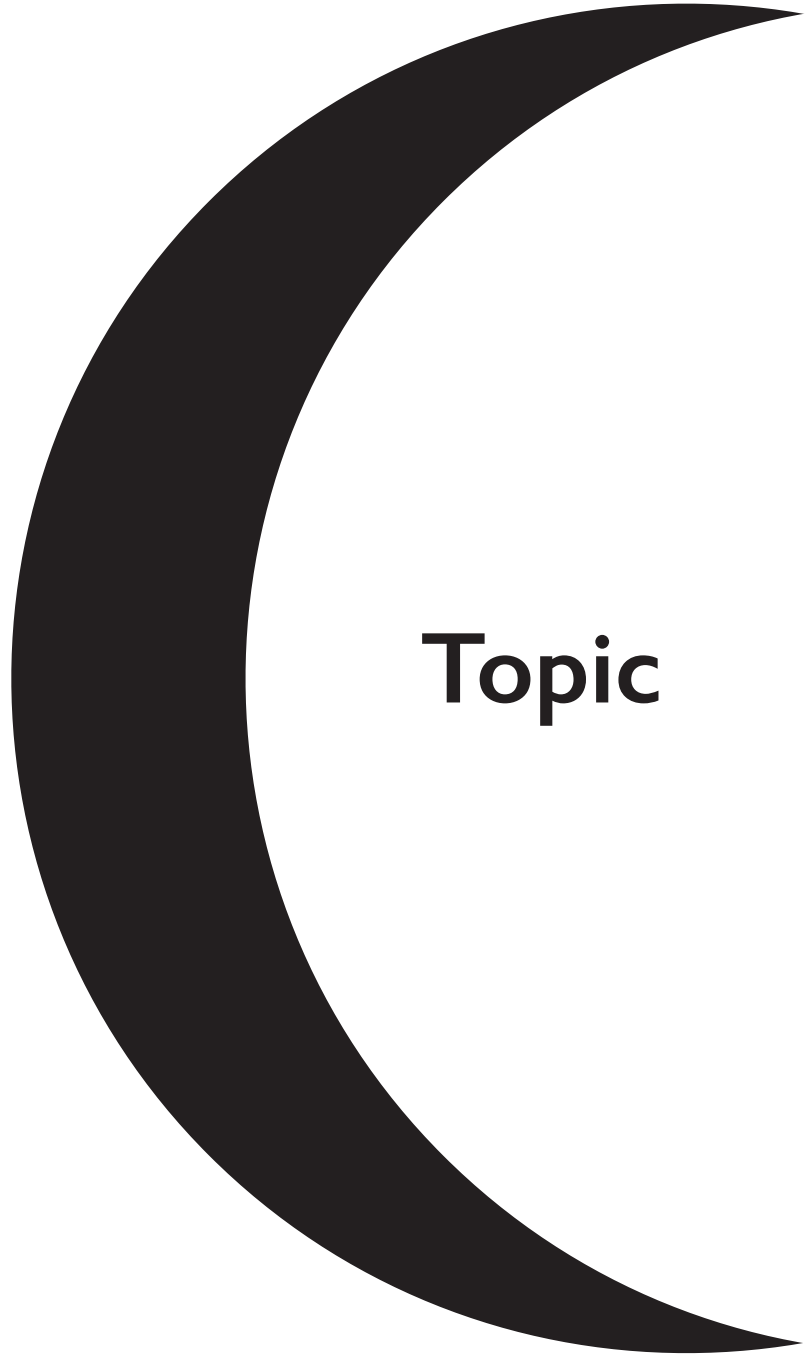
Technology, today, is in and of the lifeworld and yet at the same time radically other to it (this is the paradox that any adequate philosophical conception of technology must face); it represents the totally familiar yet at the same time continues to disrupt and re-route established structures of feeling. 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 primordial *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

Huyssen, 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**



## **Imaginary, technique and human nature: a morphological reading**

Pier Luca Marzo

### **Abstract**

The paper that follows intends to explore the interface between the imaginary and technique in relation to the question of human nature. The route that will be taken in this exploratory journey will be traced via the conceptual maps of morphology that began to appear with Goethe's studies of nature. Following this cartographic tradition, I claim that human nature is a particular energetic field activated thanks to the relationship of two polarities: one is the imaginary and the other is the technique. Into this energetic field the life of the social-historical forms – in which each human community takes a specific place in the world; to be born, to live and to die cyclically. Therefore, this is the final destination of the journey that is offered to the reader here.

### **Keywords**

Nature / environment / form / imaginary / technique

### **Author**

Pier Luca Marzo – marzop@unime.it  
Department of Cognitive Sciences, Psychology, Education and Cultural Studies  
Università di Messina



## Introduction

The unhistorical resembles an enveloping atmosphere in which alone life is generated only to disappear again with the destruction of this atmosphere. It is true: only so far as man, by thinking, reflecting, comparing, dividing and joining, limits that unhistorical element; only so far as a bright lightning flash of light occurs within that encircling cloud of mist—that is, only through the power to use the past for life and to refashion what has happened into history, does man become man: but with an excess of history man ceases again, and without that cloak of the unhistorical he would never have begun and dared to begin. (Nietzsche, 1980: 11)

The following paper intends to explore the interweaving between the imaginative and the technical dimension by linking it to human nature. The route that guides this voyage of discovery will be traced via the conceptual maps of morphology, which appeared after Goethe's studies on Nature. He was the first cartographer of life forms who tried to lead science to think with nature rather than about nature. This approach was not totally unheeded by the paradigms within the rising natural sciences. There were some German thinkers of Kultur who between the end of the 19<sup>th</sup> century and the 20<sup>th</sup> century took up the Goethian way to understand, in vital terms, historical social processes. It is not by chance that Nietzsche, one of the first followers of this movement, recalls the poet-scientist in the opening of his essay *On the Advantage and Disadvantage of History for Life* (Nietzsche, 1980: 7). Nietzsche stresses that human time is not all inscribed in history; there is an unhistorical dimension as well. This dimension does not refer to a metaphysical level, like the one which bypasses the spirit in Hegelian history. The Nietzschean unhistorical dimension is an elementary place, a natural landscape – as can be noted in the passage cited above – so full of energy able to generate and destroy the historical world cyclically. In this breakdown of human temporality you can see how Nietzsche finds in Goethe that elective figure with whom to interact in order to identify the historical-landscape that binds human temporality to the dynamics of life. The imaginative and technical spheres will be defined as the polarity of activation of this unhistorical energy field; and from this the unrepeatable historical-social forms in which human communities



have always lived in the world find both their centre of configuration and the origins of those erosive currents that, dissolve in a cycle. This is the theory that I will try to develop on the journey that I am suggesting to the reader.

## I. The energetic nature of Nature: physis and/as gestaltung

To begin to enter the unhistorical world, it is necessary to fulfil the transvaluation of values – to use another Nietzschean expression – that is the matrix within our traditional way of thinking towards the construction of the concept of nature, especially that of human nature.

It is unavoidable, when dealing with that concept, not to refer to the famous debate between Chomsky and Foucault aired in November 1971 on Dutch television<sup>1</sup>. Thanks to the ability of Fons Elders, the moderator of the debate, the meeting was able to transform the television studio in an epic joust between two knights of the critical thinking of the era. What was at stake was the very notion of human nature. After almost 50 years, the scientific debate has only served to prolong and radicalize the rift that opened during the Foucault / Chomsky dispute and this without there being a TV studio to duel in.

The mandatory step on our journey towards an account of human nature must be found in this studio. Try and imagine for a moment sitting in the Dutch audience listening again to the words of that day in November. Foucault, from the prestigious 'castle' of Collège de France, from the start immediately shows his impatience at the term nature and even more to that of human nature. As evidenced by his acute reasoning, human nature is nothing natural; it is on the contrary that epistemologically revelatory indication of the new scientific discourse which appeared at the end of the 18<sup>th</sup> century<sup>2</sup>. Until then, Foucault continues, living beings were part of a broader framework that ranged from minerals to man. Biology and medicine distinguished the part of these beings included in this generic framework through the concept of life through which more a quality was designated to these beings; it carried out the task of outlining the boundaries of their rising discursive order. Even the concept of human nature for Foucault performs a similar

---

<sup>1</sup> See <https://www.youtube.com/watch?v=3wfNI2LOGf8>

<sup>2</sup> "It seems to me more likely that the transformations of biological knowledge at the end of the eighteenth century were demonstrated on one hand by a whole series of new concepts for use in scientific discourse and on the other hand gave rise to a notion like that of life which has enabled us to designate, to delimit, and to situate a certain type of scientific discourse, among other things. I would say that the notion of life is not a scientific concept; it has been an epistemological indicator of which the classifying, delimiting, and other functions had an effect on scientific discussions, and not on what they were talking about. Well, it seems to me that the notion of human nature is of the same type." (Foucault, 1974: 17)



P. L. Marzo

*Imaginary, technique and human nature: a morphological reading*

A Journal of the  
Social Imaginary



function by whoever unknowingly uses it – and it is what he gently scolds his contender for in the woven linguistic structure of the knowledge power nexus (Foucault, 1974: 43). On the other side of the table, Chomsky, from the equally prestigious castle of the Institute of Technology in Massachusetts, responds blow for blow to the cutting remarks from his adversary. While agreeing with some of Foucault's points, the question for him is not all due to a language game produced by scientific structures. Apart from this, for the American linguist, there is a certain biological organisation that characterized the human cognitive structure that remained unchanged from Homo du Cro-Magnon<sup>3</sup> onwards. This is what drives him to track down man's originating core, which is organically based and has a set of values such as justice, creativity and non violence (Chomsky, 1974: 42-43). Chomsky thinks the evolution of science, despite its jagged path, is responsible - and has to recognise these founding human values through which it is possible to free man from those residues of history which repress him in dominant social systems such as those produced by the State, by the multinationals or the police (Chomsky, 1974: 39). These are the values Chomsky specifies that legitimize disobedience, at times violent, if oriented at a higher level of justice which is closer to humanity.

Therefore, human nature is a cultural artefact produced by scientific discourses as Foucault argues, or is it the inner organic nucleus in man's cognitive structure indicated by Chomsky?

Rather than determine whose side I am on, I believe the historic moment has come to highlight their unintentional point of contact. Both of them brought back the idea of nature either to something, or a substance; a linguistic object for Foucault or something organic for Chomsky. These are the two conceptual points of view that still generate today that insidious narrow concept that just as the mythological monsters Scylla and Charybdis that separate Sicily from Europe, seem to swallow the reflections of those who choose to enter. To navigate these discursive eddies, which are only the resurfacing of the archetypal dichotomy of nature-culture, I will refer to as physis; to that term with which the pre-Socratic world declined the term nature (Heidegger, 2000). It is possible to read in a fragment by Heraclitus:

---

<sup>3</sup> "Well, I think that as a matter of biological and anthropological fact, the nature of human intelligence certainly has not changed in any substantial way, at least since the seventeenth century, or probably since Cro-Magnon man. That is, I think that the fundamental properties of our intelligence, those that are within the domain of what we are discussing tonight, are certainly very ancient; and that if you took a man from five thousand or maybe twenty thousand years ago and placed him as a child within today's society, he would learn what everyone else learns, and he would be a genius or a fool or something else, but he wouldn't be fundamentally different." (Chomsky, 1974: 36)



That which always was, and is, and will be everliving fire, the same for all, the cosmos, made neither by god nor man, replenishes in measure as it burns away. (Heraclitus, 2001: 44).

The view of nature as outlined in the fragment does not find its reference in something; physis, on the contrary, is a generative elemental power of the entire cosmos: that of fire. These are the measurements by which it replenishes and burns in a way that makes the world appear and disappear. A processual creative cycle that in itself is the origin and the end - surpassing both the demiurgic will of gods and the hybris of man. In fact they are not the centre of emission of this revelatory power of the cosmos, but only passive spectators who can impose nothing on its flickering. It seems evident that such a vision of nature is what makes every objectification misleading; to do this would be to leave the eternal rhythmic movement that makes each life form instrumental in its fiery dynamic..

Only a few decades later, with the beginning of philosophy, will the Heraclitean physis cease to be a flow, to become the field of changing and deceptive phenomena to be redefined within the immutable categories of logos. A vision that, within our tradition of thought, begins to separate the world; the physical, which is the centre of the mutability of natural phenomena, from the metaphysical, centre of immutable truth. In this division, philosophical thought wanders in the metaphysical world in order to explain the physical one and not vice versa (Heidegger, 1997).

The historico-cultural crossroads created in medieval times between philosophy and theology will cause a second degree of separation between the physical and the metaphysical world. In this case it will be God that takes the place of the logos becoming, as we read in the book of Genesis, the creator of everything in the world: day and night, the earth and seas, the plants, the animals and also man, who is a copy created in his own image and likeness. Also in this case nature becomes a product, a *natura naturata* through the work of *natura naturante*, of God (Merleau-Ponty, 1995: 26-27).

Modernity radicalized this disjunctive thought, producing the secularization process that will make of nature a mere *res-extensa*, as Descartes calls it (Descartes, 1998). After the logos and God, it is only the *res-cogitans* of the modern individual that gives reasons in geometric terms of nature reduced to a purely material extension devoid of every magical-religious value.

Foucault and Chomsky, in this context, have merely continued to foreground this genealogy of separation and reification of nature. Even for them, nature is not a flow of energy, but rather a hypostatized world; an inert object for fervent discussion without having its own word - an alien dimension from elsewhere, from the world of ideas, from God's creation, from the intellect which doubts, or from the structure of science. In the modern era it has been the unfashionable science of Goethe which has become the



emerging source of a conception of physis as energy flow concealed from our tradition of thought. As with Heraclitus, even for Goethe nature is neither immutable, nor closed, nor fixed but an idea at work, as he categorically states in the following passage:

The Germans have a word for the complex of existence presented by a physical organism: Gestalt [structured form]. With this expression they exclude what is changeable and assume that an interrelated whole is identified, defined, and fixed in character. But if we look at all these Gestalten, especially the organic ones, we will discover that nothing in them is permanent, nothing is at rest or defined —everything is in a flux of continual motion. This is why German frequently and fittingly makes use of the word Bildung [formation] to describe the end product and what is in process of production as well. Thus in setting forth a morphology we should not speak of Gestalt, or if we use the term we should at least do so only in reference to the idea, the concept, or to an empirical element held fast for a mere moment of time. When something has acquired a form it metamorphoses immediately to a new one. If we wish to arrive at some living perception of nature we ourselves must remain as quick and flexible as nature and follow the example she gives. (Goethe, 1988: 63-64)

As well as the Heraclitean cosmic flare, even the continuous oscillation of the whole of the natural realm finds its measure in the form of crystals, in physical phenomena, in plants, in insects, in the higher animals up to man. Each form, is according to Goethe, the particular expression through which to grasp empirically the entelechy of nature; that harmony in which each part participates in the whole movement. Therefore, for morphology, nature is not defined as a place that serves as a container for the various partitions of organic matter contained within it; it is a continuous creative flow that is in each form, both in discontinuity and continuity. For Goethe, this discontinuity and continuity is to be found in the static quality of the form (Gestalt), in that micro-cosmos that differentiates, for example, a plant from an insect; whereas the continuity is to be located in the formative process (Bildung), in the movement expressed by the micro-cosmos which allows both the plant and insect to metamorphose. Analogy is the Goethean method through which to read this discontinuity continuity since:

Everything that exists is an analogue of all existing things; that is why existence always and at the same time looks to us both separate and interlocked. (Goethe, 1998: 1665)

Unlike the similarity which relates two distinct elements by searching for their mutual similarities, analogy finds such similarities in a third element, which is present to a certain extent in both. This third element for morphology does not exist in itself, but is immanent in variable proportions between the form and the movement through which nature operates across the spectrum of the phenomenal world - from the inorganic to the



P. L. Marzo

*Imaginary, technique and human nature: a morphological reading*

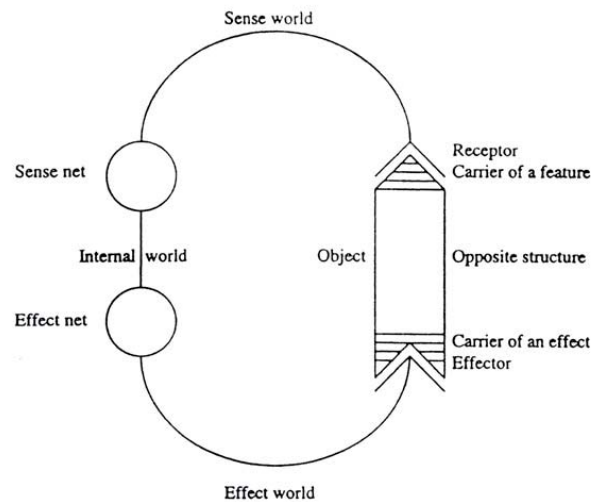


organic. For Goethe, this is the cognitive solution for avoiding that decomposed and-static vision of nature produced by the classification of Linneaus, his great enemy along with Newton. In 19th century the Goethean route to universal science after Nietzsche was followed by the morphologists of social life as Simmel, Spengler and Jünger (Marzo, 2007). Each of them identifies in social form and historical dynamics those analogical proportions of nature that characterize the human environment. It will be the focus on environmental concepts in the following passage that will allow me to begin to weave the relationship between imagination and technique in such a way as to understand both the similarities and discontinuities that exist between the animal and human environments.

## II. Animal environments: nature in a world of bubbles

Until the publication of the essay *A Foray into the Worlds of Animals and Humans* (Uexküll, 2010) by the biologist and zoologist Jakob von Uexküll, the natural sciences took for granted the existence of a life common to all organisms, an idea which prolonged the paradigm in biology of the Newtonian universe based on the invariance of space-time. This, as is known, was paradigmatic up to the exposure of the theory of restricted relativity developed by Einstein in 1905. A few decades afterwards Uexküll's studies produced a similar paradigmatic transition bringing the theory of relativity into the world of organic life. Through a passage in unknown invisible worlds, Uexküll shows the reader how each species is placed in its own space-time, that defines its *Umwelt* - its environment. In this way Nature becomes made up of specific environments, of demarcated bubbles within which the species perceive only a partiality of the world; which relates to the characteristics of their organic forms. Take for example the tick which, as Uexküll tells us, is the minimal being without eyes that can orient in the world with its sense of smell and launches itself from the branch of a tree only when it smells the butyric acid of mammals to suck their blood and lay its eggs (Uexküll, 2010: 42). What does Uexküll's tick tell us?

That not all natural space-time enters its environment, but only that perceived within its sense of smell calibrated by the odour of its victim, beyond which natural space ceases to exist. Other species, like the tick, are in a relative relationship with the world. This, according to that functional circuit that Uexküll - in a table from his essay (Uexküll, 2010: 48) - he represents in this way:



The scheme is valuable not only because it exemplifies the concept of environment, but also because it allows me to begin to disclose the relationship between image and technique. If on the left of the circuit we find the organism, that space is made up of perceptive and operative organs, then on the right is the object, that aspect of the world with which it is in relation. The image is what occupies the upper part of the scheme proposed by Uexküll; that level within which each body gives form to the perceptual data based on its own sensory kit. In this sense the image is obviously not referable to that tricky world of shadows that, from mythical Platonic's cave, our tradition of thought has separated from the real world. The image is, on the contrary, the framework within which the complexity of the stimuli from the surrounding area is seduced based on the perceptual characteristics of the organism; thanks to this process of representation, the organism can enter into sensory contact with the object that arouses its attention with that part of the world its environment reveals as a 'whole'. Let us use the subtlety of Simmel's thought to requalify the term image;

We are convinced that all representations of what exists are functions of a specific physical and psychological organization which do not mirror the outside world in any mechanical way. The images of the world of an insect with its mosaic eyes, of an eagle with its almost inconceivably keen sight, of an olm with its buried, functionless eyes, of ourselves and of innumerable other species, must be profoundly different from each other; and we must conclude that none of them reproduces the content of the external world in its inherent objectivity. Nevertheless these representations, which have been characterized at least negatively, form the presuppositions, the material and the directives for our practical activity, through which we establish a relationship with the world as it exists in relative independence of our subjectively determined representation. (Simmel, 2004: 333-334)



Therefore, the images are not something ephemeral; they are those forms of representation, which despite their partiality, provide the species with that material that presides over the practical action. It is here that we encounter the other pole of the Uexküllian scheme, the operational field that along with the perceptual circuit that makes up the animal environments. If the image elaborates the stimuli, the operational scheme is the answer with which the organism expresses its forms of representation in action, as happens with the tick. It is the elaboration of its olfactory image of the world that activates its operational plan by which it tactically drops onto its victim's fur to suck its blood. In every animal environment, these are the operational tactics that define the essence of the secondary technique as Spengler explains:

If we are to understand the essence of Technics, we must not start from the technics of the machine age, and still less from the misleading notion that the fashioning of machines and tools is the aim of technics. For, in reality, technics is immemorially old, and moreover it is not something historically specific, but something immensely general. It extends far beyond mankind, back into the life of the animals, indeed of all animals. [...]Technics is the tactics of living; it is the inner form of which the procedure of conflict — the conflict that is identical with Life itself — is the outward expression. (Spengler, 1976: 9)

Therefore technics is not a human specificity: in as much as it is a tactic of life it is what unites all beings, the technics of a form of life is also expressed with degrees of such sophistication as to produce both language and artefacts. Around the middle of the 20th century, Frish, while observing the world of bees, managed to decipher part of their refined language made up not of phonemes but as a choreography expressed by their dances (see Frisch, 1971). It is therefore neither the presence of language that indicates the difference between man and other species nor indeed the technical construction ability. As Lorenz's ethological studies indicate, numerous species - from mammals to insects - express adaptive tactics able to modify their own environments through ingenious constructions. (Lozenz 2008). One cannot say, for example, that the beaver, known to be a skilled architect of dams, or the ant, the planner of real cities with underground anthills, well before the advent of humanity, are not expressions of elaborated construction technics. As well as the image, it is also the technique that binds analogically all forms of life.



P. L. Marzo

*Imaginary, technique and human nature: a morphological reading*

A Journal of the  
Social Imaginary



### III. Man's techno-imaginative environment: a second social nature

Having compared analogically the dimension of the image with the technical one it is necessary to include those specific proportions that differentiate the human environment from the animal one. Of course, man is positioned in his own perceptual and practical space-time, but with a particularity which is his variability. It is this quality which opens that functional circuit between image and technique that characterizes the human environment. Let us begin from the perceptual image, for example an oak, as Uexküll (Uexküll, 2010: 152-156) always says; in its uniqueness it can become the subject of various image constructions. The rational image of an old forester will allow him to perceive it as something from which to derive a woodpile from the movement of his axe. The fairytale image of a young girl immersed in her childhood world can perceive it to be an evil human face to escape from. Basically, man is capable of giving life to endlessly variable images because he also has an imaginative capacity unlike other animals. We can try to locate the imaginative dimension by making use of Damasio's studies on the mind (Damasio, 1994). He says it coincides neither with the body, though it is its essential basis as a sensory receptor, nor with the brain where its prime organic location can be found. The mind, for the Portuguese neurologist, is that neural destination capable of integrating body and brain into a third dimension, thanks to which man can escape from the immediacy of the here and now by generating a creative type of 'open-thinking' with multiple possibilities of interaction in the world that he encounters in his environment. The brain integration of sensory image with mobile or physical ones is what predisposes the neural basis for real mental activity, which in turn processes it in images within a third disposition. As Damasio says:

I propose that subjectivity emerges during the latter step when the brain is producing not just images of an object, not just images of organism responses to the object, but a third kind of image, that of an organism in the act of perceiving and responding to an object. I believe the subjective perspective arises out of the content of the third kind of image. (Damasio, 1994, 242-243)

Imagination is the activity constantly at work through whatever these images of the third kind take form in, by virtue of which we obtain the eccentric consciousness of being actors and spectators at the same time when leading our existence. In this way the mind becomes not only the producer of perceptual and motion images, as happens in other species with brains, but also of the meta-cognitive images placed over the here and now by virtue of the fact that it has the possibility to vary creatively its response patterns of the world. Imagination lies precisely in the capacity of the human mind to interrupt the stimulus-response circuit that binds the other species in the space-time immediacy (see



P. L. Marzo

*Imaginary, technique and human nature: a morphological reading*



Marzo 2012). Man is that amphibious being able to be both in the present and out of it, that chronic state of semi-estrangement defined by Gehlen (Gehlen, 2010: 383) through which he can design his existence in terms of action not reaction.

Therefore if imagination is that dimension in which man enters into a relationship to the world in terms of possibility and not of need, it is through its technique that this creative potential takes concrete form. The potential creative imagination is possible due to the particular morphology of the human body. It does not have a particularly heavy sensorial armour, and is genetically without offensive weapons, claws or teeth, and orients awkwardly with its instinct; man is an animal without innate qualities, with a body naturally devoid a technical characterization capable of specializing it (see Gehlen, 2003).

To resume the previous example, it is the beaver that is naturally specialized technically, apart from its sharp claws and slender body, it is already adapted to the construction of dams. The same can be said of the ant that by virtue of powerful jaws can dig the ground for the urban structure of its anthill, but cannot build dams. Both of these species incorporate into their particular anatomical morphology a technique that gives them a perceptual world and an operational one, in such a way to place them in their environmental bubble. The anatomically perfect shapes of the beaver and the ant, link them at the same time to a specific operational chain enabling them to always build with small variations just dams and anthills.

Instead, in man his organic form is undefined and his operational schemes are, consequently, undefined. To interact with the world as other animals do, man must stabilize simultaneously his body through artifices both in material forms (clothing, tools, objects, weapons, architectures) and intangible ones (languages, expressive forms, beliefs) which are capable of closing technically the natural deficiency of his body.

The classic natural/artificial dichotomy shows its limitation here, in fact any human artefact can be considered as a "missing piece of the body" that our specie produces externally to complete its organic nature; for that reason, we can consider these artefacts as a sort of objectification forms of operational schemes through which our species rebalances and strengthens its organism. for that reason, we can consider these artefacts as a sort of objectification forms of operational schemes through which our species on the one hand rebalances its organism and on the other its strength. With the lever, probably one of the first rudimentary tools, man began to experience the possibility of being able to move a volume of weight superior to his own natural muscle strength, and in this way he was able to build (artefacts) something he was not able to do previously. Yet, since then if he wants to do what he previously could not – build particularly strong defensive walls, organise a state, grind grain, irrigate the fields, divide the atom, drill into the skull to let out demons, write with cuneiform characters and so on – he will be forced to appeal world of artefacts. You could say that the animal is tied to its environment by its bodily



restrictions the same way as man is tied to his technical environment in order to stabilize his body. Within this supportive environment man is not only the creator but also the creature as every technical gimmick – language, fire, writing, the law code, printing, biotechnology and so on – is redefined from time to time and even the plasticity of his body.

Therefore the goal of human life is not only to produce technological tools; this is what animals do like the beaver with its dam. Man's operability is essentially a creative process of a second nature expressed in technological forms produced – to paraphrase Goethe – 'in a mobile and formative manner according to the example that nature offers us' (Goethe, 1988: 64).

Imagination - and here we go to the other term that we are most interested in – is related to the mental faculties within which man well before the agricultural phase has always cultivated this second nature. The invention of agriculture itself, moreover, is one of the fruits that man has collected from the technical cultivation of his imagination. It was not only the technology of the plough to have given way to agriculture but also having been able to understand the temporal chains expressed by the natural cycles and to bring them back to a state of semi-estrangement of man's imagination in that human external time that presides the creativity of his actions. In terms of the overall relationship between the different phases ranging from sowing to the harvest implies a capacity of observation of the changes set out from the present, in which you can capture from time to time one of the phases (Marzo 2012: 31-32).

The interweaving between the potential creative field of the imagination and the creativity power of technique is therefore what allows man to cultivate his second nature; to give life to the self-produced environment that distinguished him from every other animal and what is more joins him analogically to that continuous oscillation produced entirely by the intelligence of nature in motion.

This techno-imaginative human environment does not exist in itself, but it is always manifested through socially and historically determined morphological realms where second nature is cultivated to produce specific cultural landscapes. In them, the creative power of technology is manifested in mutually operative collective action and the imagination in the collective consciousness producing the social imaginary. Let us see if we can define better the relationship between technique and imagination in the social world beginning with the reciprocal action that Simmel defines as follows:

A collection of human beings does not become a society because each of them has an objectively determined or subjectively impelling life-content. It becomes a society only when the vitality of these contents attains the form of reciprocal influence; only when one individual has an effect, immediate or mediate, upon another, is mere spatial aggregation or temporal succession transformed into society. If, therefore, there is to be a science whose subject matter is society and nothing else, it must exclusively investigate these interactions,



these kinds and forms of sociation. For everything else found within "society" and realized through it and within its framework is not itself society. (Simmel, 1971: 24-25)

Therefore, as stated by Simmel, society originates not from the mere juxtaposition of individuals but when they begin to be in favour or against each other, creating forms of association with the most different purposes in which social life cultivates its culturalized nature. The various social institutions (religious, political, economic, scientific, recreational, aesthetic, legal, communicative and so on) are the symbolic systems that regulate the organizational devices that regulate the legitimacy of functioning; architectural places where the headquarters are, and the tools they use for their practices are all those associative forms produced by the continuous movement of everything that has its technical epicentre in mutual action.

The continual movement of reciprocal action is what the field potential finds in the collective mind and it is more than the total of the minds of the affiliates that it is made up of. This supra-individual mind is what elevates in the collective consciousness to produce social imaginary. It is that image-world in which every social group finds the framework of a lasting sense with which to stabilize a relationship with the world and guide the interaction in the construction of a certain social reality.

To resume Uexküll's relativization in the world of bios, one could say that the human environment itself is composed internally of sub-environments set up by the endless variations of reactions between reciprocal actions and the social imaginary. These historical social environments are mutually in a socio-ecological relationship according to certain degrees of reciprocal influence. It is considerably more porous and labile than animal environments that have a way of being contaminated, hybridize, conflict, coexist and even to generate other social imaginaries, which as a whole produce that continuous process of metamorphosis that we call history and that in human nature has its historic origin.

## A mythological epilogue

Greek mythology tells the story of Prometheus – one who reflects in advance – and Epimetheus – one who ponders afterwards – which allows us to make an epilogue of the journey just ended. In the story (Kerényi, 1994: 175-179) the two titan brothers were commissioned by the gods to give each animal species a special quality. However clumsy Epimetheus, while doing this, forgot man, and had nothing left to give him as a gift. In our discussion we dealt with Epimetheus' forgetfulness by speaking about the non specialization of our body. Prometheus, to remedy his brother's forgetfulness, stole sparks from the fire of Hephaestus' forge – the god of technics – to give as a gift to man whom he befriended but at the same time condemned himself. The theft of fire unleashed the



wrath of the gods to the point that Zeus commanded Hephaestus to build chains to imprison Prometheus on the peak of the Caucasus and call an eagle to rip open his chest. In the light of our discussion we could say that in Greek myth the fire that we received from Prometheus as a gift is that part of the cosmic fire of Heraclitean physis that can flare up and produce different measures of animal environments described by Uexküll. According to the Goethean way of analogy, we have identified these measures in the relationship between image and technique which gives shape to man's techno-imaginative environment. It is the social use of the Promethean fire that forges the second nature within which our species meets its humanity. The fire of Prometheus is usually traced back to the technical creativity of metal processing and more generally to the creativity of man's transformative arts. Yet this fire as we have conceived it however is also what enlightens the darkness in which man is immersed and produces the visions of the imaginary social world. It is these two qualities of fire that burn in human nature that I have tried to weave by talking about technique and imagination; a fire that burns in human nature and that, by flaring up and dying down, according to the measure of social forms, gives life to the continuous oscillation of the historical world.

## Bibliografia

Berger P. L / Luckmann T., *The Social Construction of Reality*, Penguin Books, New York 1967;

Chomsky N. / Foucault M., *Reflexive Water: The Basic Concerns of Mankind*, Souvenir Press, New York 1974;

Damasio A. R., *Descartes' Error. Emotion, Reason, and the Human Brain*, Avon Books, New York 1994;

Descartes R., *Discours de la méthode (1637)*, tr. it. *Discorso sul metodo*, Laterza, Bari-Roma 1998;

Eraclito, tr. it. *Dell'origine*, Feltrinelli, Milano 1993;

Frisch K., *Bees. Their Vision, Chemical Senses and Language*, Cornell University Press, New York (1971);

Gehlen A., *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt (1940)*, tr. it. *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Mimesis, Milano 2010;



*Imaginary, technique and human nature: a morphological reading*



Gehlen A., *Die Seele im technischen Zeitalter* (1957), tr. it. *L'uomo nell'era della tecnica*, Armando Editore, Roma 2003;

Goethe J. W., *Maximen und Reflexionen* (1833), eng. ed. *Maxims and Reflections*, Penguin Books, New York 1998;

Goethe J. W., *Die Metamorphose der Pflanzen* (1790), tr. it. *Gli scritti scientifici [Morfologia I: botanica]*, Il Capitello del Sole, Bologna 1996;

Heidegger M., *Bemerkungen zu Kunst – Palstic – Raum* (1969), tr. it. *Corpo e spazio*, il Melangolo, Genova 2000;

Heidegger M., *Vorträge und Aufsätze* (1957), tr. it. *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1997;

Jünger E., *Typus Name Gestalt* (1963), tr. It. *Tipo Nome Forma*, Herrenhaus, Città di Castello 2002.

Kerényi K., *Die Mythologie der Griechen* (1951), tr. it. *Gli dei della grecia*, il Saggiatore, Milano 1994;

Krüger H. P. (2010), *Persons and Their Bodies: The Körper/Leib Distinction and Helmuth Plessner's Theories of Ex-centric Positionality and Homo absconditus*, vol. 24 n° 3;

Lorenz K., *Vergleichende Verhaltensforschung: Grundlagen der Ethologie* (1978), tr. it. *L'etologia*, Bollati Boringhieri, Torino 2008;

Marzo P. L., *La natura tecnica del tempo. L'epoca del post-umano tra Storia e vita quotidiana*, Mimesis, Milano 2012;

Marzo P. L., *Le metamorfosi: natura, artificio e tecnica. Dal mutamento sociale alla mutazione socio-biologica*, Franco Angeli, Milano 2007;

Merleau-Ponty M., *La nature*, Éditions du Seuil, Paris 1995;

Nietzsche F., *Unzeitgemasse Betrachtungen. Zweits Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Histoire für das Leben* (1874), eng. ed. *On the Advantage and Disadvantage of History for Life*, Hackett Publishing Company, Indianapolis 1980;

Plessner H., *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie* (1928), tr. it. *I gradi dell'organico e l'uomo*, Bollati Boringhieri, Torino 2006;



*Imaginary, technique and human nature: a morphological reading*



Plessner H., *Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht* (1931), tr. it. *Potere e natura umana. Per una antropologia della visione storica del mondo*, Manifesto libri, Roma 2006;

Simmel G., *Philosophie des Geldes* (1900), eng. ed. *Philosophy of Money*, Routledge, New York 2004;

Simmel G., *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung* (1908), eng. ed. *On Individuality and Social Forms*, The University of Chicago Press, Chicago 1971;

Spengler O., *Der Mensch und die Technik. Beitrag zu einer Philosophie des Lebens* (1932), eng. ed. *Man and Technics*, Greenwood Press, New York 1972;

Uexküll J., *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen: Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten* (1934), eng. ed. *A Foray into the Worlds of Animals and Humans with A Theory of Meaning*, University of Minnesota Press, London /Minnesota 2010.



## Singularity believers and the new utopia of transhumanism

Roberto Paura

### Abstract

Transhumanism is a cultural and philosophical movement born in the United States during the 1980s as a product of the technological revolution represented by the mass distribution of information technology and cybernetics, as well as by the first scientific studies on nanotechnologies. Transhumanism preaches the possibility of a technological enhancement of the human body, both through the use of technological prosthesis that by means of a life extension made possible by the use of genetics, biomedical engineering and nanotechnology. The ultimate goal of transhumanism is to completely overcome the need of a biological hardware through the integral fusion between man and machine made possible by the mind-uploading, a technique that would pour out on a digital infrastructure the entire contents of the human mind.

In this paper I intend to analyze the assumptions of transhumanism from a perspective of “technological imagination”, claiming that this cultural movement represents a new kind of utopia, if not even a modern New Age-style religion that blends techno-optimistic statements of scientific and technological research with the collective imagination of cyberculture, resulting in a kind of mystique of technological development. The concept of “singularity”, preached by the theorists of transhumanism (Ray Kurzweil, Nick Bostrom, Max More and others) seems quite similar to the Christian idea of the “end of times”, after which it is expected the emergence of a new type of humanity.

In particular, the argument that transhumanism can be considered a new kind of “technological” religion is based on the analysis of the role that the issue of death plays within the transhumanist discourse. As in most religions and utopian narratives, transhumanism believes that it is possible to defeat death, in this case through the use of scientific and technological progress. Transhumanism supporters are willing to put their bodies into hibernation to wait the future resurrection in a world where death has been defeated. Therefore, transhumanism can be considered a cult of our times, a product of a particular social imaginary of the techno-scientific development.

### Keywords

Transhumanism / Technological Singularity / Posthuman / Utopias / Technological Imagination / Re-Enchantment.

### Author

Roberto Paura – [r.paura@futureinstitute.it](mailto:r.paura@futureinstitute.it)  
Italian Institute for the Future, Napoli & Department of Physics,  
University of Perugia



## I. A technocratic ideology

When asked by physicist Stephen Hawking which fundamental question in science he would give an answer, Facebook founder Mark Zuckerberg said: «What will enable us to live forever? How do we cure all diseases?» (see D'Onfro, 2015): an answer that may perplex those unfamiliar with Silicon Valley's ideology. In recent years, the quest for radical life extension, i.e. the search for the formula of eternal youth, has become an obsession for digital gurus. The influential venture capitalist and former PayPal's founder Peter Thiel is funding with more than generous checks a number of scientists engaged in the research on aging through one of its nonprofit organizations, Breakout Labs, which aims to provide financial support to start-ups active in the areas at the edge of biology and biomedical engineering. «I've always had this really strong sense that death was a terrible, terrible thing. I think that's somewhat unusual», Thiel admitted in a recent interview with *Washington Post's* journalist Enjung Cha (2015). «Most people end up compartmentalizing, and they are in some weird denial and acceptance about death, but they both have the result of making you very passive. I prefer to fight it».

In this struggle, Thiel is in good company. British biochemist Aubrey de Grey founded in 2009 in Mountain View, at the heart of Silicon Valley, the SENS Foundation, a nonprofit organization that operates in the quest for immortality. His book *Ending Aging* (2007) significantly affected the debate on radical life extension, dropping many taboos on the inevitability of death and convincing many new economy's entrepreneurs that invest in the fight against aging is not an oddity. In 2011 Russian billionaire Dmitry Itskov sent to a number of his richest colleagues worldwide a letter pushing them for investing in the search for immortality. Later that year, he founded the 2045 Initiative, a project that aims to achieve, by that date, the biggest dream of transhumanism: the mind-uploading, that is the transfer of human consciousness on an eternal and unbreakable digital support.

Ray Kurzweil is the main guru of transhumanism, a school of thought risen in the latest years to philosophy and which today enjoys the highest esteem among Californian CEOs. An engineer, inventor, writer, lecturer, since 2013 Kurzweil is in Google's payroll, leading a top-secret project on human-machine interfaces. Every day Kurzweil sits at the table and consumes his breakfast, the only meal of the day. Calories are carefully calculated: 85 from berries, 170 from dark chocolate infused in coffee, 100 calories of smoked salmon and mackerel, 100 calories of vanilla soy milk, between 150 and 350 calories of porridge and a cup of green tea. Instead of sugar, he uses stevia, a natural sweetener that lately is becoming trendy. For the rest of the day, pills are enough. "Enough" is a mildly, as he swallows more than a hundred every day, some of which are experimental and not yet placed on the market. Such a diet costs to Kurzweil, 67 years old, a few thousand euro a day, but he is one who can afford it: he made millions by patenting some frontier



technologies, from the OCR text to the new voice recognition systems. A successful futurist, his bestseller *The Singularity is Near* (2005) sold millions of copies and he earns around \$50,000 for each conference. At Google, he can now completely devote himself to the realization of his greatest dream: to teach the semantics of human language to the machines, in order to accelerate the development of more sophisticated artificial intelligences. A goal which, according to Kurzweil, will be reached by 2040, when the machines will surpass human intelligence, paving the way for a new era, that of technological Singularity.

Transhumanism aims to promote scientific research and technological development in the fields of life extension and human enhancement, in order to obtain in the future a “post-human” species, whose members can theoretically live forever thanks to breakthrough findings in medicine, biotechnology, nanotechnology, computer science and artificial intelligence. Actually, even if posthumanity will enjoy an improved body free from disease and aging, this physical body will always be threatened by accidental events. Therefore, the ultimate goal is to get rid of hardware by transferring the whole content of our brains inside of supercomputers, so to preserve the software, i.e. our consciousness, untouched. This technique, called mind-uploading, is the final frontier of transhumanism, the total fusion between humans and artificial intelligences.

Not all transhumanists share this belief of a future merging with artificial intelligence. Although the Singularity (defined by its detractors as the “rapture of the nerds”, the ending point of transhumanist eschatology) is theorized by people like Kurzweil or Itskov, some prefer to keep their physical body forever, albeit enhanced by genetic engineering, rather than transfer their minds in cybernetic supports and break away the biological hardware forever. Another widespread belief among transhumanists is the need to use cryonics as a means to preserve their bodies after biological death, in order to wait for the moment - considered imminent - when we will find a way to cure aging and other fatal illnesses, so to bring back people in a state of artificial hibernation to a healthy life.

Predictably, over the years the transhumanist movement has been the subject of many attacks. The members of the movement generically call their critics “bio-luddites”, believing that at the basis of their considerations there are irrational fears linked to the development of science and technology in the biotechnology sector. This definition applies in particular to those who support the thesis systematized by Francis Fukuyama (2002) whereby the American political scientist calls for a close regulation of all the research and methodologies in the field of biotechnology «whose point of arrival is the “tailored” child».

Some successful novels have quite recently popularized principles and aims of transhumanism, although depicting it in a very negative light. In Michel Houellebecq’s *The Possibility of an Island* (2005), the values of transhumanism are read in a nihilistic perspective, similar to what predicted by Fukuyama: posthumans in the novel, despite living hundreds of years and enjoying immortality through cloning, live without any



stimulus, locked in their homes and plunged into idle philosophical reflections, besieged by the pain of living that they do not want recognize.

According to Francesco Paolo Adorno (2010), a professor of moral philosophy and bioethics at the University of Salerno, the problem of what he calls “post-human ideology” is in fact the rejection of Heidegger’s concept of “being-towards-death”. Individuals acquire their own identity and their responsibility for their own existence through the awareness of the finite nature of their lives. Learning to die is therefore that which gives form to the “life project” of each of us. Immortality makes the existence meaningless and leads to the extreme nihilism in which Houellebecq’s posthumans are buried.

Dan Brown’s techno-thriller *Inferno* (2013) depicts transhumanism as a dangerous sect of fanatics, ready to radical solutions, such as stopping population growth through mass sterilization, in order to facilitate the fulfillment of their utopia.

## 2. The Final Utopia?

A large part of the sociological and philosophical critics to the transhumanist phenomenon focused on this term, “utopia”. In his essay *Reinventing Cockaigne*, University of Exeter’s philosopher and sociologist Michael Hauskeller (2012:42) reads the transhumanist discourse from a critic point of view. The basic assumption of the transhumanists, he writes, is that «through the convergence of nanotechnology, biotechnology, information technology and cognitive science, we would soon be able to solve all the world’s problems», so that «technological progress would result in “world peace” and “evolution to a higher level of compassion and accomplishment”», as well as in «a “golden age of prosperity” and “economic wealth on a scale hitherto unimaginable”». These statements, according to him, are not far from the utopian narratives of the past as the ones of Francis Bacon’s New Atlantis, where science and technology solved all the problems: «Just like the medieval Land of Cockaigne, in which food and drink rain down from the sky, sexual restraints no longer exist, and nobody has to die or fall ill, or the Fountain of Youth, which occurs in one form or another in countless legends and has the power to return to us the lost youth we often sorely miss, the transhumanist account of posthuman existence is an obvious wish-fulfilment fantasy».

Hauskeller believes that these utopias derive from techno-optimistic and techno-deterministic discourses recurring in the scientific community working at the frontiers of science and technology research, and which in turn derive from the belief in human perfectibility emerged during the ages of Enlightenment and Positivism. It is the faith expressed, for example, by the Marquis de Condorcet (1955) in his 1794 *Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind*, in which he affirmed that the liberation of man «from the empire of fate» and «from the enemies of its progress» will enable



R. Paura

*Singularity believers and the new utopia of transhumanism*

humans to improve themselves to the point of extending life indefinitely and achieving higher levels of «truth, virtue and happiness». Hauskeller (2012:42) notes that the same beliefs about the need to free humans from religious dogmas and get rid of those transhumanists call “bio-luddites” or “techno-luddites” are the basis of transhumanist creed. He concludes: «What drives transhumanists and their persistent call for radical human enhancement is the same old desire that expresses itself in ancient myths and modern utopias: the desire for overcoming natural restraints, for a life not limited by things that we cannot control. What has changed is merely that for the first time in history, mainly due to the rapid development of the biosciences and related technologies, it actually seems possible that we will very soon achieve all this».

Other scholars have pointed out that transhumanism could be compared to a new religion. It seems clear, for example, that the idea of technological Singularity has much in common with religious eschatology. Hauskeller (2012:42) defines the Singularity «the final utopia», even if he does not come to read it from a theological point of view. The Singularity represents the culmination of an accelerated transformation of humanity under the influence of techno-scientific progress, and its own definition implies the impossibility to describe the post-singularity future. The analogy with the Christian vision of the world that will come after the final judgment is clear: even there it is impossible, as Christ says in the Gospel, to describe to those who live before the end of times how the “New Jerusalem” and the resurrection of the dead will be like. Many transhumanists await the Singularity as some sort of “second coming”. Kurzweil, its main supporter, believes that it will happen around 2040. It is worthwhile to underline that prediction of dates relating to an epochal change is typical of the Christian messianism, especially the American evangelical one.

According to Joel Dinerstein (2006:58), professor of cultural studies at Tulane University in New Orleans, progress would have secularized the concept of Christian redemption inventing the idea of “future” as a sort of metaphysical reality to come where all the utopian dreams of man will be fulfilled. Therefore, futurists and transhumanists as well (Dinerstein consider them a kind of sectarian offshoot of the firsts) should be seen as secular theologians committed to develop theodicies for the forthcoming “technological offspring”. He also points out a fundamental difference between the classical utopias and the transhumanist utopia: while the first ones hypothesized the improvement of society, leaving the human person substantially unchanged, transhumanism considers as its ultimate goal the enhancement of the human being as an individual, placing its social dimension into the background.

As one can imagine, transhumanism’s theorists do not share this criticism. Although one of the founding fathers of the movement, Max More, admits a filiation from medieval and Renaissance utopias - European alchemists, he writes, can be considered “proto-transhumanists”, and their modern quest for the philosopher’s stone or the elixir of life is carried on with scientific methods - he rejects the idea that transhumanism can be called a



religion. More (2013) prefers to use the term “eupraxsopia”, coined by American philosopher Paul Kurtz, a member of secular humanism: this term refers to a non-religious philosophy of life that rejects the faith and the supernatural. More highlights the eminently social nature of transhumanism, based on cogent moral and ethical values and on the aim of improving humanity even before man as individual.

Dinerstein (2006:58) disagrees and writes: «GNR [acronym for genetics, nanotechnology and robotics] enthusiasts assume technological progress will produce social progress. Yet even if GNR technologies come on-line as predicted, why would this produce a better society rather than just health, hedonism, and mobility for the upper classes? It won't; that's just how the myth works. Technological progress is the quasi-religious myth of a desacralized industrial civilization; it is sustained through new technological products, not empirical social change».

One of the first supporters of this vision of transhumanism as a postmodern mystique was Erik Davis, a pioneer of cultural studies on technological mythologies and author of *TechGnosis*. Above all, Davis (2001) deconstructs the assumptions of extropianism, the leading transhumanist avant-garde when he wrote his book. He criticizes its hyper-liberal assumptions - he defines transhumanists, indeed, “techno-libertarians” - and brands Max More a “spiritual leader”, accusing transhumanism to be nothing more than a scientifically accurate New Age movement: «Extropians have spent a lot of time plotting out neo-Darwinian future scenarios dominated by artificial intelligence, nanotechnology, smart drugs, weird physics, and massive government deregulation. [...] But in doing so, they resurrect patterns of identity and desire that resemble the most transcendental of mysticisms, and it's the simultaneous commitment to cold hard reason and speculative fancy that makes their techgnosticism more compelling than most varieties found in the digital wing of the New Age».

Among the “techgnosis” elements Davis (2001) attributes to the transhumanist movement, we find the same assumptions recalled by later critics: from the Singularity, «a term poached from the science of nonlinear dynamics and injected with millennialist yearning», to the cult of anti-aging pills, from transhumanists' urge to «scour technical journals and websites for signs that DNA's planned obsolescence may be forestalled», to their passion for cryonics and the dream of transferring their consciousness into a computer.

This latter theory, according to Davis, shows that transhumanist mysticism is more similar to Gnosticism. While the Christian belief is based on the incarnation of God in a human body that suffers, dies and resurrects, historical Gnosticism, indeed, questioned the incarnation and assumed that Christ manifested himself to mankind through a mere simulation of bodily form. Davis (2001) quotes philosopher and anthropologist William Irwin Thompson's *The American Replacement of Nature* (1991) where he writes: «With its detestation of the imprisonment of the soul in matter, its imagery of mind as light, male, and informational, a logos spermaticos, and the flesh as dark, female, and entrapping,



## *Singularity believers and the new utopia of transhumanism*

Gnosticism is a basin of attraction that awaits those naive technologists who step outside modern society's conventional worldview».

Recounting the impressions resulting from a Humanity+ meeting, philosopher and professor of bioethics at the University of Minnesota Carl Elliott (2003) also stresses the religious inspiration that characterizes the transhumanist culture. It is based, he says, even on authentic "sacred texts", as Eric Drexler's *The Engines of Creation* (1986), in which the capacity of the next nanotechnology revolution to defeat death was advocated for the first time; or Hans Moravec's *Mind Children* (1990) - that Davis (2001) defines «an Extropian classic so full-on that it's sometimes tough to believe the author is serious» - who first debated the theme of mind-uploading. In addition, Elliott writes, like all religious fundamentalists, transhumanists divide the world in believers and unbelievers (the "bioluddites") and support the needs of mass evangelism.

Elliott (2003) also affirms that the belief in the Singularity is very similar to the messianic expectation in the end of time shared by many sects and religions. However, considering the fact that the majority of transhumanists is «openly hostile to organized religions», he suggests, like Hauskeller, «that transhumanists are old-fashioned utopians». The cultural growth medium of their beliefs should be identified in the Silicon Valley ideology, founded on liberalism and the «idealistic faith in the power of technology to make the world a better place», although Elliott (2003) claims that transhumanists underestimate the possible negative consequences of a certain type of technological development on social: «The transhumanist enthusiasm for scientific research represents an extreme version of the kind of idealism that will need to be tempered by an effective system of research regulation», he states.

In a recent article, Oxford Internet Institute's philosopher Luciano Floridi (2015: 14) stood up against what he calls the "Singularitians", as opposed to those he calls "Altheists". The essence of Floridi's argument is that theorists of artificial intelligence (AI) divide into two different camps, those who believe in the possibility of creating the so-called strong artificial intelligence, that is self-conscious, and those who believe this goal unachievable. Actually, Floridi misunderstands the speeches of so-called "Singularitians" because he includes among them both personalities that belong to the transhumanist movement, like Nick Bostrom, and those who do not belong to it and indeed seem to fear the Singularity hypothesis (e.g. Bill Gates, Stephen Hawking, Elon Musk, who recently took a stand against the prospect of a superintelligence). According to Floridi (2015: 14), all of them are part of what he calls the "Church of the Singularity", whose aim would be «to ensure that the Singularity either does not happen or, if it does, it is benign and will benefit humanity». Here the confusion of Floridi's argument is obvious, since transhumanists - that certainly should be included among the members of this "Church of the Singularity" - actively support the Singularity scenario, and never would operate to prevent its realization.

However, the interesting part of his consideration consists in counterpoising "Singularitians" to "Altheists", i.e. the atheists of AI, who do not share the "article of faith"



of the feasibility of a self-conscious AI. As Floridi (2015: 14) says: «Both Churches seem to have plenty of followers in California, the place where Hollywood sci-fi movies, wonderful research universities like Berkeley, and some of the most important companies in the digital world live side by side. This may not be accidental, especially when there is a lot of money involved. For example, everybody knows that Google has been buying AI tech companies as if there were no tomorrow». Therefore, while Floridi misunderstands the basic goals of transhumanism, he locates in the Singularity the core of a new faith, especially prolific among Californian digital gurus.

### 3. Singularity's Cosmologies

The ambitious vision of transhumanism goes far beyond the belief in the technological Singularity and in the radical life extension. In 1982, sociologist William Sims Bainbridge penned a manifesto entitled *Religions for a Galactic Civilization*, in which he advocated a kind of religion to promote the spread of human civilization in the outer space. Twenty years later, the birth of the Order of Cosmic Engineers represented the first fulfillment of Bainbridge's aims (in the meantime, he became Program Director of the Division of Information and Intelligent Systems at the National Science Foundation). According to members of the Order, «its ultimate, very long-term aspiration - its cosmic-scale mission if you like - [is] the permeating of this universe - by means of cosmic engineering interventions such as so-called 'computronium' - with benign intelligence» (see Prisco, 2012).

The motivation behind this cosmological purpose is explained by physicist and computer scientist Giulio Prisco, former executive director of the World Transhumanist Association and co-founder of the Order of Cosmic Engineers, which later he transformed into the "Turing Church". Prisco's main concern is to reverse the gradual heat death of the universe. While the universe, if left to itself, would indeed end in a distant future, under the inexorable pressure of the second law of thermodynamics, to become a dead and uninhabitable place, intelligent life could intervene to prevent this unfortunate fate. In the words of Prisco (2015): «Our descendants – my grand-... -grandchildren, and yours, will go to the stars, evolving beyond imagination, and join the community of Gods. Or perhaps there is no community of Gods yet, in which case we will be the first intelligent life forms to build Gods, and become Gods. Eventually, the Godlike children of intelligent organic life, including our grand- ... -grandchildren, will re-engineer space-time and the fabric of reality and steer them toward a desired outcome».

Ray Kurzweil (2005) asserts that vision, too. He calls the sixth and final age of the universe "The Intelligent Destiny of the Cosmos", the moment when the universe is saturated with intelligence. At that point, as he explains in *The Singularity is Near*, «it will 'wake up', be conscious, and sublimely intelligent. That's about as close to God as I can imagine».



Theology elaborated by the Turing Church on the basis of these beliefs supports the possibility, in the distant future, to reconstruct the information belonging to each living being ever existed, making a real resurrection, if not physical, at least spiritually. Thus the benefits of transcendence will also be extended to all those who have lived before the Singularity. According to Prisco (2015): «Eventually, the Gods will be able to bring the dead back to life, including you and I».

This cosmological vision has been less explored than the most well-known radical utopias relating to the radical life extension and the mind-uploading, but it is an integral part of the transhumanist creed. It does not come from the Silicon Valley techno-utopian ideology, but has its roots in the theories of the Russian mystic and philosopher Nikolai Fyodorov (1829-1903), and his best-known supporter, the pioneer of astronautics Konstantin Tsiolkovsky (1857-1937). Fyodorov's philosophy of Cosmism is at the base of projects such as the Order of Cosmic Engineers and its later incarnation, the Turing Church. The basic idea of Cosmism is that transcendence will not happen in a spiritual world to come, but in our own material universe, thanks to science and its advancements. According to Fyodorov, in the future, humanity would be able to control every atom and molecule of the universe, allowing us to "reassemble" the remains of every human being lived in the past. To achieve this goal, humanity should acquire the capability of travelling in the interplanetary and interstellar space - as Tsiolkovsky preached - where the atoms that belonged to deceased persons will eventually be dispersed over thousands of years. The agreement with Kurzweil's statements is self-evident.

In a recent pamphlet, titled *Against Transhumanism: The delusion of technological transcendence*, physicist Richard A.L. Jones (2016), a lecturer at Sheffield University and author of the influential book *Soft Machines: nanotechnology and life* (quite appreciated among transhumanists), argues that these two aspects of transhumanism, namely the eschatological expectation of the Singularity and the cosmological vision, «converge on the idea of a Millennium – a period, believed to be imminent, when mankind would enjoy a sin-free existence of abundance, not on any spiritual plane, but in this world». Jones locates the common origin of these beliefs in Joachim of Fiore's preaching. In Joachim's vision, after the age of the law, which ended with the advent of Jesus, and the age of the gospel, that is the current one, it would come the age of spirit, a thousand year reign of the saints. Transhumanism would share with the Joachimism the idea of historical inevitability, which turns the traditional messianic expectation in the modern confident expectation of a technological transcendence. According to Jones (2016), in Kurzweil's *The Age of Spiritual Machines* (1999), «one can hear the echoes of Joachite prophecies down the centuries».

Therefore, is not by chance if, just recently, several members of the Catholic Church in Italy have shown their interest in the transhumanist phenomenon. With its technologically tangible (apparently, at least) promise of immortality available to all, not only to the righteous and the chosen ones, its idea that you can transfer your consciousness into a



computer, irrelevant of the Christian concept of “soul”, and finally its own cosmologies, transhumanism poses a clear challenge to Church’s dogmas.

One of the most prominent stances is that of Cardinal Gianfranco Ravasi, president of the Pontifical Council for Culture. In an article on the cultural columns of the influential Italian newspaper *Il Sole 24 Ore*, Ravasi has remembered as the first theorist of transhumanism, the biologist Julian Huxley, coined this new word in a book unequivocally entitled *Religion without Revelation* (Huxley, 1927). By arguing that transhumanism is «basically obedient to the experimental system of science and technology, without asking - at least on a systematic level - inquiries and premises of a philosophical nature, let alone theology» Ravasi (2015) criticizes the transhumanism’s reductionist approach, its rejection of Cartesian body-mind dualism and its emphasis on the first term, the body, considered in an evolutionary perspective as a freely-improving prosthesis.

Ravasi’s editorial is just the latest in a series of stands taken by the Christian religious circles against transhumanism. In an interview on the subject in 2010, American theologian Robert Gahl, professor of Ethics at the Pontifical University of the Holy Cross in Rome, called transhumanism bluntly «an anti-Christian concept», openly criticizing the aims of those «transhumanists anti-Christian materials, mostly Americans and Britons» who «seek immortality on Earth, extending life forever, being eternal», and pointing out: «But this is not a better life, with a beatific vision of God» (see Viglione, 2010). More recently, Cardinal Angelo Bagnasco, president of the Italian Episcopal Conference, has connected the Catholic bogeyman of “gender ideology” to the goal of «building a “transhuman” in which man appears as an aimlessly nomad without an identity» (see Santomiero, 2015). Quoting Bagnasco’s sentence, leading editor of the Catholic online magazine “Aleteia” Luca Massacaro (2015) declared that «if today there really was an ideology which fights against the very idea of humanity created in the image and likeness of God (with its symbolic importance and value), then this would be transhumanism».

Although there are attempts at convergence between transhumanism and some Christian churches (including examples such as the Mormon Transhumanist Association, founded in 2007, which sees transhumanism as the fulfillment of Mormon prophecy), the reasons behind the incompatibility are obvious. Both transhumanism and revealed religions claim to have the Truth on aspects such as mortality, life after death, and even the purpose of the universe and its ultimate fate. According to Abou Farman (2012), whose researches at Princeton University focus on the relationships between religion and secularism, «the Singularitarian vision responds to and arises through science’s own aporias», namely the impossibility, for science, «to account for meaning and purpose in the universe, the metaphysical extremities». Transhumanism, therefore, would represent an ideal example of the re-enchantment of the world, a phenomenon which is opposed to the growing secularism: «By deploying the concepts of information and intelligence in particular ways, it proposes a science-based cosmology – addressing questions about destiny and purpose which science and secularism, in their disenchanting mode, have been unable, and



unwilling, to answer. The universe it imagines through the technoscientific trope of information is not just cold and meaningless; that universe is intentional, it's about something, even if it's not simply about us humans».

A recent survey (Paura, 2015) on transhumanism in Italy reveals interesting data to support this hypothesis. Although, indeed, a 75% of respondents (belonging to the three main existing groups of transhumanists in Italy) strongly or quite agree with the statement "religions are the main obstacle to the techno-scientific development", thereby showing a deep-rooted mistrust of religious beliefs, some answers to other questions demonstrate the existence of authentic dogmas of faith shared by transhumanists. A 68% believes that a way to prevent biological death will be found within the span of their lives. A similar percentage of respondents are confident that it will be possible to transfer the contents of the human mind on an artificial support within the foreseeable future. And a 59% supports the idea of hibernate his/her own body or brain immediately after death or at the approach of death (which at present is not legally permitted), in the belief that scientific research will solve the problem of death in the future.

Transhumanists argue that these certainties are based on the continuous improvement coming from science and technology, although the majority of the scientific community is deeply skeptical about all three of these hypotheses (ending aging, mind-uploading and the ability to revive hibernating people). It is rather the reading of texts produced by the transhumanist community (e.g. the ones of Kurzweil or de Grey) to consolidate their faith in these utopias. In addition, rely on cryogenic preservation waiting to be revived in the future sounds, ultimately, very similar to the idea expressed in the Eucharistic prayer with the statement "remember also our brothers and sisters who have fallen asleep in the hope of the resurrection".

## References

- Adorno F.P. (2010), Against posthuman ideology. *Aesthetics and finitude of the individual*, *RES. Anthropology and Aesthetics*, 57: 344-354.
- Brown D. (2013), *Inferno*, New York, Doubleday.
- Condorcet J.A.N. (1955), *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, 1795; tr. eng. *Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind*, London, Weidenfeld and Nicolson.
- D'Onfro J. (2015), These are the questions that keep Mark Zuckerberg up at night, *Business Insider*, July 1<sup>st</sup>. Retrieved on 07 February 2016 from: <http://uk.businessinsider.com/mark-zuckerberg-wants-answers-to-these-big-questions-2015-6>.



- Daniel C. (2015), Breakfast with FT: Ray Kurzweil, *Financial Times*, April 10. Retrieved on 07 February 2016 from: <https://next.ft.com/content/9ed80e14-dd11-11e4-a772-00144feab7de>
- Davis E. (1998), *Techgnosis*, New York, Harmony Books.
- Dinerstein J. (2006), Technology and Its Discontents: On the Verge of the Posthuman, *American Quarterly*, 58: 569-595.
- Drexler K.E. (1986), *Engines of Creation. The Coming Era of Nanotechnology*, New York, Doubleday.
- Elliott C. (2003), Humanity 2.0, *Wilson Quarterly*, Autumn 2003: 13-20.
- Eunjung Cha A. (2015), Peter Thiel's quest to find the key to eternal life, *Washington Post*, April 3. Retrieved on 07 February 2016 from: [http://www.washingtonpost.com/business/on-leadership/peter-thiels-life-goal-to-extend-our-time-on-this-earth/2015/04/03/b7a1779c-4814-11e4-891d-713f052086a0\\_story.html](http://www.washingtonpost.com/business/on-leadership/peter-thiels-life-goal-to-extend-our-time-on-this-earth/2015/04/03/b7a1779c-4814-11e4-891d-713f052086a0_story.html).
- Farman A. (2012), Re-Enchantment Cosmologies: Mastery and Obsolescence in an Intelligent Universe, *Anthropological Quarterly*, 85: 1069-1088.
- Floridi L. (2015), Singularitians, Altheists, and Why the Problem with Artificial Intelligence is H.A.L. (Humanity at Large), not HAL, *APA Newsletter on Philosophy and Computers*, 14: 8-11.
- Fukuyama F. (2002), *Our Posthuman Future*, New York, Farrar, Straus and Giroux.
- Hauskeller M. (2012), Reinventing Cockaigne. Utopian themes in the transhumanist thought, *Hastings Center Report*, 42: 39-47.
- Houellebecq M. (2005), *La possibilité d'une île*, Paris, Fayard.
- Huxley J. (1927), *Religion Without Revelation*, New York, The New American Library.
- Jones R.A.L. (2016), *Against Transhumanism: The delusion of technological transcendence*, self-published. Retrieved on 07 February 2016 from: <http://www.softmachines.org/wordpress/?p=1772>
- Kurzweil R. (1999), *The Age of Spiritual Machines: When Computers Exceed Human Intelligence*, New York, Viking.
- Kurzweil R. (2005), *The Singularity is Near*, New York, Viking.
- Massaro L. (2015), Transumanesimo, la vera sfida del cristiano, *Aleteia*, March 26. Retrieved on 07 February 2016 from: <http://it.aleteia.org/2015/03/26/transumanesimo-la-vera-sfida-del-cristiano/>
- Moravec H. (1990), *Mind Children: The Future of Robot and Human Intelligence*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- More M. (2013), *The Philosophy of Transhumanism*, in More M. and Vita-More N., *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on Science, Technology and Philosophy of the Human Future*, Hoboken, New Jersey, John Wiley & Sons.
- Paura R. (2015), Singolarità, transumanesimo e le nuove utopie della (bio)cybercultura, *Futuri*, 5: 68-78.



R. Paura

*Singularity believers and the new utopia of transhumanism*

Prisco G. (2012), Order of Cosmic Engineers, *Turing Church*, January 2. Retrieved on 07 February 2016 from: <http://turingchurch.com/2012/01/02/order-of-cosmic-engineers/>

Prisco G. (2015), Don't Worry, Intelligent Life Will Reverse the Slow Death of the Universe, *IEET.org*, August 13. Retrieved on 07 February 2016 from:

<http://ieet.org/index.php/IEET/more/prisco20150813>

Ravasi G. (2015), Uomo sull'orlo del future, *Il Sole 24 Ore*, June 21.

Santomiero C. (2015), Bagnasco, teoria gender: «Manipolazione da laboratorio. Volete questo per i vostri figli?», *Aleteia*, March 23. Retrieved on 07 February 2016 from:

<http://aleteia-imported-it.vip.hmn.md/2015/03/23/bagnasco-teoria-gender-manipolazione-da-laboratorio-volete-questo-per-i-vostri-figli/>

Thompson W.I. (1991), *The American Replacement of Nature*, New York, Doubleday.

Viglione M. (2010), Il transumanesimo e la Chiesa, *Zenit*, May 25. Retrieved on 07 February 2016 from: <http://www.zenit.org/it/articles/il-transumanesimo-e-la-chiesa>



## **L'immaginario tecnologico. Un'analisi sociologica della cosmologia contemporanea**

Antonio Camorrino

### **Abstract**

From the point of view of the phenomenological sociology of knowledge, it is really interesting to analyse the relationship between collective imagery and the increasing growth of the technical universe: social existence in the Western world—in our time—is in fact embedded in the “myth of information” (Pecchinenda, 2009). This concept derives its cognitive and normative power from its peculiar genesis: the symbolic roots of this process lie in the moral mission of the early modern science, inspired—consciously or unconsciously—by the ethos of the Judeo-Christian paradigm. The “myth of information” incorporates this ancient heritage in the flow of contemporary cosmology using the rhetoric of “transparency” (Breton, 1996): this peculiar rhetoric seems to announce daily the final unmasking of the mechanisms that rule the world.

### **Keywords**

Progress / Myth / Religion / Technics / Information / Transparency

### **Author**

Antonio Camorrino – [antonio.camorrino@unina.it](mailto:antonio.camorrino@unina.it)  
Dipartimento di Scienze Sociali  
Università degli Studi di Napoli Federico II



## I. Introduzione: un approccio fenomenologico allo studio dell'immaginario

Dal punto di vista della sociologia della conoscenza di matrice fenomenologica, la questione relativa al rapporto che intercorre tra le trasformazioni dell'immaginario collettivo e l'espansione crescente dell'universo tecnico, costituisce un oggetto di analisi del massimo interesse. La funzione nomizzante che tale inedita matrice di senso assolve – cioè a dire la capacità di quest'ultima di conferire ordine all'essere-nel-mondo – è ancora la propria legittimazione nell'universo dei significati dischiuso dalla cosmologia contemporanea: l'esistenza sociale nel mondo occidentale – nella fase che stiamo abitando – è infatti intrisa da quello che è stato definito “mito dell'informazione”. (Pecchinenda, 2009) L'idea-motore alla base di tale dispositivo di senso si fonda sulla promessa di smascheramento che esso sembra formulare; la matematizzazione del mondo pare infatti consentire un accesso alla conoscenza altrimenti impossibile: secondo questa particolare narrazione, l'unico modo efficace di convertire l'ignoto nel noto è procedendo a un continuo e sistematico assoggettamento tecnico della realtà per mezzo della sua conversione in dato numerico. Tale concezione trae il suo potere cognitivo e normativo dalla peculiare genesi da cui ha preso le mosse: le radici simboliche di questo processo affondano infatti nel terreno solcato dalla missione morale che la scienza moderna ai suoi albori si promise di compiere ispirandosi – più o meno consapevolmente – all'*ethos* escatologico di filiazione giudaico-cristiana. Il “mito dell'informazione” che pervade l'immaginario tecnologico, ingloba queste antiche eredità nell'alveo della cosmologia contemporanea avvalendosi della retorica della “trasparenza” (Breton, 1996): questa sembra annunciare quotidianamente lo smascheramento definitivo dei meccanismi che reggono il mondo. Tale narrazione si afferma sulle rovine dei precedenti universi simbolici: né Dio, né la scienza, né le filosofie della storia paiono in grado di promuovere visioni del mondo omnicomprehensive capaci di integrare i significati individuali; il senso ultimo a essi precluso è ciò che invece *au fond* la cosmologia contemporanea si propone di svelare: il caos sprigionato dalla minaccia costante dell'imprevedibile è arginato dalle barriere metafisiche innalzate da un dispositivo di senso in grado, in linea di principio, di promettere per mezzo di eccezionali ritrovati tecnologici la comprensione dell'ordine nascosto della natura umana e non-umana. Affrontare l'analisi dell'immaginario tecnologico da tale peculiare prospettiva consente di guadagnare un distacco indispensabile dall'oggetto studiato. È infatti necessario porsi a una certa distanza dal fenomeno qualora si intenda individuare gli universi di senso da cui tuttora, dopo secoli di gestazione e attività dinamica, tale immaginario – seppur in un modo suo proprio – deriva il suo potere cognitivo, normativo e valoriale. È forse superfluo difatti notare quanto la vita associata reclami, per istanze costitutive dell'antropologia umana, la soddisfazione di questi diversi



livelli dell'essere-nel-mondo. Più in generale l'immaginario giunge a colmare l'altrimenti intollerabile iato che costantemente minaccia di originare una insopportabile divaricazione di tali dimensioni dell'esistenza. Lo sfaldamento della trama simbolica che irretisce le biografie degli esseri umani è scongiurato dalla felice integrazione dei significati individuali per mezzo di costruzioni intersoggettive di senso. Di converso, un'integrazione fallace determina una lacerazione del vissuto quotidiano che, al limite, può consegnare gli uomini alla insostenibile signoria dell'assurdo<sup>1</sup>. Secondo l'impostazione di Jean-Jacques Wunenburger, studioso che ha dedicato larga parte dei suoi sforzi teorici allo studio di questi temi,

l'immaginario rappresenta forse quella struttura psichica e cognitiva primaria in virtù della quale e attraverso la quale noi percepiamo, ricordiamo, anticipiamo l'avvenire, ci relazioniamo agli altri e cerchiamo di far chiarezza sull'origine e la fine di tutte le cose, esorcizzando la morte attraverso un'intensificazione di senso. (Wunenburger, 2008: 10-11)

Da questo particolare punto di vista l'emergenza dell'immaginario tecnologico e il suo indiscutibile successo – soprattutto per come questo viene imponendosi negli ultimi decenni – è massimamente imputabile al recupero sincretico di elementi afferenti a costellazioni di senso solo apparentemente incompatibili tra loro. Gettare luce sulle correnti sotterranee che attraversano quest'immaginario vivificando incessantemente la fonte di senso cui tale dispositivo si rifornisce, è l'obiettivo che – in modo certamente non esaustivo – l'articolo che state leggendo si pone.

È infatti evidente che, qualora si pretendesse di andare al fondo della questione, un breve saggio non sarebbe sufficiente neanche a tracciare sommariamente le tappe di questo lungo e graduale processo generativo. Le radici simboliche dell'immaginario tecnologico affondano in sfere della produzione culturale eterogenee la cui compenetrazione e vicendevole influenza costituisce il prodotto di interdipendenze e sovrapposizioni. A ogni modo, è certamente impossibile dissociare le vicende relative all'affermazione dell'immaginario tecnologico dall'impianto metafisico che, più in generale, soggiace al mito del progresso. È inoltre utile, dal punto di vista fenomenologico, evidenziare gli elementi comuni che certificano una continuità nella transizione socio-storica dall'età tradizionale a quella moderna. A una analisi appena più approfondita, la concezione evolutiva della storia legata a una visione lineare e progressiva delle diverse fasi della società umana solleva qualche legittimo dubbio. Essa deve considerarsi tutt'altro che il prodotto esclusivo del

---

<sup>1</sup> Queste posizioni sono discusse nei classici della sociologia fenomenologica. Si confronti soprattutto Schutz (1974) e Berger e Luckmann. (1991) Inoltre, un recente e acuto tentativo di sistematizzazione teorica di tali questioni nei termini di una possibile sociologia dell'assurdo si trova in Pecchinenda. (2014)



dispiegamento della ragione<sup>2</sup>. Forze ambivalenti hanno concorso alla genesi di tale mito, idea-motore della modernità ma anche, sotto diversi aspetti, sostrato fondamentale dell'immaginario tecnologico. È quindi indispensabile porre l'attenzione – anche solo gettando uno sguardo a volo di uccello – su di alcuni aspetti tipici delle formazioni sociali del passato, aspetti che possono aiutare a meglio comprendere, dal punto vista dell'immaginario, la complessa fase che stiamo attraversando. È bene quindi partire con ordine in questo sintetico excursus.

## 2. Un passo indietro: le radici simboliche dell'immaginario tecnologico

Sulle ceneri del cosmo chiuso della cristianità medievale, dissoltosi congiuntamente alla gerarchia feudale e alla millenaria tradizione sociale a base aristocratica, si erge il maestoso edificio della modernità fondato sull'ideologia del progresso. Quest'ultima prevale per merito dell'ascesa delle forme di organizzazione proprie della classe borghese e in virtù dello slancio propulsivo trasmesso dalle grandi conquiste scientifiche a una struttura sociale che va sempre più modernizzandosi sulla scorta di una graduale urbanizzazione e industrializzazione. Tali straordinari capovolgimenti finiscono col proiettare l'uomo dalla dimensione esistenziale e spazio-temporale del "mondo del pressappoco [...a quella dell'] universo della precisione" – per dirla con il titolo di una famosa opera di storia della scienza. (Koyré, 2000) Discutere le celeberrime tesi di Max Weber (2006) e Robert K. Merton (1938) intorno al ruolo giocato dalla variabile religiosa – in specie della dottrina protestante – sullo sviluppo del capitalismo per il primo e sull'affermazione dello spirito e della pratica scientifica per il secondo, porterebbe via troppo spazio e, in parte, esulerebbe dagli obiettivi di questo saggio. Eppure la lettura di questi classici permette di evidenziare quanto i fondamenti stessi dell'immaginario moderno siano profondamente intrisi di elementi religiosi in assenza dei quali, con ogni probabilità, lo scenario contemporaneo avrebbe assunto fattezze radicalmente differenti. D'altra parte, srotolando all'inverso il gomitolo della storia in cerca di un qualche presunto momento primigenio, si rischia seriamente di regredire all'infinito. Difatti, e solo per non fare troppi passi indietro, già tra la fine del dodicesimo secolo e l'inizio del tredicesimo – a voler seguire le magistrali ricerche di Jacques Le Goff (2008: 104 e ss.) – si produce una commistione tra le istanze concernenti la salvezza dell'anima e quelle relative alla prosperità mondana. Una sorta di negoziazione simbolica tra la tradizione ieratica e le esigenze della classe mercantile determina una discesa dei valori dal sovraempirico al terreno – compromesso che dà vita a un articolato immaginario sincretico. Già qui è possibile rintracciare in forma embrionale alcuni elementi che andranno a comporre, certo in una differente disposizione dei tasselli, il mosaico della cosmologia contemporanea. Va per l'appunto diffondendosi in questa fase

---

<sup>2</sup> Per una trattazione più approfondita di questi temi si veda Camorrino. (2012)



– seppure siamo solo agli albori del processo – un atteggiamento verso il creato improntato a un crescente dominio matematico, dominio, però, circonfuso di motivi sacri: l'immaginario medievale, ristrutturato dalla crescente urbanizzazione e dalla vigorosa riforma della gerarchia sociale, autorizza gli uomini a sottoporre a quantificazione tanto la sfera mondana quanto quella celeste. Difatti, se da un canto si procede al frazionamento vieppiù rigoroso del tempo di lavoro – per mezzo prima delle torri campanarie e successivamente dell'orologio –, dall'altro si sottopone a calcoli meticolosi l'estensione della permanenza in Purgatorio dei fedeli: una sorta di contabilità dei peccati individuali misura la durata dell'interregno nell'attesa della possibile agognata ascesa in Paradiso (Purgatorio che, per inciso, costituisce una indicativa concettualizzazione teologica di questi anni)<sup>3</sup>. Già in quest'epoca una forte tensione caratterizza la relazione conflittuale tra l'atteggiamento ispirato al *contemptus mundi*<sup>4</sup> – su cui grava pesantemente l'influenza capillare del monachesimo – e quello votato alla ricerca di benessere, di dominio del mondo e di governo del destino individuale resosi possibile grazie alle implementazioni tecniche figlie di una crescente razionalizzazione. In questa fase – conclude Le Goff –, è in essere un processo graduale in seguito al quale l'uomo avoca a sé il governo del tempo e della scienza, prima dominio incontrastato di Dio. Questo inedito stato di cose, val la pena di notare, produce per la Chiesa del basso medioevo uno dei nodi dottrinali più intricati da sciogliere e uno dei punti di maggiore frizione con la società secolare.

Pare dunque già delinearci quella scissione, che finirà col dimostrarsi solamente illusoria<sup>5</sup>, tra i valori vettore dell'impresa tecno-scientifica e quelli del mondo-della-vita – scissione che troverà la sua radicalizzazione nel seno della società moderna<sup>6</sup>. In realtà, le promesse di senso pronunciate dalla scienza ai suoi albori recuperano motivi tipicamente religiosi che poi, alcuni secoli dopo, verranno prese in carico dall'immaginario tecnologico e riarticolati nella sua peculiare architettura. Tuttavia, se i supporti emotivi vengono prodotti e riprodotti con metodologie differenti, resta fermo che rispondono alle medesime necessità antropologiche. Le procedure mediante cui gli uomini conferiscono ordine al mondo possono indistintamente derivare da pratiche e credenze afferenti alla sfera

---

<sup>3</sup> È forse superfluo rinviare il lettore, a conferma di quanto qui si sta affermando, all'immaginario dantesco. A riguardo si veda l'insuperata analisi di Auerbach. (2005)

<sup>4</sup> Rifiuto del mondo opposto in special modo per mezzo dello svilimento della dimensione carnale. Secondo Durand, questo peculiare accanimento si spiega poiché “la carne, questo animale che vive in noi, riconduce sempre alla meditazione sul tempo. E allorché la morte e il tempo saranno rifiutati o combattuti in nome di un desiderio polemico di eternità, la carne sotto tutte le sue forme [...] sarà temuta e riprovata in quanto segreta alleata della temporalità e della morte”. (2013: 140-141)

<sup>5</sup> Fabio D'Andrea ha ribadito il carattere solo apparente di tale presunta separazione: “l'idea di un pensiero puro, anaffettivo e in genere incontaminato da fattori non razionali è altrettanto mitica dei discorsi da cui vorrebbe stabilire delle rassicuranti distanze, frutto per l'appunto di derive immaginali di cui il razionalismo moderno ha fatto perdere ogni consapevolezza”. (2014b: 201)

<sup>6</sup> Per una ricostruzione dettagliata di tale questione il riferimento imprescindibile è l'opera di Husserl. (2008)



magico-religiosa piuttosto che essere ispirate da uno spirito positivo. Questa constatazione non implica affatto che si concretizzi, però, un salto in termini di coscienza: nell'un caso come nell'altro, l'uomo confida in un dispositivo di senso capace di integrare i significati della propria biografia. La costruzione di un mondo la cui immagine risponda a principi ordinatori individuabili e dotati di significato, in ultima analisi, riflette il desiderio e la necessità di nomizzare il corso dell'esistenza individuale e collettiva. Dalla prospettiva fenomenologica è possibile intravedere il filo rosso sotteso a tale passaggio epocale, l'ideale *trait d'union* che preserva la continuità di alcuni plessi nevralgici. Questa transizione si fonda da un lato su di un mutamento del paradigma gnoseologico e dall'altro su di una ristrutturazione della gerarchia dell'essere<sup>7</sup>. Nondimeno l'immaginario si agglutina intorno alla identica domanda di senso che animava il precedente: confortare le spinte affettive costitutive della coscienza umana. Sotto questo aspetto è decisivo sottolineare come,

nonostante la negazione razionale della dimensione immaginaria della vita sociale da parte del pensiero moderno, questa non ha mai smesso di operare, in silenzio, all'interno del vissuto quotidiano delle persone. (Grassi, 2003: 267)

Da questo punto di vista, è certamente molto istruttivo sottolineare, per avvalorare quanto sinora detto, un episodio relativo all'avvento di una tecnologia della comunicazione decisiva per le sorti della società contemporanea. Il telegrafo, giustamente considerato una esaltante conquista del progresso scientifico, trasmette come *incipit* del primo messaggio (1844) a un mondo sbalordito e febbricitante un significativo: "*What hath God wrought?* (cosa è questa cosa di cui Dio è artefice)". (Fano, 1993: X) D'altronde, in molti casi, la commistione tra sfere che il senso comune ritiene mutualmente esclusive, sono invece nei fatti ben lungi dall'esserlo. Queste concrezioni culturali sono relativamente più semplici da individuare quando si analizzino le cosiddette età critiche – cioè a dire quelle che storicamente si danno come momenti di transizione da una fase alla successiva. La straordinaria rivoluzione apportata dalla scoperta dell'elettricità, a esempio, produce reazioni sul piano dell'immaginario che sembrano a prima vista stridere con la visione scientifica che ne dovrebbe accompagnare l'affermazione. Invece, "la concezione di una natura animata, vivente, di una materia irradiata da una forza invisibile e sacra, di una divinità immanente al cosmo, si fece strada – come nota Guido Vitiello – proprio attraverso il simbolismo dell'elettricità e del magnetismo" (2013: 7) certificando ancora

---

<sup>7</sup> Per non incorrere in fraintendimenti va sottolineato il primato emotivo delle strutture dell'immaginario. Questa proprietà costitutiva, in qualche modo, lima le differenze sostanziali riscontrabili, *prima facie*, nella transizione dalla cosmologia tradizionale a quella moderna. Come ricorda Gilbert Durand "ciò che sarebbe dato *ante rem* nell'idea sarebbe dunque il suo stampo affettivo-rappresentativo, il suo motivo archetipico; ecco perché, del resto, i razionalismi e i procedimenti pragmatici delle scienze non si sbarazzano mai completamente dall'alone immaginario, e perché ogni razionalismo, ogni sistema di ragioni cova in sé i suoi propri fantasmi". (2013: 62)



una volta, fenomeno che persisterà sino ai giorni nostri, la permeabilità della sfera tecnologica alle infiltrazioni del religioso. Tale commistione risulta però maggiormente comprensibile se scandagliata a opera di una ricostruzione genealogica degli immaginari. È difatti rilevabile – sostiene Ernst Benz (2013: 16 e ss.) in un lavoro sul tema significativamente intitolato “Teologia dell’elettricità” – quanto tale concezione non faccia altro che traslitterare nell’apparato simbolico soggiacente al nascente immaginario moderno, l’idea di luce divina predominante in epoca medievale: la cosmologia cristiana ruotava infatti intorno alla rappresentazione di Dio come fonte eterna di irradiazione. L’Altissimo manifestava la sua potenza nel mondo – operando analogamente al sole nella corrispettiva visione cosmologica – infondendo negli uomini e nel creato parte delle sue proprietà<sup>8</sup>. In seguito alla scoperta e alla diffusione del magnetismo e dell’elettricità, le anteriori persuasioni degli uomini medievali circa la natura luminosa ed invisibile del divino patirono una logica trasposizione simbolica, realizzatasi in modo del tutto specifico<sup>9</sup>: la classificazione di tali fenomeni nel rinnovato catalogo delle ierofanie, completa il trasloco dell’arredo mistico dal tempio sacro della società tradizionale all’edificio secolare della cosmologia moderna. Certo si tratta sempre di un processo sincretico in cui gli elementi dell’immaginario vengono organizzandosi in quadri sempre più complessi e ambivalenti. Con la cattura dell’elettricità per mezzo del parafulmine, a esempio, – come sottolineato dall’autore – l’uomo sequestra sempre più potere al divino, guadagnando un mondo crescentemente soggetto al suo dominio razionale: sfere per millenni unicamente regno degli spiriti, dei demoni e dell’invisibile – la notte, come è stato notato da più parti, ma anche gli oscuri recessi della natura – si piegano al genio tecnologico dell’uomo determinando così un ampliamento inimmaginabile degli spazi soggetti alla sua amministrazione. Tale invenzione, gigantesca conquista del progresso tecnico, concorre sensibilmente a sradicare la vita degli uomini dalla presa divina eppure assurde, al

---

<sup>8</sup> La corrispondenza simbolica tra il sole e Dio è resa possibile dalla mediazione gravida di significato delle immagini relative alla “luce” e alla “luce suprema”. Come nota Durand: “Nella tradizione medievale il Cristo è costantemente paragonato al sole [...poiché] l’isomorfismo della luce e dell’elevazione [...] nella simbolica religiosa come nella simbolica politica, costituirebbero la cifra manifesta della trascendenza”. (2013: 180 e 182)

<sup>9</sup> Gaston Bachelard ha da par suo evidenziato i “valori inconsci” (1995: 98), nello specifico marcatamente religiosi, che sovradeterminano i fenomeni legati alla luce e ai suoi derivati. Le metafore utilizzate dalla *réverie* scientifica denunciano la matrice mistica accordata, sino a un certo tempo, ai fenomeni luminosi per cui il “bisogno di elevare i soggetti è in rapporto con l’ideale di perfezione [...] che a questi si attribuisce. Tale] idea di perfezione sarà spesso sufficientemente potente da contraddire certe intuizioni comuni e da essere di ostacolo a utili ricerche. [...] L’idea di perfezione non è un valore che si aggiunga solo in coda a certe conclusioni tratte dall’esperienza, come fosse una concezione filosofica elevata, ma è alla base del pensiero empirico, lo dirige e lo riassume”. (Bachelard, 1995: 100 e 101) Anche Durand ha rimarcato, nella teorizzazione relativa al “regime diurno”, quanto la “luce” – concetto antitetico per definizione – presiederebbe a una simbolica che attraversa l’intero corso della produzione culturale occidentale fondendo insieme i temi della “ascensione”, della “separazione” e quelli della “purezza”. (2013: 69 e ss.)



contempo, a pomo della discordia di infuocati dibattiti tra i custodi del sacro – di nuovo a conferma del coacervo simbolico che innerva ogni immaginario: i fulmini, spogliati della loro carica culturale, vengono a essere destituiti dalla loro atavica funzione segnica. Ora, dopo millenni di attività simbolica, essi non sono più percepiti alla stregua di improvvisi e ingovernabili moniti divini atti a ricalibrare la dissoluta condotta delle comunità peccaminose e allontanatesi dalla Grazia: i fulmini, consumato il divorzio con una volontà divina intenzionata per loro tramite a riconciliare i consorzi umani con la Sua parola, divengono mere manifestazioni naturali verso cui l'uomo non deve più porsi in posizione di ascolto. Costringendo le saette all'insignificanza, gli esseri umani – questa è l'opinione dei teologi – limitano la fino ad allora incontenibile potenza divina, spogliando il firmamento dei segni di una manifestazione fenomenica che da millenni illuminava (è il caso di dirlo) le anse umbratili del transito terreno: tale intromissione nella sovranità della giustizia trascendente – continua lo studioso – viene stigmatizzata dal clero col marchio di superbia. Il corpo ecclesiastico, senza ulteriori indugi, mette fine alla questione annoverando il parafulmine – prodotto dell'empia alterigia umana – nell'infamante e angosciosa agenda dei peccati. Tale accanimento dottrinale, se per un verso è di certo perseguito in nome di sofferte questioni fideistiche, dall'altro rappresenta un tentativo – volendo discendere dalle altezze del regno spirituale alle miserie del potere temporale – di restituire ai ministri di Dio un validissimo strumento parentetico spesso utilizzato nelle prediche come sostegno sovraempirico all'incrollabile fondatezza delle posizioni espresse dalla Chiesa. Queste intersezioni tra sfere ai nostri occhi eterogenee restituiscono la natura essenzialmente sincretica dell'immaginario moderno e tratteggiano una inedita disposizione verso il mondo intrisa di significati provenienti da regioni dell'essere a prima vista incompatibili – ma che, invece, continueranno a esercitare la loro influenza anche nella cosmologia contemporanea. In quest'articolata visione dell'ordine delle cose – in cui si vedono gettate le basi per il concetto moderno di evoluzione – si delinea

una nuova interpretazione della storia della Creazione [...secondo cui] nella storia della vita e della passione di Cristo si manifesta un'interpretazione progressiva della Bibbia che si incrementa di progressiva comprensione della natura. Così, da un lato, la Bibbia contiene riferimenti a conoscenze finora nascoste nei campi della fisica, della medicina e dell'astronomia; dall'altro ogni nuova scoperta nella natura conduce a un profondo svelamento del significato universale dell'autorivelazione divina manifestata nella Bibbia. (Benz, 2013: 63)

In sostanza, il dominio tecnico del mondo promosso dalle scienze naturali e che procede in costante dialettica con l'affermazione dell'universo meccanicistico, è largamente debitore verso le persuasioni e gli atteggiamenti di derivazione mistica: l'*ethos* che anima l'azione colonizzatrice dell'uomo – che riposa su una gerarchia dell'essere di cui questi si autoproclama vertice – è profondamente ispirato a temi cristiani consonanti alla storia



sacra di cui il progresso scientifico assurge a rivelazione. Se il fulmine è detronizzato dall'olimpico sovramondano, l'elettricità – conclude Benz – essendo stimata come “forza vitale fondamentale” (2013: 113), viene investita di una aura sacrale che ne trasfigura lo statuto ontologico. Tale conquista tecnica non si affranca affatto dall'irretimento in una più ampia narrazione escatologica. Vengono infatti determinandosi larghe zone di sovrapposizione tra, da un lato, l'emeneutica delle profezie bibliche e la venuta di Cristo in terra e, dall'altro, l'accrescimento progressivo della conoscenza umana. Del resto, alla spiegazione razionale dell'elettricità – spiegazione che prevede l'avvenuta acquisizione di uno spirito scientifico – si contrappongono una serie di “ostacoli epistemologici” (Bachelard, 1995: 11) cui Gaston Bachelard ha dedicato pagine penetranti. Se le angosce umane legate ai lampi e ai tuoni vengono placate dalla razionalizzazione crescente cui viene assoggettata più in generale la natura, lo studio dell'elettricità soffre il fascino tipico esercitato dagli oggetti carichi di mistero. “Per i fenomeni elettrici, il libro del mondo è un libro d'immagini [...], terreno fertile per l'insorgenza] di un empirismo colorito”. (Bachelard, 1995: 31) Il carattere peculiare dell'elettricità attira le attenzioni di un pubblico vastissimo provocando in esso meraviglia e stupore. Se da un lato vengono a essa attribuite le più disparate proprietà, dall'altro l'elettricità ispira i più diversi esperimenti – tentati, con animi non troppo dissimili, presso laboratori, conventi, o alle corti dei reali. A riprova dell'interesse suscitato da un fenomeno capace come pochi altri di convogliare in sé le forze invisibili del sacro e le pulsioni proprie dell'*ethos* progressista, Dubois, in un importante trattato del 1772, riferendosi a un marchese appassionato di fisica, afferma: “l'elettricità è la sua passione, e se ci fosse ancora il paganesimo innalzerebbe senza dubbio altari elettrici”. (cit. in Bachelard, 1995: 35) Insomma, il carattere apparentemente prodigioso dell'elettricità – che pare rivelare agli uomini i lati segreti della natura, quando non proprio gli originari meccanismi della Creazione – suscita una vera e propria “attrazione primitiva” le cui immagini-guida rinviano a una “*rêverie*” dai tratti particolarmente ambivalenti. (Bachelard, 1995: 38 e 39) Le scoperte relative all'applicazione dell'elettricità sugli automi, meglio ci aiuta a comprendere l'ammirazione e l'entusiasmo degli uomini del XVIII secolo verso questi fenomeni: l'assenza di fonti di movimento visibili dava corpo a rappresentazioni che sembravano mimare la vita<sup>10</sup>. (Bachelard, 1995: 41)

In questa cosmologia è già tutta presente l'essenza costitutiva dell'immaginario tecnologico. Quest'ultimo però, una volta ritrovatosi orfano della tutela divina, trasferirà nella sfera della tecnica la componente mistica che precedentemente lo permeava: smarrito il referente trascendente che fungeva da incrollabile autorità legittimante, la tecnologia viene investita da un carico simbolico eccedente le sue realistiche possibilità di attualizzazione. I principi ordinatori dell'immaginario tecnologico – più o meno

---

<sup>10</sup> In tal senso è obbligato il rinvio alla moderna mitologia prometeica di cui Frankenstein è massima incarnazione.



consapevolmente – riecheggiano, in una forma immanentizzata, lo statuto fondativo del mito del progresso<sup>11</sup> a vocazione millenaristica<sup>12</sup>.

### 3. L'immaginario tecnologico come rifugio di senso

I tragici avvenimenti del '900 – su tutti la bomba atomica e la *Shoah* – minano alla base la legittimazione di ogni “grande narrazione” (Lyotard, 2008: 32) che si ponga finalità, attraverso spiegazioni omnicomprensive del mondo, di prospettare scenari di universale emancipazione dell'umanità. La guerra del Vietnam poi – come sostenuto da Jeffrey Alexander – determina una energica erosione dell'autorità del mito americano fino ad allora vettore della “narrazione progressista”. (2006: 44) L'immaginario tecnologico si offre allora come rifugio di senso per contrastare “l'ansietà escatologica” (Kermode, 1972: 113) di una compagine sociale oramai priva di solidi ancoraggi metafisici cui consegnare i significati ultimi della propria esistenza. È in questo articolato stato di cose che viene delineandosi lo spazio per l'affermazione dell'idea-motore – nient'affatto estranea a segreti slanci palinogenetici – alla base della cosmologia contemporanea: la società potrà aspirare alla salvezza e il singolo alla redenzione se, e solo se, l'una e l'altro accetteranno di adattare la propria condotta ai dettami imposti dalla “utopia della comunicazione”.

---

<sup>11</sup> A conferma dello spirito sostanzialmente religioso che permea l'impresa scientifica moderna, si deve insistere – come puntualmente nota D'Andrea – sul ruolo giocato in tal senso dal protestantesimo. L'etica calvinista premia una condotta pratica che diventa – nel lungo periodo e in modo inintenzionale – creatrice essa stessa, a immagine e in sostituzione di un Dio che, colpevolmente, pare non più all'altezza delle rinnovate ambizioni umane. La postura materialistica propria dell'atteggiamento moderno tesaurizza quindi l'eredità di un'entità demiurgica, essenzialmente creatrice. (D'Andrea, 2005: 41-42) L'aspirazione al perfezionamento dell'iniziativa umana per mezzo dell'attività scientifica – conclude l'autore – lascia trasparire una rintracciabile filiazione religiosa, secondo cui “il mito del Progresso [...] non è altro che la storia della necessaria redenzione dell'uomo ad opera di se stesso”. (D'Andrea, 2005: 41) Soprattutto nelle fase aurorale della modernità scienza e religione cospirano al rafforzamento reciproco: le dispute teologiche del basso Medioevo intorno alle possibili integrazioni tra cosmologia cristiana e sistema aristotelico “avevano avuto un tale successo che la filosofia naturale, quella cioè che si interrogava sulla struttura causale del mondo naturale, operava in piena sintonia col quadro religioso. [...] L'auspicata redistribuzione di influenza tra teologia e filosofia naturale non vuole intaccare lo *status quo*, semmai viene presentata dai suoi sostenitori come migliore strategia a disposizione per garantire la stabilità”. (D'Andrea, 2014a: 30)

<sup>12</sup> D'altra parte, la linea di continuità che attraversa storicamente i diversi immaginari presi a esame è stata magistralmente ricostruita da Gilbert Durand. Le transizioni qui analizzate paiono difatti porsi sotto l'egida del “regime diurno dell'immagine”. Questa particolare espressione dell'immaginario, la cui metafisica si fonda sulla “separazione”, la “dicotomia” e la “trascendenza” informa un “regime filosofico [...] che] accompagna la storia del pensiero occidentale. [...] L'immagine della divisione, lo schema diaretico che la struttura e che costituisce con essa il regime diurno, sono realmente assiomatici di tutto un settore di rappresentazioni che riunisce sistemi di pensiero variegati, inerenti alla biologia, alla fisica meccanicistica, alla psicologia o alla filosofia”. (Durand, 2013: 220, 221, 223)



(Breton, 1996) In sostanza, tale inedita narrazione si propone – come del resto faceva a suo tempo anche il cristianesimo (tanto per confermare l'intima religiosità dell'immaginario tecnologico) – una vera e propria rivoluzione dei valori<sup>13</sup>: il successo dell'immaginario tardo-moderno, inestricabilmente legato all'affermazione del paradigma della comunicazione, discende dalla missione salvifica cui si consacra l'impulso utopico che ne è alla base. Le catastrofi sociali che hanno letteralmente scosso il XX secolo, in molti casi capovolgendo radicalmente le speranze e le attese del mondo moderno, producono un trauma culturale che la comunicazione è chiamata – secondo la brillante analisi di Philippe Breton – a ricomporre. L'intero arsenale retorico che fa da sfondo metafisico alla società della comunicazione rappresenta dunque l'ossatura significazionale del dispositivo di elaborazione di un lutto collettivo altrimenti intollerabile da sopportare in termini psicologici: la dissoluzione dell'universo dei significati moderni – e in particolare l'erosione dell'autorità scientifica intesa come strumento di risoluzione delle contraddizioni dell'impresa umana – trova nella comunicazione un “valore post-traumatico”, ritenuto alternativo alle barbarie, al razzismo e alla società dell'esclusione”. (Breton, 1996: 8) La cibernetica – vera miniera simbolica dell'immaginario tecnologico – assurge allora a paradigma concettuale argine della disgregazione sociale: il caos irrompe nel mondo istituendo da un lato un regime entropico destinato a causare, in ultimo, la morte dei sistemi complessi – società umana inclusa – e, dall'altro, uno stato di cose connotato dall'opacità dei legami sociali. Questa intrinseca tendenza al disordine e all'occultamento della verità che cova nel seno della vita associata della prima metà del ventesimo secolo (nella forma soprattutto della Seconda Guerra mondiale e dei mostruosi abomini che essa ha portato con sé), spiana la strada a una dinamica reattiva – continua l'autore – fondata sull'imperativo della “trasparenza sociale”. (Breton, 1996: 9) La matematizzazione del mondo inaugurata dalla scienza galileiana e finalizzata al disvelamento dei caratteri geometrici e aritmetici che compongono il libro della natura, conosce con la cibernetica un salto di qualità. Questo balzo vara l'avvenuto passaggio dall'immaginario della macchina tipicamente moderno a quello dell'informazione specificatamente tardo-moderno. (Pecchinenda, 2009: 129-148) L'idea-motore si fonda sulla persuasione di giungere all'essenza della realtà attraverso la comprensione dell'insieme di relazioni che la sottendono. Tale concezione dell'esistente presiede a una struttura ontologica nella quale “la realtà può essere interamente interpretata in termini d'informazione e di comunicazione [...decretando una trasfigurazione di quest'ultima] in 'valore' di ampia portata sociale e politica”. (Breton, 1996: 22) L'intera gerarchia dell'essere, asservita alla logica della trasparenza, bandisce dal suo universo gli angoli bui, attribuendo uno statuto illusorio e negativo a tutto ciò che non è immediatamente conoscibile – e celebrando, se così si può dire, un inveramento rovesciato della dottrina platonica: l'assalto del caos è

---

<sup>13</sup>Per quanto attiene alla trasformazione valoriale prodottasi in conseguenza dell'affermazione della visione cristiana del mondo si confronti l'eccellente testo di Paul-Louis Landsberg. (1980)



scongiurato dai sistemi di comunicazione di massa che portano alla disponibilità di ognuno l'accesso, si crede, al nucleo stesso della realtà delle cose<sup>14</sup>. L'*ethos* millenarista che anima l'immaginario tecnologico è certificato dalla concezione religiosa alla base della cibernetica, visione che le fornisce la sua propria intelaiatura di senso, in virtù della quale

l'entropia [...coincide con l'] azione del demonio. [In quest'] universo [...] si lotta contro il diavolo nella speranza reale di sconfiggerlo, anche solo localmente. [...] Ora, l'esatto contrario dell'entropia è l'informazione vivente che circola e che rende "aperti" i sistemi. (Breton, 1996: 29)

Tutta la potenza nomizzante dell'immaginario tecnologico dovrebbe chiarirsi una volta colto il carattere mitico che lo permea integralmente: difatti, lo slancio utopico che ne informa la struttura e ne orienta i principi-guida, attutisce i timori degli uomini e ne rinfranca le speranze. Gli uomini dispongono nuovamente di un solido scudo metafisico capace di contrastare gli attentati al loro *habitus* psichico: il sentimento di anomia propagatosi in un mondo privato del vigile sguardo del Creatore e divenuto scettico rispetto ai guasti prodotti da un'ideologia del progresso e della storia sfuggita al controllo, retrocede – almeno in parte – sotto i colpi della prospettiva di controllo e ordine promossi da quest'immaginario. La tesi centrale del lavoro di Breton, in buona sostanza, postula l'esistenza di un solido rapporto di causazione tra il disfacimento sociale e simbolico conseguente ai tragici episodi del 'Novecento e la reazione – inizialmente agita dagli scienziati in cerca di rivalse agli occhi della comunità mondiale e in un secondo momento diffusasi a livello globale – concretizzatasi nei termini di un "progetto utopico connesso alla comunicazione [...che] si sviluppa a tre livelli: una società ideale, una nuova definizione antropologica dell'uomo, la promozione della comunicazione come valore". (Breton, 1996: 44) L'immaginario tecnologico si afferma dunque come risposta di senso

---

<sup>14</sup> Va ribadito quanto qui si proceda – per dirla con Gilbert Durand – lungo il corso delineato dal "regime diurno dell'immagine" (2013: 69 e ss.) che ispira, per molti versi, la missione dell'illuminismo così come quella dominante nell'epoca della trasparenza. Se nel primo caso, però, gli uomini pretendono che la 'Ragione' rischiarì ogni aspetto delle alterne vicende terrene, nel secondo – oramai disattese le promesse del positivismo – essi affidano le loro speranze alla 'Informazione'. È possibile che questo slittamento non faccia altro che radicalizzare l'*ethos* illuminista: l'immaginario tecnologico costituisce la massima espressione della logica moderna – logica con cui non si è prodotta, per molti versi, alcuna radicale soluzione di continuità. In ultima analisi, l'attualizzazione delle virtualità già operanti nel "mito della macchina" trovano, nelle immense possibilità dischiuse dalle tecnologie contemporanee (soprattutto ma non esclusivamente nel campo della comunicazione), il loro definitivo dispiegamento. L'immaginario tecnologico fondato sul "mito dell'informazione" rappresenta l'espressione ideologica dello spirito moderno nelle forme consentite dalle innovazioni tardo-moderne. Forme però – dato di fondamentale importanza – che non ancorano più il proprio senso all'orizzonte dell'emancipazione universale prospettata dalla ragione illuministica, ma al benessere individuale promosso dall'universo delle innovazioni tecniche.



alla condizione ferina in cui l'uomo sembra, contro ogni previsione delle "grandi narrazioni" moderne, sprofondata: la crescente pervasività della società della comunicazione e la sua radicalizzazione digitale resa possibile dall'implementazione dei precetti teorizzati e promossi dalla cibernetica, mira a rendere il mondo una immensa "casa di vetro in cui si sa tutto di tutto". (Breton, 1996: 45) Nell'epoca della dissoluzione dei contrafforti valoriali cui ancorare il senso dell'essere-nel-mondo, continua Breton (1996: 85 e ss.), la comunicazione deve assurgere a valore privo di contenuto, poiché ogni contenuto è ora sospetto. Essi sembrano, a quel punto, non aver veicolato altro che afflizione per l'umanità: nell'immaginario tecnologico non c'è posto per orizzonti morali<sup>15</sup> poiché l'*ethos* universalista che lo anima prescrive unicamente la trasparenza comunicativa delle relazioni quale che sia la sostanza di tali scambi di informazione. In questa ideale costruzione – conclude il sociologo francese –, convertita ontologicamente l'interiorità 'sospetta' in esteriorità immediatamente percepibile, *eo ipso* ogni barbarie sarà scongiurata: la "ansietà escatologica" verrebbe dunque, in ultimo, relegata nelle soffitte della storia. In questa spiegazione omnicomprensiva del mondo la totalità dell'essere si dà in quanto informazione e quindi, ogni rappresentazione della sfera umana e non-umana che pretenda di essere presa seriamente in considerazione, deve giocoforza assoggettarsi a tale imprescindibile disposizione dell'immaginario.

La tesi centrale avanzata da chi scrive, relativa alla natura essenzialmente religiosa dell'immaginario tecnologico, sembra trovare ulteriori conferme in uno studio di Jean-Jacques Wunenburger (2005) dedicato all'analisi delle trasformazioni cosmologiche prodotte dall'intervento della televisione nella società tardo-moderna. Tale *medium* di comunicazione di massa, decisivo per le sorti dell'immaginario tecnologico, conosce un successo planetario proprio perché promette la gratificazione del desiderio di fusione con la comunità. La televisione, colmando i vuoti dell'esistenza e scacciando l'ombra minacciosa dell'insignificanza assolve funzioni, da un punto di vista della psicologia del profondo, tipicamente materne. In un originale lavoro di Erik Davis (2001) ritroviamo una posizione che attraversa parte di questo saggio. Già dalla chiarificatrice prefazione al testo di Alberto Abruzzese è possibile ricavare coordinate utili a tracciare il profilo della geografia dell'immaginario contemporaneo: lo studioso italiano indica i possibili luoghi simbolici da cui incessantemente sgorgano i flussi carsici che, percorrendo il corso della

---

<sup>15</sup> È probabile però che l'adesione a un universo morale interessi quei collettivi umani che strutturano la propria identità, non a caso, in netta contrapposizione al *nomos* che organizza l'immaginario tecnologico. Tali forme di vita mobilitano le proprie risorse materiali e simboliche in dichiarato antagonismo all'orizzonte amorale promosso dall'azione tecnica proponendo, in alternativa, un immaginario nostalgico schiacciato sulla semplicistica dicotomia 'tecnica Vs natura' e posizionandosi radicalmente su quest'ultimo polo. È per tale manicheismo di base che, ad avviso di chi scrive, si rischia di dar vita a un controproducente integralismo incapace di sfruttare al meglio le positive potenzialità di trasformazione di cui pure questa indifferibile visione è portatrice. Altrove ho approfondito tale possibilità soffermandomi soprattutto su quella che ho definito "grande narrazione ecologista". (Camorrino, 2015: 139-162)



storia, ciclicamente emergono in superficie trasmettendo nuova linfa ai livelli più profondi dell'esperienza umana. La dissoluzione delle visioni del mondo prima religiose e poi scientifiche fa sì che oggi sia "la tecnica a collocarsi tra la terra e il cielo" (Abruzzese, 2001: 7): la cosmologia informata dal tecnologico intercetta le tensioni escatologiche a vocazione millenaristica tipiche della tradizione gnostica e cristiana traducendone i principi ordinatori nella propria peculiare grammatica e riarticolandoli in ossequio alla propria specifica sintassi. L'immaginario contemporaneo altro non farebbe che attualizzare le promesse di liberazione e salvezza tradizionalmente oggetto del magistero del sacro. Questo offrirebbe, per mezzo delle sue manifestazioni tecniche, l'emancipazione dai terreni laccioli della finitudine: la promozione dell'oltrepassamento dei limiti della condizione umana attraverso la radicalizzazione dell'impresa prometeica, come viene oggi concretizzandosi, costituisce la tappa decisiva del dispiegamento di un processo che prese le mosse

sin da quando le "arti pratiche" divennero parte integrante del progetto cristiano di redenzione e salvezza. Con le pratiche alchemiche ed ermetiche rinascimentali e con lo sviluppo della scienza moderna, la tecnica, come mezzo di illuminazione e redenzione, diventa appunto il fondamento a volte palese a volte occulto della modernità. (Abruzzese, 2001: 8)

È possibile dunque che l'immanentizzazione di un *ethos* magico-mistico originariamente di natura sovramondana si cristallizzi prima nell'immaginario scientifico della modernità per poi impiantarsi, in modo tutto specifico, in quello tecnologico della contemporaneità: quest'ultimo dunque, per mezzo dei suoi precipitati pratici, viene attestandosi come un sostituto funzionale del dispositivo religioso. In tal senso esso titilla, ventilandone la gratificazione, quelle pulsioni ancestrali anteriormente dominio preferenziale dei ministri del trascendente. D'altra parte – come evidenziano le importanti ricerche di Carlo Mongardini – "il processo di razionalizzazione della vita collettiva, le sue forme di conoscenza e le sue tecniche di dominio non si sviluppano contro il 'mondo magico' ma su di esso, come una vernice su un atteggiamento primitivo". (1983: 9-10) La crisi di legittimazione che ha colpito istituzioni che per secoli avevano regolato la vita sociale garantendogli un ordine specifico, pone le condizioni ideali per la diffusione di atteggiamenti irrazionali. Il sentimento di incontrollabilità che pervade la quotidianità tardo-moderna comporta, dialetticamente, l'esigenza di supporti emotivi che promettano il governo dell'esistenza individuale e collettiva. L'immaginario tecnologico, in tal senso, intercetta queste spinte sociali: la perdita di significato, la debole presa della ragione su un mondo percepito come incomprensibile, la paura dello smarrimento esistenziale, generano i presupposti psicologici per il consolidamento di una volontà magica di controllo – controllo che solo la tecnica sembra assicurare. L'erosione di solidi ancoraggi di senso spiana la strada alla recrudescenza di dimensioni magiche dell'esistenza. Queste,



peraltro, attraversando incessantemente la coscienza umana in ogni sua manifestazione storica, non possono in alcun momento dirsi – contrariamente a quanto pensano i più – definitivamente sopite. (Mongardini, 1983: 16-17) “In un contesto sociale nel quale mancano o sono in crisi le grandi immagini collettive [...l'uomo attraverso la magia] calma le sue paure e sublima i suoi desideri”. (Mongardini, 1983: 17-18) L'immaginario tecnologico sembra quindi corrispondere a urgenze sociali di dominio del reale. Gli uomini soffrono l'ansietà prodotta da un mondo sfuggente e minaccioso in cui non più la natura, ma la vita sociale costituisce l'attentato principale – con la sua carica di ineffabilità sovraperonale – alla sopravvivenza di individui impotenti, che nulla possono al cospetto di forze che li trascendono largamente. (Mongardini, 1983: 23) La pressione che un tale stato di cose determina è ridotta dall'intensificazione dei significati che l'immaginario tecnologico, riattivando dimensioni magiche dell'esperienza, mette a disposizione. Si rende possibile così, attraverso il dispositivo di senso del tecnologico una “fuga, [...un] ‘salto’ anche immaginario della realtà”. (Mongardini, 1983: 20)

L'immaginario tecnologico, in ultima analisi, si propone di appagare il mai lenito desiderio inconscio di immortalità<sup>16</sup>. L'efficacia di tale universo simbolico deriva dalla sua spiccata natura universalistica. A nessuno è precluso, in linea di principio, l'accesso a questa sfera dell'essere: a ciascuno è consentito immergersi nei mondi dischiusi della tecnica, di proiettarsi in un dominio regolato da coordinate spazio-temporali altre che annullano e sospendono le stringenti norme che disciplinano i quadri ordinari dell'esperienza<sup>17</sup>. L'universo tecnico, più in generale, a differenza dell'universo sacro, non conosce interdetti né sanzioni morali (dando vita, tutto sommato, a uno stato di cose paradossale): la concezione miglioristica che innerva l'ideologia tecnologico-progressista finisce infatti col condannare solo quanto vi si oppone<sup>18</sup>. L'evidente circolarità di tale stato di cose contribuisce a diffondere un vigoroso convincimento circa la bontà intrinseca di tale dinamica che, in modo dialettico, rafforza la legittimazione dell'immaginario tecnologico il quale, a cascata, concorre a premiare la condotta di quanti si conformano ai suoi dettami<sup>19</sup>. D'altra parte la capacità egemonica di questa cosmologia non deve sorprendere giacché essa non contempla rinunzie né prescrive sacrifici se non – si perdoni il fastidioso gioco di parole – il sacrificio di non rinunciare ai suoi prodotti: l'universo tecnico è

---

<sup>16</sup> Più in generale, questa è l'impresa cui si consacra ogni immaginario. Durand sottolinea quanto ogni produzione simbolica costituisca un tentativo di reazione – più o meno sublimata a seconda del grado di sofisticazione degli specifici regimi – al “terrore dinanzi al cambiamento e dinanzi alla morte”. (2013: 98)

<sup>17</sup> Osservatorio privilegiato per la comprensione di tali caratteristiche dell'immaginario tecnologico è certamente l'articolato pianeta dei videogiochi. Un'approfondita e rigorosa analisi della questione si trova in Pecchinenda. (2003)

<sup>18</sup> Una puntuale argomentazione da una prospettiva particolarmente critica è svolta da Jacques Ellul (2009) in un suo voluminoso lavoro sul tema.

<sup>19</sup> La questione relativa alla natura dialettica dell'immaginario è affrontata da Jean-Jacques Wunenburger (2008: 56-64) nelle chiare pagine che egli dedica all'argomento.



consustanzialmente amorale e, al contempo, a tal punto inglobante da assumere il carattere dell'autotrascendenza<sup>20</sup>. Gli uomini dinanzi a loro vedono dunque spalancarsi insperati scenari – il cui effettivo statuto di realtà è indifferente in termini di coscienza – di superamento del proprio stato transeunte: tale condizione se da un lato certifica

la fine dell'umanità come forma di vita biologica [...dall'altro genera una nuova] forma di coscienza [...] che, dalla cosmologia energetica, ricava la sua appartenenza a una energia cosmica: dall'anima mundi elettromagnetica alla rete informatica globale come noosfera. (Abruzzese, 2001: 9)

Le enormi possibilità dischiuse dall'incessante ampliamento dell'universo tecnico persuadono dunque gli uomini di poter sopravanzare, grazie alle loro sole forze, gli steccati invalicabili che sino a questo momento ne hanno severamente perimetrato l'esistenza. Perciò, un robusto motivo di fascino esercitato dall'immaginario tecnologico, discende dalla sua capacità di trasfondere negli esseri umani un vigoroso sentimento di onniscienza e onnipotenza<sup>21</sup>: *in potentia* la futura realizzazione di un ulteriore e più sofisticato ritrovato tecnico costringe ciascuno alla paziente e speranzosa attesa della sua personale salvezza, oggi dalla noia e dalla ignoranza, domani dalla malattia e dalla morte – prospettiva cui sottrarsi significa esporsi da un lato, al biasimo della comunità e, dall'altro, ai tormenti del senso di colpa. La metafisica che regge l'impianto dell'immaginario contemporaneo deve considerarsi ampiamente debitrice della pregressa eredità religiosa che l'era dell'informazione – e precedentemente quella scientifica – sembrava aver definitivamente soppiantato. Effettivamente, la spiritualità che permeava la costellazione di senso abitata dal divino si trasferisce sin dal 'Seicento, attraverso "l'immaginario elettromagnetico" (Davis, 2001: 60), in special modo alla tecnologia: l'invenzione e la diffusione dell'elettricità, nei secoli successivi, quando questa infine si tramuterà in *medium* comunicativo, determinerà un fondamentale salto qualitativo "da energia ad

---

<sup>20</sup> Alcune brillanti riflessioni intorno al carattere autotrascendente dell'universo tecnico, si trovano in Dupuy. (2011)

<sup>21</sup> A tale *idem sentire* si accompagna dialetticamente – poiché l'immaginario che segna un'epoca conosce sempre reazioni antitetiche alle sue emanazioni – una strisciante postura apocalittica. Qualità come l'onniscienza e l'onnipotenza, per i sostenitori di tale folta schiera, possono a ogni momento rovesciarsi in catastrofistiche visioni legate a un'eccessiva manipolazione del reale, a un oppressivo controllo dell'umano e – allo stesso tempo – a una radicale incontrollabilità degli eventi e della natura violentata da un pregresso scellerato intervento: più in generale timore e speranza costituiscono i poli speculari e inestricabili della disposizione dell'uomo verso il mondo, figurarsi nei rispetti di un fenomeno come la tecnica, ambivalente per essenza. Sterminata la letteratura che avalla l'annosità di tale dinamica polemica: dai miti dell'età antica alla fantascienza – e, tutto sommato, quest'atteggiamento è rinvenibile anche in talune espressioni scientifiche o pseudo-scientifiche dei giorni nostri. Ho sinteticamente affrontato la questione in Camorrino. (2014)



informazione". (Davis, 2001: 60) Tali premesse ontologiche e tale trasmutazione di forze invisibili da un immaginario all'altro, fa sì che una consistente quota dell'afflato magico e mistico che lo animava, continui ad esercitare la sua malia sul genere umano: "queste forme di pensiero e di esperienza hanno giocato e continuano a giocare un ruolo fondamentale sulle modalità con cui gli uomini si relazionano alle tecnologie, soprattutto quelle dell'informazione". (Davis, 2001: 97) Il 'Novecento sembra aver determinato le condizioni – continua l'autore – per l'emergenza di reviviscenze manichee e effetto del Male introdotto nel mondo per mezzo dell'inesorabile *countdown* scandito dalla dissipazione entropica: tale tragico conto alla rovescia troverebbe solo nell'informazione una barriera metafisica benigna adeguata a contrastarne l'ineluttabilità. È per queste ragioni che

i tecnognostici moderni – conclude Davis – si ritrovano, consapevolmente o no, circondati da un complicato insieme di idee ed immagini: la trascendenza attraverso la tecnologia, il desiderio di una estasi da informazione o un impulso a progettare e perfezionare la scintilla immateriale de sé. (Davis, 2001: 117)

L'immaginario tecnologico dà forma – come d'altra parte è destinato a fare ogni immaginario – a una inedita matrice antropologica e, di conseguenza, implica una particolare rappresentazione dell'umano<sup>22</sup>. L'insieme delle scienze candidate a raccontarci – o addirittura in taluni casi a spiegarci – cosa sia l'uomo contemporaneo, si adunano sotto l'autorevole "paradigma [...] cognitivista" (Pecchinenda, 2014: 174) e vedono modellato il loro profilo epistemologico nell'alveo della stessa metafisica che sorregge l'impianto dell'immaginario tecnologico. Come acutamente evidenzia Gianfranco Pecchinenda, l'uomo – ma tale paradigma estende le sue propaggini anche sulla sfera del non-umano – è trasfigurato in un'entità naturale (nell'accezione aristotelica del termine) la cui essenza più profonda è esaurita dalla restituzione dei dati ottenuti per mezzo della mappatura delle informazioni che incessantemente attraversano il sistema cerebrale. Il cervello, ora scatola nera da spaccettare e unica sede di un libero arbitrio barcollante, diviene sineddoche dell'immagine dell'umano – un'immagine, neanche a dirlo, metaforizzata sul calco del computer e il cui funzionamento è presieduto dai medesimi schemi cibernetici. L'immaginario tecnologico sancisce una radicale – ma ancora non compiutamente dispiegata – trasformazione della figura antropologica che procede di conserva con la metamorfosi del mondo non-umano: tutto è informazione, giacché

---

<sup>22</sup> La ridefinizione dell'immagine dell'umano nel mondo contemporaneo squaderna la complessa questione del *cyborg*, cui in questa sede non è possibile dedicare il giusto spazio. È necessario rilevare però, seguendo gli studi di D'Andrea, che questa figura – creatura paradigmatica del mondo post-moderno – spinge nella direzione di una ristrutturazione dell'architettura propria del "regime diurno", profilandone in qualche modo se non il superamento, quantomeno la riarticolazione. La comparsa del *cyborg*, con ogni probabilità, "rappresenta la sconfitta dell'immaginario della macchina" e costituisce un possibile indicatore di una trasformazione "qualitativa [...] delle vecchie soluzioni immaginali". (2005: 49)



questo concetto

si sta rivelando estremamente performante nelle scienze biologiche, in particolare nella genetica. Il codice si presenta come il portatore di un'informazione<sup>23</sup> genetica che produce le proteine necessarie al messaggio della vita. Il programma di istruzione genetica viene considerato come il vero generatore di tutto il sistema vivente, così come delle sue regolarità e delle sue anomalie. (Pecchinenda, 2014: 177)

Se l'universo dell'immaginario tecnologico si dà come una "casa di vetro in cui si sa tutto di tutto" – per dirla con Breton – essa è abitata, per concludere con Pecchinenda (2014: 170 e ss.), dall'"uomo neuronale".

A ogni buon conto, l'*ethos* che anima la missione disvelante degli scienziati che aderiscono al legittimato e montante "paradigma cognitivista", è indubbiamente simile a quello che muoveva i ministri del culto a interpretare le Sacre Scritture e i filosofi naturali a leggere il grande Libro della natura. Oggi, la stessa tensione emotiva spinge quegli stessi a decrittare il dato ultimo del codice del mondo<sup>24</sup>: una profonda vocazione mistica<sup>25</sup> – forse insopprimibile – guida irrazionalmente la ragione dell'immaginario tecnologico.

## Bibliografia

- Abruzzese A. (2001), *Introduzione*, in E. Davis, *Techgnosis. Miti, magia e misticismo nell'era dell'informazione*, S. Maria C. V. (Ce), Ipermedium.
- Alexander J. C. (2006), *La costruzione del male. Dall'Olocausto all'11 settembre*, Bologna, Il Mulino.
- Auerbach E. (2005), *Studi su Dante*, Milano, Feltrinelli.
- Bachelard G. (1995), *La formazione dello spirito scientifico*, Milano, Raffaello Cortina.
- Benz E. (2013), *Teologia dell'elettricità*, Milano, Medusa.

---

<sup>23</sup> Corsivo mio.

<sup>24</sup> Questa è d'altra parte la tesi principale sostenuta da Erik Davis. (2001)

<sup>25</sup> D'altronde Marshall McLuhan, non certo sprovveduto su tali questioni, affermava: "non c'è nulla di insitamente impossibile nel computer, o in questo tipo di tecnologia, che estenda la coscienza stessa – come ambiente universale. C'è un senso in cui le informazioni che ci circondano, e che noi sperimentiamo elettricamente, sono estensioni della coscienza stessa. [...] Molte persone ricorrono istantaneamente all'occulto, alle percezioni extrasensoriali e a ogni forma di consapevolezza nascosta, come risposta a questo nuovo ambiente della coscienza elettrica. E così viviamo, in senso volgare, in un'epoca estremamente religiosa; e penso che stiamo passando a un'epoca che è, perlomeno nell'accezione popolare, la più religiosa che sia mai esistita. Ci siamo già". (McLuhan, 1994: 132)



- Berger P. L. e Luckmann T. (1991), *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Great Britain, Penguin Books.
- Breton P. (1996), *L'utopia della comunicazione. Il mito del "villaggio planetario"*, Torino, UTET.
- Camorrino A. (2012), *Dal Cosmo al Caos. Configurazioni narrative e conoscenza scientifica*, S. Maria C. V. (Ce), Ipermedium.
- Camorrino A. (2014), *La catastrofe fredda. Il coinvolgimento della scienza contemporanea*, in G. Boccia Artieri e D. Borrelli (a cura di), *Il senso dei tempi. Per una sociologia del presente. Forum AIS Giovani 2013*, Milano, Egea.
- Camorrino A. (2015), *La natura è inattuale. Scienza, società e catastrofi nel XXI secolo*, S. Maria C. V. (Ce), Ipermedium.
- D'Andrea F. (2005), *Immaginare la macchina. La realtà simbolica del cyborg*, in F. D'Andrea (a cura di), *Il corpo a più dimensioni. Identità, consumo, comunicazione*, Milano, Franco Angeli.
- D'Andrea F. (2014a), *Un mondo a spirale. Riflessioni a partire da Michel Maffesoli*, Napoli, Liguori.
- D'Andrea F. (2014b), *Per un'ecologia estetica. Le dimensioni non razionali della coesione sociale*, *Im@go. Rivista di Studi Sociali sull'immaginario*, anno III, 4: 197-212.
- Davis E. (2001), *Techgnosis. Miti, magia e misticismo nell'era dell'informazione*, S. Maria C. V. (Ce), Ipermedium.
- Dupuy J. P. (2011), *Per un catastrofismo illuminato. Quando l'impossibile è certo*, Milano, Medusa.
- Durand G. (2013), *Le strutture antropologiche dell'immaginario. Introduzione all'archeotipologia generale*, Bari, Dedalo.
- Ellul J. (2009), *Il sistema tecnico. La gabbia delle società contemporanee*, Milano, Jaca Book.
- Fano E. (1993), *Devoti, eretici e critici del progresso*, in D. Noble, *La questione tecnologica*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Grassi V. (2003), *Immaginario*, in A. Abruzzese, *Lessico della comunicazione*, Roma, Meltemi.
- Husserl E. (2008), *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano, Il Saggiatore.
- Kermode F. (1972), *Il senso della fine. Studi sulla teoria del romanzo*, Milano, Rizzoli.
- Koyré A. (2000), *Dal mondo del pressappoco all'universo della precisione*, Torino, Einaudi.
- Landsberg P. L. (1980), *Saggio sull'esperienza della morte e il problema morale del suicidio*, Milano, Moizzi.
- Le Goff J. (2008), *L'immaginario medievale*, Roma-Bari, Laterza.
- Lyotard J. F. (2008), *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Milano, Feltrinelli.
- McLuhan M. e Hoskins H. (1994), *La coscienza elettrica e la Chiesa*, in M. McLuhan, *L'uomo e il suo messaggio. Le leggi dei media, la violenza, l'ecologia, la religione*, Carnago (Varese), Sugarco.



- Merton R. K. (1938), Science, technology and society in seventeenth century England, *Osiris*, 4: 360-632.
- Mongardini C. (1983), *Introduzione*, in C. Mongardini (a cura di), *Il magico e il moderno*, Milano, Franco Angeli.
- Pecchinenda G. (2003), *Videogiochi e cultura della simulazione. La nascita dell'“homo game”*, Roma-Bari, Laterza.
- Pecchinenda G. (2009), *La narrazione della società. Appunti introduttivi alla sociologia dei processi culturali e comunicativi*, S. Maria C. V. (Ce), Ipermedium.
- Pecchinenda G. (2014), *Il Sistema Mimetico. Contributi per una Sociologia dell'Assurdo*, S. Maria C. V. (Ce), Ipermedium.
- Schutz A. (1974), *La fenomenologia del mondo sociale*, Bologna, Il Mulino.
- Vitiello G. (2013), *Prefazione*, in E. Benz, *Teologia dell'elettricità*, Milano, Medusa.
- Weber M. (2006), *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Milano, Bur.
- Wunenburger J. J. (2005), *L'uomo nell'era della televisione*, S. Maria C. V. (Ce), Ipermedium.
- Wunenburger J. J. (2008), *L'immaginario*, Genova, Melangolo.



## **The imaginative embrayage through gaming deconstructions**

Enrico Gandolfi / Roberto Semprebene

### **Abstract**

Imaginary and technology are recursively intertwined, and digital entertainment is exemplar regarding this synergy. The myth of photo-realism aims to replicate reality, but a divergent trend is taking a foothold - i.e., generative games that allow deconstructive practices toward 1) the agential architecture supporting a specific interaction and 2) the symbolic representation on which the gaming performance relies. Such a revealing act may have a remarkable impact on how imagination is articulated and experienced. In order to shed light on the topic, in this article a multidisciplinary framework is applied to deepen three video games that let the player have an active part in shaping the game world and its features - i.e., Minecraft, Terraria, and Super Mario Maker. Suggestions from Semiotics, Cultural Studies and Game Studies lead the analysis with a peculiar emphasis on the concepts of “sign”, “circuit of culture”, and “metaphor”. Consequently, each case study is analysed according to the dimensions of representation (aesthetics), interaction (mechanics), and linearization (trailers). Therefore, specific imaginative affordances mediated through this creative technology are outlined within digital entertainment and toward interactive media.

### **Keywords**

Imaginary / technology / generative video games / metaphor / digital environments / creativity

### **Author**

Enrico Gandolfi - [egandolfi@kent.edu](mailto:egandolfi@kent.edu)  
Research Center for Educational Technology  
Kent State University

Roberto Semprebene - [rsemprebene@luiss.it](mailto:rsemprebene@luiss.it)  
L.U.I.S.S. Creative Business Center  
L.U.I.S.S. Business School



## I. Introduction

Imaginary and technology are increasingly correlated by now. As stated by Appadurai (1996), while the first is now a critical social practice per se, the domestication of the latter among old and new generations is a matter of fact. Their synergy discloses a terrific potential in terms of identification, modularity and creativity that, according to Manovich (2002), is empowered by the evolving social and computational features of new media. Although the relation between media images and reality is a significantly debated one, the increasing interaction allowed by technological innovation suggests to consider people agency a reference criterion rather than focus on endless realism versus hyper-realism dilemmas (Baudrillard, 2002).

It is well-known that current creative industries (Caves, 2006) are characterized by convergence trends (Jenkins, 2006) and transmedia worlds (Wolf, 2012), which allow and even ask audiences to experiment multiple expressive channels within an integrated perspective. This new kind of consumption is supported by technological affordances (digital languages, social platforms, etc.) and cultural routines (synergies between different sectors and media practices) as well, triggering a significant autonomy in experiencing media contents and structures. Accordingly, imaginary is enriched by such a multiplication of connections, which are increased by a growing participation from the bottom (Abercrombie and Longhurst, 1998).

Digital games are among the most glaring proofs of this trend. With a business of 111 billions of dollars in 2015 (Gartner, 2013) and more than one billion players worldwide (Spil Games, 2013), they represent the leading sector of the current entertainment market. Furthermore, the technological excellence that supports them is often groundbreaking (e.g., Oculus Rift, Sony PlayStation VR, Microsoft HoloLens). Consequently, their influence on imaginative repertoires (Abruzzese, 2001) is taking a foothold by harnessing virtual worlds, augmented realities and innovative ways of expression. Indeed, it is not only a matter of current visual repertoires but also a practice-oriented one. Being "ergodic media" (Aarseth, 1997) digital games require an active and constant intervention by users in order to work as "text" (Eco, 1975). Consequently, images are manipulated, explored and felt as operative components in digital environments; to summarize, the switch is from interpretation to "operativization". Indeed, video games are all about images: even the simple act of make the avatar walk can be interpreted as a diachronic manipulation of visuals. The virtual environment, which means what happens on the screen, is actually created by the user by combining the elements that the video game let him/her use. Some products like Minecraft and Lego Worlds go even beyond this formula by letting the player use their engines for creating new experiences and patterns; in essence, gamers become able to deconstruct the ludic setting into its core mechanics and exploit them to



develop personal instances. Therefore, a “meta-lens” is staged toward the processes that rule the playing system itself. In this article, such category (from now, “generative games”) is deepened concerning its impact on imaginary and related attitudes. Accordingly, a multidisciplinary framework that draws suggestions from Media Studies, Sociology and Game Studies is applied to Minecraft, Terraria and Super Mario Maker in order to shed light on how such a reverse engineering design can affect imaginative orientations and the generation of related myths. The study is structured as follows: the second and third sections concerns imagination and current digital entertainment trends; in the fourth, an analytic framework is proposed, while the fifth, sixth and seventh deepen the three case studies accordingly; finally, the eighth discusses the results, outlines possible implications and suggests future developments.

## 2. Imaginary as a range of action in the video-ludic era

Imaginary is quite a controversial term. Despite the common definition interprets it as something “existing only in the imagination” (Oxford Dictionary), in the last decades several suggestions from a multitude of disciplines (e.g., Sociology, Anthropology, Cultural Studies, Media Studies) have problematized and reformulated its meaning. Trying a synthesis, imaginary becomes the repertoire of visualizable images (static as dynamic, single as connected) that characterizes an individual, a culture, or a society; its boundaries are dynamic and contextual, and it affects not only “what” but even “how” we visualize and imagine (Derrida, 1997; Hall, 1997). Therefore, it becomes something more than an illusory tool for escapist activities; indeed, as suggested by Appadurai (1996), imagination – i.e., the use of imaginary – is a tangible social practice among current audiences, and media environments play a fundamental role in its articulation. Similarly, Lacan (1997) describes it as a form of consciousness able to entail concrete outcomes. Actually, almost all the controversies about the topic concern how post-modern imaginary influences critical skills and perceptions. For instance, Baudrillard argues that current reality is merging with digital media triggering a spread hyper-realism that damages analytic attitudes. In this loop of fake, real and more than real, simulacra become the new references and individuals lose their ability to distinguish between screen and reality. Conversely, Maffesoli (2009) asserts that a return to primitive images and values is happening: rigid value-systems (political ideologies, religions, etc.) are leaving the place to media celebrities and stars entailing a new and fluid polytheism of screen myths. Looking for a median point, Cultural Studies scholars (e.g., Hall, 1997; Du Gay, Hall, Janes, Mackay & Negus, 1997) interpret current media-scapes and related images as socio-economic battlegrounds, in which contextual factors operate and are intertwined along with an active role of audiences. The resulting imaginary is a compromise between top-down prerogatives and bottom-up tendencies,



thus cultural hegemonies and consequent representations are constantly under development. This position is more aware of people autonomy in handling media contents, but a significant attention is also given to cultural and creative industries as image-providers. Media scholars (Carpentier, 2012; Couldry, 2012) are cautious in celebrating users' freedom (as done by Abercrombie & Longhurst, 1998) indeed, because power hierarchies and productive standards still remain and influence reception even if they are plural and potentially contestable.

In turn, technology and media become part of imaginary itself in terms of patterns, functioning and structures. Network and computational metaphors are increasingly popular in current culture and discursive practices (Castells, 2001; Manovich, 2002; Codeluppi, 2013) sketching new guidelines in experiencing and reading reality. Therefore, a recursive relation operates between imagination and technology, dealing with people creativity, media industries (Hesmondhalgh, 2013), and interactive affordances. The evolution of the concept of "culture" in its micro-declination is associable: according to Swidler (1986), this term could be interpreted as a tool of schemata and strategies used by individuals to deal with their own life. Resources and models for taking examples and developing and enriching this tool are offered by society and macro-culture (Sewell, 1992) as surrounding and reference environments. Broad and media imaginaries give a fundamental contribution to such a "source" by suggesting models and possibilities that people can manipulate and translate into their everyday life.

Consistently with these views, the focus of the article is on how imaginary attitudes can be influenced by a medium that directly puts individuals at the bottom of its design and dynamics - i.e., digital games and especially those that can be deconstructed and reformulated by players. Indeed, aside from the popularity of digital entertainment, little efforts have been done in deepening their impact on imaginary and related "visualiz-action" practices.

### 3. Digital Creat-ainment

As stated above, digital entertainment is the leading creative industry in terms of revenues and technological advancement. Unsurprisingly, several trends and perspectives characterize it like cloud gaming, virtual reality and social games (just to mention a few). Despite the tendency to hyper-realism (Bateman & Boon, 2006) is diffused across different genres (e.g., sports, shooters, simulations) following the increasing computational capabilities provided by technology, a divergent turn is spreading - i.e., the deconstructing play: products like Minecraft and Terraria adopt pixel-oriented aesthetics and modular gameplays that allow a significant customization by the player. Such a bottom-up intervention operates toward both the two main dimensions of the medium: the agential architecture that structures a specific interaction (game as a system to enable and keep



working); and the symbolic representation on which the ludic experience relies (game as a representation to interpret and decompose) (Mäyrä, 2008; Elias, Garfield & Gutschera, 2012).

Indeed, while realistic games are based on continuative mechanics and foster a feeling of fluidity and objectivity, deconstructing ones depend on discrete dynamics (Adams & Dormans, 2012), which reveal the inner structure of the interaction; accordingly, they trigger a feeling of control and meta-agency on the ludic system itself. It could be argued that it is an “embayage effect” in semiotic terms (Greimas, 1983): the patterns that rule the text (Eco, 1975) are elicited in order to involve and legitimize the reader (in this case, the gamer). The return and empowerment of phenomena like Lego and pixel art fit into this revelation of core mechanisms and elements; consequently, the correlated hybridizations (Lego-video games, block-style graphics in independent productions, etc.) are taking a foothold (e.g., Lego: Dimensions, Minecraft). As every cultural phenomenon (Du Gay et al., 1997), this success is affected by multiple economic and social drivers, among which: the increment of age of gaming audiences (thus the nostalgic appealing of vintage layouts), the productive convenience of 8/16 bit aesthetics (conversely, huge graphics require expensive engines), the centrality of fandom and interpretative communities often helped by User Generated Contents (UGCs) (Sihvonen, 2011), and so on.

Regardless, this showing act may have a remarkable impact on how imagination is configured and articulated even among new generations; for instance, Minecraft is exploited all around the world as an educative tool for primary and secondary education; furthermore, popular concepts like “computational technology” (Wing, 2006) and “computational literacy” (diSessa, 2000) highlight the need for a “smart deconstruction” through an interactive and customizable technology. It is a being in charge of the expressive landscape for a pro-active orientation; the core lens focuses on the functioning rather than on the mere surface and then triggers an imaginative reverse engineering. Albeit video-ludic references are thriving as pop culture icons (e.g., Super Mario, Lara Croft, Pac-Man) and harnessed by other media (e.g., the movies Pixels and Wreck-it Ralph), this deconstructing articulation of the medium deserves a specific attention, which is still missing. As anticipated, the objective of the article is to address this lack with an emphasis on the imaginative processes triggered.

#### 4. Attempting a restoring overview

In order to enlighten the relation between deconstructive gameplay and imaginary, in the article a multidisciplinary framework is advanced. Specifically, three cornerstones lead the analysis as driving concepts: “sign” as an iconic, indexical and symbolic reference (Greimas, 1983); “Circuit of culture” as a broad frame in terms of contextual inferences that



surround signs and influence their interpretation (Du Gay et al., 1997); and “metaphor” (Ricoeur, 1990) as a transformative bridge. Their combination aims to enlighten how generative game systems work and enable new visualiz-actions in both micro and macro contexts.

According to Greimas (1983), a sign is a connection, something that means something else. The relation can be iconic – i.e., the sign partially replicates the object –, indexical – i.e., the sign indicates the object through a proximity, a physical bound – or symbolic – i.e., the sign is connected to the object by an arbitrary bond. The object per se can be considered the “target domain” (what I want to describe), while the sign is the “source domain” (what I use to explain the object). According to Ricoeur (1990), when these areas are similar (or traditionally tied), we are referring to an association; conversely, when their contiguity is innovative and unexpected, we are dealing with a metaphor. Although the boundaries of these categories seem well-defined, a sign is often hybrid and results in a dynamic combination of symbolic, iconic and even indexical dimensions. As observed by Eco (1975), interpretation is a performative act that constantly evolves by relying on contextual and dynamic variables. Digital media have problematized this labelling further: virtual scenarios and interactive environments lead to textual affordances that ask to be harnessed, used and adopted by users. It is a matter of agency rather than of mere representation indeed; signs become buttons, keys, and spaces of possibilities (etc.). Accordingly, they can be analysed through two different perspectives, that are, representational and agential. The first concerns how signs evoke objects and entities (e.g., a digital block that represents a brick in an iconic way); the second addresses the range of actions that signs suggest (e.g., a digital flashing brick that can be moved by the avatar). Even if these two dimensions are intertwined, as suggested by Mäyrä (2008) it is functional to keep them separated in game analysis. According to Latour and Woolgar (1979), objects always imply patterns of action toward themselves – i.e., “inscriptions” – (e.g., a button on the screen means that the user can push it); however, several video games allow players to manipulate them and stage fresh and potentially new strategies. Indeed, in-game references and models can be realistic (i.e., real scripts guide virtual behaviours) but even innovative, overturning the influence from real to non-real and from non-game to game. This possible outcome is at the bottom of the concept of “magic circle” theorized by Huizinga (1938), which is the reduced (rules are fewer and clearer than everyday life’s ones) but propulsive (alternative situations and challenges might be provided) space created by a ludic system. In essence, the relation that links representational inscriptions and agential ones may follow different paths and orientations in digital entertainment. Therefore, imagination as a visualization practice can be influenced by this bi-directionality: managing virtual objects in unexpected and alternative ways can have an impact on how we embrace and deal with those objects (and similar ones) in direct and mediated settings as well.



Nevertheless, the criteria through which we label a sign as icon, symbol or index are not pre-given as they might appear at first glance. Conversely, our interpretation is influenced by the socio-cultural context that surrounds us. According to the Cultural Studies' approach (Couldry, 2012; Hall, 1997), the cultural meaning of an object is the output of multiple forces that recursively interact with each other. The "Circuit of Culture" suggested by Du Gay and colleagues (1997) is exemplar in pursuing this line. In the related heuristic model, five cornerstones are considered: regulation, representation, identity, consumption, and production. Their influences are mutual and dynamic rather than causal and univocally defined, and the resulting meaning relies on the Derridean concept of "différance" – i.e., the identity as a relative tag that relies on an opposition with (and then a difference from) other identities (Derrida, 1982). For instance, symbolic signs are based on consuetudes and habits; furthermore, even icons that appear objective rely on contextual interferences; finally, indexes trigger continuity with the contiguous objects according to codified schemes. Consequently, analysing digital entertainment's trends and topoi (e.g., genre isotopies) is basilar for outlining a complete overview of the digital gaming's impact on imagination. For example, the use of hearts that loose parts or get emptied in games is nowadays a clear symbol of life and personal status (e.g., see emoticons on Facebook and other social networks), but it is also a matter of fact that some video games simply replicate standards of reality (e.g., a sport simulation). Moreover, the communities that operate around a game are another factor to ponder carefully. Several scholars (e.g., Consalvo, 2007; Elias et al., 2012) have highlighted their importance in framing and enriching the economic and cultural impact of a ludic product. Regarding the generative genre introduced above, user generated contents (UGC) and trailers of gameplay represent an essential source of stimuli and insights that is able to extend and/or transform the play into a spectacle. In light of that, the outcome in terms of imagination can acquire a relevant social dimension and a remarkable level of sharing (e.g., some Minecraft videos on YouTube and Twitch.tv - an online streaming platform focused on digital games - have millions of viewers).

Therefore, generative games' features can be deepened according to three perspectives:

- 1) The video game as a symbolic and aesthetic system (representational signs like characters, setting, graphics): how the representation is fragmented and reassembled.
- 2) The video game as an agential and structured system (agential signs like game mechanics, rules, and heuristics): how the interaction is made open, intelligible, and modifiable.
- 3) The video game as a linearized system (community interpretations of representational and agential signs): how the deconstruction is expressed and



communicated in non-interactive media (e.g., Minecraft videos on YouTube) (Bolter & Grusin, 1999). In addition, this focus assists the researchers in understanding how people concretely interpret the video game.

In order to stage a comparison among the case studies deepened, these dimensions will be analyzed by considering digital games metaphors. As anticipated, according to Ricoeur (1990) a metaphor can be interpreted as an original way to give meaning, build new semantic connections, and foster imagination beyond standards and clichés. Coherently, the cognitivist approach of language (Johnson & Lakoff, 1980) sees metaphors as bearers of a conceptual question resolvable with different languages and codes. Regarding signs, the key point is the bond between the “target domain”, “the thing that is being talked about”, and the “source one”, “the source of a meaningful conceptual model through which we understand the target” (Gauntlett, 2007, p. 146). As claimed by several game scholars and practitioners (e.g., Bateman & Boon, 2006; Järvinen, 2008; Sylvester, 2013), digital games can be considered metaphorical devices. They provide source domains (i.e., the ludic system in terms of agency and representation) in order to depict something else (e.g., a serious theme, the reality, a memory) - i.e., the target domain. Metaphors are relevant concepts also in game design: according to Järvinen (2008), they represent incisive tools to stimulate and communicate to the player. Sylvester (2013) argues that “one of the most important reasons we wrap mechanics in fiction is to communicate faster”, and metaphors are powerful instruments for achieving this goal: “In a sense, the entire fiction layer of a game is a giant metaphor” (pp. 220-221). Sign, circuit of culture, and metaphor were selected as leading concepts of analysis because of their relational orientation. They enlighten how two different objects can be tied and connected in multiple ways. Accordingly, it is possible to deepen the imaginative practices that are generated by the combination of customizable features (the creativity allowed by the game) and reference models (what is possible to replicate and generate with the game). As anticipated, in the article the spotlight is on three products that allow players to create their own items, levels, worlds, and so on. By adopting the key-concepts and the analytic dimensions depicted above, we have analysed Minecraft, Terraria and Super Mario Maker because of their popularity and complementary in terms of aesthetics, mechanics, and productive history. The motivations behind this attention are two: 1) generative games are at the forefront of interactivity (reaching a meta and deconstructing experience) and sharing (mods, entertaining performances, machinima, etc.), but 2) they were poorly investigated and not as a whole genre; consequently, the imaginative processes elicited by this technology are still blurry and not properly framed. Therefore, the leading research question becomes:

how does the generative entertainment handle the metaphorical bridge between its creative affordances and the target domain, and what are the outcomes in terms



of imagination?

## 5. Minecraft

With more than 70 millions of copies sold from its release in 2011 (although the beta was already active in 2009), Minecraft can be considered the most important title within the generative games genre. With its modular gameplay and 3D block-based aesthetics, it triggered a turn in the whole game industry, inspiring several productions and becoming a popular and cross-media phenomenon. Developed by the independent programmer Markus “Notch” Persson and finalized by his software house Majong, the brand was acquired in 2014 by Microsoft for 2.5 billion dollars and it is now available on PC, MAC and the major home and handheld consoles.

According to the analytic framework, graphics are based on a 3D environment that can be experienced with first-person (from the eyes of the avatar) and third-person (from the avatar’s shoulders) perspectives. The digital setting is composed by blocks, composing a somewhat cubist-like or even pointillisme-alike layout. The overall effect is of a rational and modular scenario that follows the rules of geometry and mathematics (proportion, equivalence, etc.). By knowing them, players are able to plan their actions and envision the related consequences. In light of that, ludic elements become iconic from a representational point of view, which means that a reality is portrayed and segmented through basic and abstract forms. Hence, Minecraft aims to be the source domain of the target domain “reality” by adopting a rational perspective, what Caillois (1984) has defined a “second-order space” mediated by human lenses. Coherently, its ludic system reduces the complexity of everyday life with fewer and clearer patterns based on a clear structure of connections. The game mechanics pursue this line: players can move, tie and harness blocks, which are of different types (wood, stone, etc.) and then have different characteristics; fantastic entities (e.g., the hostile creepers), even if present, are marginal. These attributions are iconic as well; they reproduce real affordances and traits of materials by incorporating them into the gameplay. Consequently, Minecraft supports and awards building skills and creativity based on this intuitive system of relations; although players have to survive against some pitfalls and dangers, the gameplay is a mainly generative one and it does not have precedents in the industry, except for some game modes in video games as *Little Big Planet*, which anyway has a different orientation – i.e., completing levels instead of exploring and shaping a game world.

Addressing the linearization of such assemblage, the majority of the most popular YouTube and Twitch.tv videos about Minecraft concerns presentations of especially articulated constructions by users. Mods like *Let it glow* by *TheAtlanticCraft* are remarkable in terms of resources invested, details and even artistic talent involved, generating millions of visualizations (over 23 million for *Let it glow*). Furthermore, aside



from the creative session the game provides a spectator mode through which the generative act (performed by other players) can be observed staging a live show that can be freely explored by viewers. These popular performances work as propulsive inspirations for who is watching because they realize the potential of the ludic system per se. In other words, everyone can start to emulate them and exploit the ludic elements already available in Minecraft.

Looking at the macro-context, it is well-known that Minecraft was a sort of earthquake for the game industry: the combination of square (and then rough and vintage) aesthetics with a bottom-up modularity was able to engender a new path for the sector. We can argue that legitimating the poor graphic with a functional and rational need to construct and deconstruct succeeded in refreshing the concept of sand-box games. Indeed, previous similar products replicated reality by applying a simulative realism (the logic from source domain to target one, which is the reality per se - first order domain); resulting emergent play-styles (see Grand Theft Auto brand) elicited a sense of wonder and discovery instead of a feeling of control and framing as it happens in Majong's hit. Furthermore, this type of productive outcomes was and still is more affordable for independent developers than for major publishers, which can deploy more significant resources for creating appealing and hyper-detailed layouts. Thus, the appearance was of an artisanal and non-mainstream experience strengthening its own uniqueness. To summarize, Minecraft's appeal was highlighted by an iconic structure based on a rational and abstract lens (representational as agential) on the world. This pureness was enriched also by reducing references to gaming topoi and then limiting symbolic connections that might confuse non-expert audiences and damage potential translations in other cultural sectors.

## 6. Terraria

Terraria was published in 2011 and gradually achieved a significant success. After five years, it has sold 12 million of copies and its popularity is still growing across almost every gaming platform available. Although its graphics are pixel-oriented and the gameplay appears simple due to the 2D structure, the sophisticated mechanics make Terraria an articulated sandbox-game with an emphasis on exploration and combat. In comparison with Minecraft, representational aesthetics are more inspired by previous generations of digital games, with bitmap graphics and a lateral and vertical scrolling.

Similarly to Majong's product, players have room to construct buildings, craft weapons and so on; however, the mission of the game is to explore and rule an already existent world with several references to classical fantasy archetypes (dungeons, monsters etc.) already embraced by several old and current video games. Generating equipment, buildings and environmental elements is functional to this aim and then the creative process is more restricted in comparison with Minecraft. Unsurprisingly, role-playing features and well-defined paths of progression structure the whole ludic experience. We find a further



significant difference with Minecraft in the less direct relation between representation and agency: pixels orient the player, but they are not the focus of action as the blocks in Minecraft. According to such an inter-mediation, the deconstructing layer has a specific scope that is based on symbolic links in terms of representation (pixel) and agency (kill enemies, become stronger, explore new settings, become even stronger). Indeed, the target domain for Terraria is the visual culture and mechanics characterizing the past of the industry trying to summarize them through conventions and associations; ludic components work as symbolic references for outlining and grounding a specific feeling of belonging. Players are able to embrace them especially if they have an adequate background. Coherently, the most popular videos about Terraria on YouTube and Twitch.tv are walkthroughs and tutorials in order to deepen and win the game rather than presentations of outstanding constructions. Despite its generative elements, the core of the game is a traditional one thriving (or intending to) nostalgic feelings. Seeking contextual comparisons, this lineage is intuitively explainable with a diachronic lens: the merge of pixels and old-fashioned gameplay aimed to involve hardcore audiences bored by realistic productions and redundant ludic systems. In addition, modern hardware and tools allow developers to create a highly articulated set of possibilities in terms of elements to find, combine and build, supporting an extremely complex gameplay. In conclusion, the meta-direction embodied in Terraria is a (dense) matter of references to digital entertainment's golden age and related cultural consumptions (e.g., table top role-playing games, fantasy literature) (Gandolfi, 2015). Creativity is significantly confined in this plotline and, albeit players can deconstruct the environment, the relation is with a specifically cultural reality rather than with reality per se. Among the game features, the 2D visual and the presence of bizarre items like magic staffs and powerful swords that trigger non-intuitive consequences (at least for who is not a long-time gamer) are probably the most influential ones. In essence, the game does not need a 1 to 1 tie between agential and representational elements because guidelines were already culturally framed. The challenge is to understand if this meta approach is a driver of freedom or, otherwise, containment. In other words, the point is if such a connoted set of references is able to elicit new imaginary attitudes beyond the game or it is just a replica of an old imaginary without a pro-active and spreadable value.

## 7. Super Mario Maker

Super Mario Maker overturns the gameplay of the most important Nintendo series of platforms by providing a flexible but powerful editor that allows players to create their own levels. Exploiting an extended library of mechanics and graphical effects, the reachable grade of detail is elevated and thousands of related UGCs were already uploaded after the first week of commercialization. Despite its newness (September



2015), Super Mario Maker was instantly assessed as one the most important games on the home console Wii-U.

The game provides four possible layouts that are based on the different aesthetics followed by the franchise through its own history; hence, Super Mario Bros, Super Mario Bros. 3, Super Mario World and New Super Mario Bros. U represented the reference visual styles. Accordingly, editor features change in terms of affordances and applicable components. Briefly, the passage is from the iconic abstraction of the first (and older) two (based on pixel graphics) to the symbolic cartoon effect of the remaining (and more recent) ones. As observed above, rational and simple aesthetics were typical of the previous states of the industry. From a representational point of view, they provide a square based visual that appears immediate to replicate (e.g., on a blank page) following spatial and geometric coordinates. However, the common 2D visual and the specific output in terms of experience (i.e., always a platform game) make Super Mario Maker auto-referential in its mechanics and generative outcomes. Even if first and second layouts are influenced by the same abstract style seen in Minecraft, the target domain is the entire brand of Super Mario and its evolution across time and platforms. We are referring to an homage that asks to deconstruct the target domain (the franchise) through its own rules. Specifically, elements are iconic in both representation and agency because they reproduce the original titles in terms of patterns and aesthetics. Despite we are addressing a famous character (and then the iconic bond is comprehensible for the majority of audiences), this reverse engineering toward a high-acclaimed series is something unique in the industry. Such a gaming reference is evident even in the sharing modality: players have to finish the levels that they design in order to share them with the community. Consequently, it occurs a continuous challenge with a spotlight on performance rather than on spectacle and personal creativity.

## 8. Discussion and conclusions

It is challenging to summarize such a variety of generative affordances and features. Nevertheless, some insights can be drawn from this overview. By addressing reality as its target domain, Minecraft is clearly iconic in representation and agency. However, the reference is to a squared and rational frame (second order language) rather than to a realistic setting. This reduction to the basilar blocks is functional to stage a reciprocal influence between source and target domains. In essence, the generative language provided by the game can be applied to every object because of its simplicity and heuristic orientation. Conversely, strengthening the realistic dimension would make more challenging this attempt; the sensorial world that individuals experience everyday is a dense flow that is impossible to entirely map and define. Indeed, the products that try to cover real (or semi-real) patterns foster wonder and not control (e.g., Call of Duty, The



Witcher, Grand Theft Auto). Conversely, Minecraft should be interpreted as a rebel metaphor, which was able to overturn this process because of its iconic approach toward reality. Furthermore, it avoids symbolic ties that may damage its interpretation and appropriation by users. The result is an attitude that may widely influence imaginary. Indeed, the deconstructing layer of Minecraft can be applied to every type of setting, topic and image because of its “basicness”. Unsurprisingly, other media have adopted its aesthetics in a direct way (from television to comics and Lego). However, the brand was able to get a glaring identity because it was the first of its kind. Future products depending on second-order-language iconicity will have to deal with a predictable anonymity caused by their rational appearance. A possible solution is to use already legitimated brands such as Lego in order to emerge (as done by Lego Worlds, which indeed has several traits in common with Minecraft).

Terraria operated in a remarkably different way. It is characterized by a dense level of references because its target domain is a game culture that has been popular years and even decades ago. Consequently, its “signal bridges” enable a contextual and symbolic relation and have to struggle with a language not as defined as the Minecraft’s geometrical one. Thus, the consequent meta dimension can be described as a loop of quotes that makes the experience rich but, at the same time, limits subjective creativity and autonomy. In other words, Terraria’s deconstructing and generative attitude is intertwined with a connoted cultural halo (old game genres, fantasy stereotypes, etc.) and remains difficult to be translated into other expressive languages. Not finally yet, symbols can be considered a source of identity (I recognize associations, then I am involved) but also a factor of inaccessibility (I do not recognize associations, then I am not able to understand). Consequently, the impact on imagination is as a nostalgic reminder rather than as a proactive input. The generative activity staged by the game follows criteria too rooted in symbolic peculiarities to be shared with other imaginaries. Albeit these ties improve the appealing of the product in comparison with less characterized video games, they damage its flexibility and adaptability.

Super Mario Maker stages a focused recovering of its own predecessors. In this case, the bond is near to a specular replica empowered by generative affordances offered to users. Accordingly, its scope is particularly limited and restricted to defined gaming criteria and traditions; even abstract layers are circumscribed by the requirements of the genre. Iconicity is here specialized toward a previous media consumption, which can be customized but not actually revolutionized beyond the brand’s prerogatives. The outcome is a game with a glaring identity but not able to widely affect imagination because of the extremely defined targeted reality.

To summarize, while the first one can be considered a real metaphor with the potential to stage new connections and bonds, the other two work more as closed associations that simply reiterate previous ties and schemas. Regardless, generative affordances are at the beginning of their development and the combinations of modular aesthetics and



agential customization deepened represent only the first step of the gaming generative path, which by the way already shows a certain variety of affordances. Aside from these peculiarities, the genre tries to follow an alternative way, which merges and re-unifies programming language (the software backend) with interactive language (the software frontend). This orientation can be described as an “antropologisation” of the digital code (which is hidden) and a new “harmony” between digital tools and imaginary predisposition, which is an increasing attitude among media consumers (Abercrombie & Longhurst, 1998). This deconstructing tendency, which involve players as second-level designers, struggles with the point-ification trends in the game industry – i.e., the reduction of ludic experience to points and scores that characterized part of Gamification movement (Fuchs, Fizek, Ruffino & Schrape, 2015) and can provide useful insights for developing alternative and pro-active products. Indeed, the implications of the analysis might concern two different audiences.

Starting from these findings, other researchers can address further types of virtual bricolages like procedural contents, disrupting mods and UGCs in order to stress and enrich the imagination-related lens on the generative genre. For example, a further topic that should be enlightened is the role of indexical signs in digital games as drivers of creativity, which was actually overlooked in the article because icons and symbols are more pertinent with imaginative stimuli; nevertheless, an analysis on “gaming indexes” will be noteworthy in order to integrate this overview.

Furthermore, developers and designers can harness the processes depicted for creating generative experiences more consciously. By taking into account the target domain’s connotations and the expectations of the final users, it is possible to envision the imaginative output and its articulations according to the three case studies. Not finally yet, the analytic parameters applied are flexible and can be easily harnessed from a practitioner’s perspective. To conclude, generative games affect imaginary in a variety of ways, from strengthening previous game cultures to mapping the entire expressive world that surrounds us. Their creative dimension can imply a deconstruction able to overturn game boundaries and reformulate our approach to images or, conversely, a systematic rescue of past references and patterns. Nevertheless, we believe that this is just the beginning of a synergy between images and technology that will strongly influence the imaginary of the future as a social, critical, and enriching practice.

## References:

- Aarseth, E. J. (1997), *Cybertext*. Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press.  
Abercrombie, N. and Longhurst, B. (1998), *Audiences: A Sociological Theory of Performance and Imagination*, London: Sage.



- Abruzzese, A. (2001), *L'intelligenza del mondo, fondamenti di storia e teoria dell'immaginario*. Rome: Meltemi Editore.
- Adams, E. and Dormans, J. (2012), *Game mechanics: advanced game design*. San Francisco CA: New Riders Publishing.
- Appadurai, A. (1996), *Modernity at large*. Minneapolis MN: University of Minnesota Press.
- Bateman, C. and Boon, R. (2006), *21st Century Game Design*. Hingham MA: Charles River Media.
- Baudrillard, J. (2002), *Lo spirito del terrorismo*. Milan: Cortina.
- Bolter, J. and Grusin, R. (1999), *Remediation, Understanding new media*. Cambridge MA: The MIT Press.
- Caillois, R. (1984), *Mimicry and legendary psychasthenia*. In *October*, 1, 31: 17-32.
- Carpentier, N.(2012), *The concept of participation. If they have access and interact, do they really participate?* In *Revista Fronteiras – estudos midiáticos*, 14, 2: 164-177.
- Castells, M. (2001), *The Internet Galaxy, Reflections on the Internet, Business and Society*. Oxford UK: Oxford University Press.
- Caves, R. E. (2006), *Creative Industries*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- Codeluppi, V. (2013), *Per una critica dell'immaginario pop: da Benjamin a Baudrillard e ritorno*. In *Im@go*, 2,1: 87-98.
- Consalvo, M. (2007), *Cheating: gaining advantage in videogames*. Cambridge MA: The MIT Press.
- Couldry, N. (2012), *Media, Society, World*. Cambridge UK: Polity.
- Derrida, J. (1982), *Margins of Philosophy*. Chicago IL: University of Chicago Press.
- Derrida, J.(1997). *Of Grammatology*. Baltimore and London: the John Hopkins University Press.
- Di Maggio, P. (1997), *Culture and cognition*. In *Annual Review of Sociology*, 23, 1: 263-287.
- DiSessa, A. (2000), *Changing minds: computers, learning, and literacy*. Cambridge MA: The MIT Press.
- Du Gay, P., Hall, S., Janes, L., Mackay, H. and Negus, K. (1997), *Doing cultural studies. The story of the Sony Walkman*. London: Sage.
- Eco, U. (1975), *Trattato di Semiotica Generale*. Milan: Bompiani.
- Elias, S. G., Garfield, R., and Gutschera, K. R. (2012), *Characteristics of Games*. Cambridge MA: The MIT Press.
- Fuchs, M., Fizek, S., Ruffino, P., and Schrape, N. (Eds.) (2015), *Rethinking Gamification*. Lufhana: Meason Press.
- Gandolfi, E. (2015), *Once Upon a Bit: Ludic identities in Italy, from militant nostalgia to frivolous divertimento*. In *Compasso*, 6(1): 115-131.
- Gartner (2013). *Gartner Says Worldwide Video Game Market to Total \$93 Billion in 2013*. Retrieved from: <http://www.gartner.com/newsroom/id/2614915>
- Gauntlett, D. (2007), *Creative Explorations*. London: Routledge.
- Giddens, A. (1984), *The Constitution of Society*. Cambridge UK: Polity Press.



- Greimas, A. J. (1983), *Structural semantics: an attempt at a Method*. Lincoln NE: University of Nebraska Press.
- Griswold, W. (2012), *Cultures and Societies in a Changing World* (fourth edition). London: Sage.
- Hall, S. (1997), *Representation, meaning and language*. In Hall (ed.) *Representation. Cultural representations and signifying practices*. London: Sage.
- Hesmondhalgh, D. (2013), *Cultural Industries* (third edition). London: Sage.
- Huizinga, J. (1938), *Homo Ludens: Proeve Ener Bepaling Van Het Spelelement Der Cultuur*. Groningen: Wolters-Noordhoff cop.
- Järvinen, A. (2008), *Games Without Frontiers: Theories and Methods for Game Studies and Design*. Tampere: Tampere University Press.
- Jenkins, H. (2006), *Convergence Culture: Where Old and New Media Collide*. New York NY: New York University Press.
- Johnson, M., & Lakoff, G. (1980), *Metaphors We Live By*. Chicago MA: University of Chicago Press.
- Juul, J. (2005), *Half real*. Cambridge MA: The MIT Press.
- Lacan, J. (1997), *Ecrits: A Selection*. London: W. W. Norton & Company.
- Latour, M. and Woolgar, S. (1979), *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts*. Beverly Hills CA: Sage Publications.
- Manovich, L. (2002), *The Language of New Media*. Cambridge MA: The MIT Press.
- Maffesoli, M. (2009), *Icone d'oggi*, Palermo: Sellerio.
- Mäyrä, F. (2008), *An introduction to game studies*. London: Sage.
- Ricoeur, P. (1990). *Soi-même Comme un Autre*. Paris: Les éditions du Seuil.
- Schell, J. (2008), *The art of game design: a book of lenses*. Boca Raton: CRC Press.
- Sewell, W. H. (1992), *A Theory of Structure: Duality, Agency, and Transformation*. In *American Journal of Sociology*, 98, 1: 1-29.
- Sihvonen, T. (2011), *Players Unleashed*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Spil Games (2013), *State of Online Gaming Report*. Retrieved from: [http://auth-83051f68-ec6c-44e0-afe5-bd8902acff57.cdn.spilcloud.com/v1/archives/1384952861.25\\_State\\_of\\_Gaming\\_2013\\_US\\_FINAL.pdf](http://auth-83051f68-ec6c-44e0-afe5-bd8902acff57.cdn.spilcloud.com/v1/archives/1384952861.25_State_of_Gaming_2013_US_FINAL.pdf)
- Swidler, A. (1986), *Culture in Action: Symbols and Strategies*. In *American Sociological Review*, 51, 2: 273-286.
- Sylvester, T. (2013), *Designing Games: a Guide to Engineering Experiences*. Sebastopol CA: O'Reilly Media.
- Wing, J. (2006), *Computational thinking*. In *Communications of the ACM*, 49, 3: 33-35.
- Wolf, M. J. P. (2012), *Building Imaginary Worlds: The Theory and History of Subcreation*. London: Routledge.



## **Free to do evil. Some possible implications of moral enhancement for free will and moral responsibility**

Consuelo Luverà

### **Abstract**

In recent years the progress of biomedical technologies has enabled man to enhance his physical and cognitive abilities by using pharmaceutical, surgical, or genetic techniques. In social imaginary many worries are raised by this new possibility to go beyond the limits set up by nature, even though remote. In the wider framework of human enhancement we will examine a particular one: moral bioenhancement. More specifically it is the use of new biomedical technologies to improve our acting or reflecting morally. These kinds of prospective interventions raise many ethical issues. We will focus specifically on the implications for human freedom and consequently for moral responsibility. Although these concepts could be threatened by moral bioenhancement we could imagine a futuristic scenario where these kinds of interventions could have a useful social employment.

### **Keywords**

human enhancement / moral enhancement / bioethics / neuroethics / free will / moral responsibility

### **Author**

Consuelo Luverà – [cluvera@unime.it](mailto:cluvera@unime.it)  
Department of Cognitive Science, Psychology, Education and Cultural Studies  
University of Messina



## I. Making better people

Man has always tried to improve himself. This is the reason why we have made many advances in science and technology. Without this bent to continuous enhancement maybe we would not be where we are today. Maybe we would be like cave men in the Stone Age in that case. In wider terms an enhancement is an intervention that aims to improve some physical or cognitive human abilities or characteristics (Buchanan, 2011). In this broad sense, we can consider as human enhancement all technologies or tools that allow us to achieve certain outcomes better than we could otherwise do (that is, more easily or effectively) (Bostrom and Roanche, 2007). So we can include under this label also tools like glasses or personal computers because they enhance our ability to see, to calculate or to perform a task that we can do worse (or we cannot do) without the tools in question. But today a way to enhance ourselves in a sense even considered impossible until a few decades ago is available: biomedical enhancement. It is a type of intervention using scientific and medical knowledge to cause improvement inside the human body. In other words these are enhancements using biotechnologies to make changes in our body or our brain and to improve an existing capacity from the inside. There are many physical abilities (such as longevity, strength, speed, or capacity to respond to diseases, etc.) that can be improved by biomedical enhancement. Moreover, some cognitive functions (such as memory, reasoning, attention, concentration, etc.) can be improved too. In this biomedical framework, these enhancements can be achieved by means such as genetic, chemical, surgical, pharmacological or neurological interventions, or also new forms of high tech manipulation such as BCI (brain-computer interface).

This possibility of enhancing raised a scientific and philosophical debate about the correctness and legitimacy of using medicine and science to reshape or manipulate human nature in some way. The debate on human enhancement raises many questions and objections in non-philosophers too. In social imaginary general worries do not come from the idea of enhancement per se. People have no problem with making human life better. They know and approve man's tendency to continuous improvement. The problem seems specifically to reside in biomedical enhancement. In fact the most shared fear is about the loss of "humanity" (Mehlman, 2012). It seems that people are afraid of a hypothetical dystopian future world where humankind would be more like robots or androids than people with different feelings, virtues and vices. Transformation at biological or genetic level could cause an alteration in what we call "human nature" (Kass, 2002; Fukuyama, 2002). It is hard to say what human nature is. This is not the place to clarify this concept. But maybe it could be worth pointing out that looking at nature as something always good is a mere case of naturalistic fallacy. Nature is full of bad things, like cancer or disability. Altering this kind of human nature may not be so bad. Going



beyond the limits set up by nature is the only way doing things like beating cancer or curing other degenerative diseases that afflict people in a “perfectly natural” way every day. With regards to illness it is important, in this framework, to make a distinction between enhancement and therapy. While enhancement aims to improve the ability of an organism beyond its normal state, therapy aims to cure diseases or injuries (Savulescu and Bostrom, 2009). But this distinction is not so easy. Let’s think about Oscar Pistorius, the Paralympic sprint champion who had his legs amputated below the knee in his infancy. He is able to run with his artificial limbs, J-shaped carbon-fibre prosthetics giving him a certain advantage over runners with natural legs. This started a formal controversy about the presence of prosthesis in competitions. That goes to show that what is done to fix something wrong sometimes risks enhancing subjects beyond normal levels and to allow a performance they could not otherwise achieve. There is a fine line between enhancement and therapy. The worry about the possibility of crossing this line is another fear which appeals to the opponents of enhancement.

As we said before, man has always looked for self-improvement. He has done this also by means of technological tools that have lent him better abilities and capacities. This is the history of man. Those who think that human biomedical enhancement is a good thing often use this common argumentative strategy. These pro-enhancement authors claim that we should not give up technological and biomedical progress. On the contrary we have to use all our knowledge in order to enhance cognition, bodies, emotional well being and to expand life or protect health. On the other hand many people and scientists reject biomedical enhancement. These opponents of enhancing claim that it is not morally permissible to use those methods in order to improve human form or function without a medical need. They fear that such interventions would alter human biology or human nature in general (Bostrom and Savulescu, 2009).

Counter-posed argumentative strategy makes the ethical debate very interesting. Among ethical anti-enhancement objections, the following are recurring: even if human enhancement represents a good thing for the individuals undergoing these interventions, it could be disadvantageous for others, that is, individuals who are not enhanced. In fact, if an intervention makes one person enhanced (e.g. more intelligent, or quicker) this will disadvantage other individuals that could not play on equal terms for example in case of competition for a job or a match on the basis of different cognitive or physical abilities. But as pointed out by Douglas (2008) this objection seems unpersuasive for a particular type of enhancement: moral enhancement. In this case, intervention aims to improve people’s morality. Every one will benefit from dealing with really moral people so the objection based on inequality falls down. Nevertheless, moral enhancement is criticized for many other questions. We will examine some specific points below.



## 2. Making really moral people

In dealing with moral enhancement we are concerned with a particular aspect of human life, which is supposed to be improved: moral life. The point here is not enhancing a physical or a cognitive characteristic, but it is enhancing our acting or reflecting morally. We can describe moral enhancement in a very general way as those different types of interventions which improve the moral conduct of people. The debate about moral enhancement is new; nevertheless, it has raised lots of bioethical issues (Douglas, 2008; Harris, 2013a, 2013b; Persson and Savulescu, 2008, 2012). A reason for discussion is that the concept in question is used and defined differently by commentators. For example, De Grazia calls moral enhancements “interventions that are intended to improve our moral capacities such as our capacities for sympathy and fairness”(De Grazia, 2014:361). Instead Douglas focuses on the moral goodness of motives: “a person morally enhances herself if she alters herself in a way that may reasonably be expected to result in her having morally better future motives, taken in sum, than she would otherwise have had” (Douglas, 2008:229). Since there are many divergent views on what makes motives morally good (e.g. reasoning or pro-social emotions) he characterizes some emotions (precisely two) that are supposed to interfere with morally good motives (moral emotions, reasoning processes, and combinations thereof). These emotions, called counter-moral emotions, are an aversion to certain racial groups and aggression. He claims that both of them would be uncontroversial examples of bad motives. So attenuating such counter-moral emotions would leave a person with better future motives. Moreover he claims that moral enhancement should sometimes consist of the biomedical attenuation of these emotions.

The latter is a critical point. In fact, an important distinction in moral enhancement terminology is about the means used to achieve the outcome. A traditional form of moral enhancement has been in human use for millennia: that is, socialization, education, and parental supervision. According to Harris these are useful and effective forms of moral enhancement because they aim to bring children up “to know the difference between right and wrong, to avoid inflicting pain or suffering on or doing harm to others, and instilling in them habits of respect for others” (Harris, 2011:104). But as we saw before, today many new biomedical technologies are available. So we can use also non-traditional means to improve morality, such as genetic manipulation, chemical or neurological interventions. We can refer to the latter as moral bio-enhancement (or biomedical moral enhancement).

While critics agree about the use of traditional moral enhancement, some of them specifically disapprove of moral bio-enhancement (Agar, 2013; Harris, 2013b). Indeed, the shared worries in collective imagination are raised by the kind of techniques which could be used to achieve moral enhancement. De Grazia (2014:361-2) gives us some examples of non-traditional means of moral enhancement. Among them there are pharmaceutical



means (e.g. glucose as a means of increasing resistance to temptation to do something wrong, selective serotonin re-uptake inhibitors as a means of being less inclined to assault people, propranolol as a means of decreasing unconscious racial bias), genetic manipulation (e.g. selection of embryos that contain a gene coding for a greater disposition to altruism, embryo selection or genetic engineering as a means of avoiding or neutralising genes associated with antisocial personality disorder, an artificial chromosome that includes multiple genes coding for stronger predispositions to a variety of moral virtues), new forms of high tech manipulation (e.g. deep-brain stimulation as a means of reducing aggression, neuro-feedback to increase sympathy and/or treat antisocial personality disorder). Many of these techniques for achieving moral enhancement are not effective today. But our biomedical knowledge is increasing every day. So, plausibly we would be able to use some of these methods to induce such alterations via biomedical intervention in the foreseeable or distant future. Therefore social considerations behind general worries concerning human enhancement are in common with worries about moral bio-enhancement. Since some authors use the concept of moral enhancement in a broad sense, fusing traditional and non-traditional means, confusion within the debate about the permissibility of moral enhancement is induced. Obviously this confusion contributes to an increase in shared fears about the matter.

In fact, as pointed out by Shook (2012), there is not a clear and precise definition of moral bioenhancement. He highlights the emergence of a philosophical matter about moral enhancement as raising a lot of practical questions like “which moral enhancements are ethically justifiable to permit, and which should be forbidden?” or “which moral enhancements should become publically endorsed or even legally required?” (Shook, 2012:3). These are only some of the questions raised by this issue. We can refer to Raus, Focquaert, Schermer, Specker and Sterckx (2014) to shed light on several ethical questions within the debate on moral bio-enhancement. They developed a clarifying taxonomy of existing definitions of moral enhancement focusing on various criteria used by different authors in order to determine whether an intervention can be categorized as moral enhancement. Moreover, they point out that maybe the wide variety of ways for defining moral enhancement stems from the philosophical problem to define what constitutes morality and what it means acting morally. However this is an ancient problem we are not going to discuss here. Now, we are interested in showing that focusing on different aspect of the problem we can characterize different ethical questions.

We formerly examined in short the question about therapy vs enhancement as regards to human enhancement in general. Here we are going to examine this question specifically with regards to moral enhancement. Many authors claim that “enhancement as moral therapy” and “enhancement as moral improvement” should be considered separately (e.g. Agar, 2014; Horstkötter, Berghmans, De Wert, 2012). That is because a therapy aims to achieve the average level in moral capacities or behaviour, while the moral improvement aims to go beyond this average level. The problem here is to determine what it means to



have an average or normal level in moral capacities or behaviour. In other words: what is it like to have normally functioning moral capacities? The answer could depend on what we decide should fall within the range of moral behaviour. But there is no such level of moral behaviour that is considered objectively “normal”. As pointed out by Agar there is a broad range of moral normalness and people fall somewhere in this range: “morally people are not Josef Stalin, but they are not Mahatma Gandhi either” (Agar, 2014:369). So every trying to establish what is moral normality turns out to be a normative claim. In fact, “making a distinction between moral treatment and moral enhancement requires taking a normative stance on what constitutes average or normal moral behaviour or average or normal moral capacities” (Raus et al., 2014:267). Here we begin to see how complicated the issue is.

There are many other ethical questions raised by the consideration of different criteria to define moral enhancement. To make a brief array of them we will consider some of the other focus points following Raus and colleagues (2014). Among the critical points of discussion there is the involvement of the subject. The question here is whether engaging a kind of enhancement requires an active involvement of the subject treated or a kind of intervention where the subject is a passive recipient. Obviously in the former, conscious mental processes are needed. It seems that traditional moral enhancement fits this circumstance better while enhancement by means of genetic manipulation or pharmaceutical would probably not involve the subject actively. This raises many ethical questions about the permissibility of these interventions, as in the earlier point. This question is linked to that concerning the target of moral enhancement. In fact, some authors claim that moral enhancement must not be limited to some specific individuals, but that the global population has to be morally enhanced. We discuss their position in particular later. But for the moment we want to highlight that this issue is strictly linked to the idea that moral enhancement could be compulsory.

Together with the subject-target of moral enhancement an important aspect to be considered is the object-target, that is, what it is supposed to be modified within an individual after an intervention of moral enhancement. We consider this particular point in the next paragraph because it is linked to the specific question we are going to examine: the relationship between moral enhancement and free will.

### 3. Making not free people?

An important point of discussion concerns what an intervention of moral bioenhancement should target in a person between the behaviour and the capacities of moral reflection. This is a very crucial question because it involves several ethical problems. The idea underlying moral bioenhancement in fact concerns the possibility to achieve a better morality in people directly, that is by pharmaceutical or other biomedical manipulation. These kinds of intervention do not involve necessarily moral reflection but



only a modification of the behaviour. Modifying the capacity of moral reflection changes indeed the behaviour too, but the path to better morality is different. The same outcome with a different way. A little clarification: we are always talking about a form of moral enhancement involving biomedical interventions. What differs is whether the biomedical means are used to modify the behaviour or/and the capacity of moral thinking. We consider this regardless of the future feasibility of interventions able to modify them. We are examining the question from an ethical point of view.

Some commentators (Harris, 2011; Agar, 2014; Simkulet, 2012) look at the modification of moral behaviour (with no changes in moral reflection) as a not actual moral enhancement. They consider it rather as a form of behaviour control. After all, acting morally as a result of a biomedical manipulation is not equal to behaving morally in consequence of thinking ethically. Indeed, only the latter preserves completely mental processes and the involvement of active subjects. Interventions which bypass the reflection processes look as if they make moral behaviour extraordinarily similar to an automatic behaviour, with no control by the subject. So, here the ethical questions are: can we accept any form of moral bioenhancement bypassing an important part of our mental life? And more important: is this kind of moral behaviour held as free? And if it does not: can we consider it as moral behaviour even though not free?

According to Harris (2011; 2014) moral enhancement must be intended as the improvement of our ability to think ethically, otherwise it would have a deleterious effect on freedom (and it could not even be called moral enhancement). In this line he argues: "the intervention is designed to bypass reasoning and act directly on attitudes. When such attitudes are manipulated, not only is freedom subverted but also morality is bypassed" (Harris, 2014:372). So, in his view, the situation where individuals are no longer making actual choices is the inexorable consequence of interventions of moral bioenhancement not involving consciousness. Instead, an actual intervention of moral enhancement should improve virtue, that is the ability to differentiate between right and wrong and to choose the right thing. Anything acting directly on attitudes bypassing this ability impedes freedom.

His idea is that any enhancement of morality via direct biomedical means does not leave the individual "free to fall", that is free to do the wrong thing.

In moral life, autonomy of individuals is a fundamental aspect. If we want to preserve it we have to preserve their freedom too. In fact, more than the possibility of falling, autonomy needs the freedom to choose to fall: "without the freedom to fall, good cannot be a choice; and freedom disappears and along with it virtue" (Harris, 2011:104). The point is that biomedical means to enhance morality (for example manipulating the levels of serotonin or oxytocin) do not allow an individual's moral judgement. In other words they prevent reasoning about which behaviours fix the individual's moral preferences and beliefs better. Harris explicitly places rationality at the centre of morality and so at the centre of "ideal" moral enhancement too. Moreover, he claims that we don't need such



kinds of biomedical interventions to enhance morality because we already have many effective forms of moral enhancement available. Those are traditional means of moral enhancement. In his opinion we should go on using all the powerful tools we have used to date, such as moral education, socialization, parental supervision, self education. We have to teach children what is right and wrong, to bring them up to respect others, to be altruistic and helpful and so on. These methods are the best ones we can use to make our world a better place and, overall, a place inhabited by free individuals (Harris, 2011). At this point it seems clear that in Harris' opinion moral enhancement is reduced to cognitive enhancement because only by improving moral reasoning (that is the ability to think ethically) we can obtain a genuine moral improvement in individuals. Any other methods entail the loss of freedom.

This viewpoint is in opposition with that of Douglas which we exposed before (2008). In fact, he claims that moral enhancement should be gained via the direct biomedical modulation of what he calls counter moral emotions (e.g. through the use of pharmaceutical or other biomedical technologies). The reason for this disagreement is obviously that this kind of enhancement bypasses reasoning. Harris is rather sceptical about the effectiveness of these methods. For example, according to him, it is difficult to say if a counter moral emotion as an "aversion to certain racial groups" can be actually reduced by biomedical means, because it is not a visceral reaction like a fear response to something: racism has to do more with beliefs; it is a prejudice and so it has a cognitive content. Maybe it is at this level that we have to work in order to reduce xenophobia (Harris, 2011). Nevertheless, as pointed out by Persson and Savulescu, scientific research has shown that racism has neurobiological bases: "encoding by race is a by-product of cognitive machinery that evolved to detect coalitional alliance" (Persson and Savulescu, 2008:168). So it seems possible that biomedical or genetic means could be actually effective to mitigate xenophobia because it is in our nature. But Harris notices that racism is not as widespread today as some hundred years ago thanks to traditional forms of moral enhancement such as those mentioned above. Moreover, the whole population of the world is not racist, but only a relatively little percentage, although the computational process encoding racism inside the brain of all individuals is the same. So "the encoding cannot be that powerful" (Harris, 2011:105). In this line he claims that actually what limited racism in the world is the recognition of the prejudice and the falsity of this belief together with a labour of moral education, public disapproval, knowledge acquisition and legislation.

This question lets us highlight what we see as a critical point of Harris's view. He focuses strictly on cognitive enhancement as the only way to obtain a better morality. In doing so he seems to neglect the biological basis of moral behaviour, that is, prosocial emotions such as empathy and altruism. As we said before, according to him, morality is essentially a question of reasoning and judgment, not of emotions. Any method that bypasses reflection and deliberation not only precludes freedom, but also it has nothing to do with



morality. In his opinion what differentiates moral judgement from prejudice is that the latter arises from a personal emotional response such as fear, or disgust, or pity etc. And this is not the right way to do ethics:

I try not to do ethics with my gut [...]. To believe that emotions can deliver answers to moral dilemmas or generate moral judgements is like believing that the gut is an organ of thought, or one that can answer complex, combined theoretical and empirical, questions. (Harris, 2013b: 288)

Here Harris does not seem to consider what Douglas instead highlights: that is, that “emotions are relevant to the development of all sorts of rational capacities” (Douglas, 2013: 165). Moreover, it is well-known that scientific research in neuroscience, cognitive ethology, sociobiology and evolutionary biology (De Waal 1996; Wilson, 1975, Churchland, 2011) shows that there is a biological basis of morality and that we share a core of moral dispositions with other animals. We cannot ignore the fact that if there is a natural and biological basis of morality, we could physically intervene and in doing so, modify human moral dispositions. Moreover, one of the major hermeneutic phenomenologists of the last century, Paul Ricoeur, in his *Le volontaire et l'involontaire* (1950), connects the subject to *le corps* proper looking at the self as will, need, body besides a conscious mind and so reinterpreting the relationship between freedom and nature through the reciprocal bond between the voluntary and the involuntary. He regards human freedom as an incarnate freedom, although not a perfect or a all-comprehensive one, but definitively as an human freedom: “each moment of freedom—deciding, moving, consenting—unites action and passion, initiative and receptivity, according to a different intentional mode” (Ricoeur, 1950: 481).

Furthermore, it is doubtful that an intervention (if there is one) able to increase a prosocial emotion such as, for example, empathy, always leads to good consequences. For example, consider the correlation between oxytocin and empathy. Enhancing an individual's empathy by increasing the oxytocin level can have deleterious consequences if this level is increased to supernormal standards: in this case individuals could lack to recognize as wrong some behaviour like imposing sacrifices on strangers to promote the interests of loved ones (Agar, 2014:370). The same reasoning can be made for other potential emotional-targets of moral bioenhancement such as violence or aggression. Decreasing violence seems to be a good thing, but sometimes we need violence to defend others or ourselves from peril. We need both violence and non-violence (Harris and Savulescu, 2015). It is for these reasons that Harris, by his admission, is “sceptical that we would ever have available an intervention capable of targeting aversions to the wicked rather than the good” (Harris, 2011:105).

To return to free will, Douglas tries to replay to Harris' criticism arguing that not everyone possesses the same degree of moral motivation. So, sometimes interventions of moral



bioenhancement could help these individuals to strengthen their motivation to be moral. For example someone could have certain emotional biases that afflict his moral reasoning and prevent him from acting in line with his normative judgements. In Douglas' view we can see an intervention that mitigates those emotional negative biases as an intervention that increases the subject's freedom to act more morally (Douglas, 2013). But we would like to notice that the point in question is not the freedom to be moral, but that of being immoral, that is the freedom to do the wrong thing.

Persson and Savulescu disagree with Harris, among many other issues, also about the relation between moral bioenhancement and freedom. They consider the idea that bioenhancement makes freedom impossible to be groundless because, in short, individuals undergoing an intervention of moral bioenhancement, after treatment, do not do bad things for the same reasons of not enhanced virtuous individuals (that is those who do not undergo moral bioenhancement), that is because, for both of them, "it is psychologically or motivationally impossible" (Persson and Savulescu, 2013:128). Moreover, they insist on the biological basis of moral dispositions. They highlight that we should work on this basis to improve people's morality because many centuries of traditional means of moral enhancement have been not sufficient. They have a clear and catastrophic idea about this question. In their opinion, we are going towards the "final danger", that is world devastation because of our own behaviour; so we must morally bioenhance ourselves to avoid the end (Persson and Savulescu, 2012).

Sometimes certain commentators (De Grazia, 2014; Persson and Savulescu, 2013; Curtis, 2012) address the problem of the philosophical debate about the compatibility of free will and determinism. They use the classical argumentations within this debate to claim that moral bioenhancement does not threat freedom both in the truth of compatibilism and incompatibilism. We agree with Harris when he replies that this is a digression that is not so pertinent: "all this talk about free will determinism and compatibilism is just smoke and mirrors in this context" (Harris, 2014:372). We think that the implications of moral bioenhancement for free will have to be discussed on the conceptual plane, beside the deterministic or indeterministic state of the world.

There are more practical kinds of argumentation we can examine. For example: what about a person freely choosing a biomedical intervention to improve her moral dispositions? Is he losing his freedom anyway? Many authors answer in a negative way (Persson and Savulescu, 2012; Selgelid 2014; Rakic, 2014). This is a kind of practical argument linked to the problem of the compulsoriness of moral bioenhancement. Another argumentative strategy to rebut Harris' statement about the loss of freedom due to bioenhancement concerns the degree of freedom. The majority of authors, in fact, end with claiming that in some circumstances the loss of some freedom to do evil than the evil is better. For example, the reduction of freedom with regard to very bad actions such as killing or raping is maybe not a great loss. These are indeed exquisitely ethical issues all to be linked to each other. According to what we said above, we think that although the



question needs further considerations, criticism against Harris regard the relation between moral bioenhancement and freedom is not so convincing.

#### 4. Moral responsibility and society

At least on a conceptual level, moral bioenhancement really seems to pose a threat to freedom. A reason why free will is so important in social life is that it is strictly linked to the concept of moral responsibility. It is easily understood that the attribution of moral responsibility to an agent is subordinated to the assumption that he behaved freely. In fact generally we do not blame a person for an action he cannot prevent. Chisholm (1961) stated this shared position in the middle of century: he claimed that if a person cannot avoid making a choice, then he is not morally responsible for that choice. Some time later Frankfurt (1969) called this statement the principle of alternative possibilities (PAP): “a person is morally responsible for performing a given act only if he could have acted otherwise”. According to this principle we need the possibility to do otherwise (and so freedom) to ascribe moral responsibility to others and ourselves. Freedom and moral responsibility are two faces of the same coin. So both of them could be under threat by the potential feasibility of biomedical interventions of moral enhancement. Morally enhanced actions performed under pharmacological or chemical effect are “outside the realm of moral responsibility, and probably of criminal responsibility also” (Harris, 2013a:172). The whole system underlying the attributions of moral responsibility lays on the idea that we can perform our actions freely and so we are blameworthy or praiseworthy for them. We are not able even to imagine which would be the consequences if the system collapsed. We are used to thinking of ourselves as free and responsible individuals.

Modifying this picture could have disastrous social consequences. But maybe this is only a “slippery slope thinking”. Maybe we should seek for some useful application of moral bioenhancement, in line with the potential feasibility of these kinds of interventions, beyond fears in social imaginary. For example some authors take in consideration virtues and vices of moral bioenhancement as a form of punishment or rehabilitation for criminals (Curtis, 2012; Horstkötter, Berghmans and De Wert, 2012). Ever more frequently biomedical scientists are called to explain the causes of antisocial behaviour. For example, a specific field of research, called neurolaw, investigates the criminals’ brain functioning on the basis that antisocial behaviour corresponds to neurobiological differences from the average. Indeed, this raises many ethical questions about the moral responsibility of criminals. Moreover, such an approach moves towards the medicalization of social deviation. If antisocial behaviour is a health problem, then an intervention of moral bioenhancement could be seen as a cure (Horstkötter et al., 2012).

On the other hand we can consider a criminal deed just as a form of bad behaviour, with no illness. In this case, could moral enhancement be used as rehabilitation or punishment? We think that it could be useful to prevent antisocial behaviour in habitual offender



individuals. Curtis (2012) highlights the potential risk for the punitive aspect of putting a criminal through moral enhancement instead of incarceration. For example, it could be not punitive and could jeopardize the criminal's freedom and personhood, above all if the treatment is made against the subjects' will. While he claims that the punitive and the freedom aspects do not represent an actual problem, he highlights the importance of leaving the offender's personhood intact.

We also maintain that subjecting offenders to enhancement against their will should be not permissible. We still believe that their freedom would be undermined by an intervention of moral bioenhancement. But in these specific situations, the offenders should be able to choose between prison and biomedical intervention. It could be beneficial for both the offenders and the whole of society. In fact, criminals could avoid imprisonment (or at least they could have a reduced prison sentence) and presumably they will not be recidivist. On the other hand society could benefit from a decrease of criminals in circulation.

To recap, while we do not share general worries about human enhancement, we think that moral bioenhancement could represent a danger under certain aspects. Our concern is about a hypothetical dystopian future world where the whole population is compelled to undergo moral bioenhancement. Some authors claim that moral bioenhancement has to be compulsory and that it should operate on humanity in general. As it is, we can't figure out which consequences could be the for the society if individuals start doing what it is right because they are compelled to do it or because they feel spontaneously that it is the right thing to do. About that, we can quote again Ricoeur when he confers primacy to "ethics" over "morality" claiming that "which is considered to be good" has to regulate the normative dimension of sociality instead of "which imposes itself as obligatory" (Ricoeur, 1990:170). The relationship with the others should be always ethics-grounded, so he defines the "ethical intention as aiming at the good life with and for others, in just institutions" (Ricoeur, 1990: 172). Although the three components of ethical dimension—good life, solicitude and justice—recur also in his deontological consideration, Ricoeur maintains that any procedural conception of justice finds his ethical significance in what has to be considered as just: "does a purely procedural conception of justice succeed in breaking all ties to a sense of justice that precedes it and accompanies it all along? My thesis is that this conception provides at best the formalization of a sense of justice that it never ceases to presuppose" (Ricoeur, 1990: 236).

We see the perspective of moral bio-enhancement as an extreme hyper-moralization. We do not need to be moralized if the cost is the loss of some fundamental values of our life. Freedom to choose, autonomy, moral responsibility, personhood, identity are all concepts threatened by a hypothetical future diffusion of moral bioenhancement in the form of compulsoriness involving the whole population. Nevertheless, we can imagine a possible practical application useful for society to prevent or manage criminality. But beyond this use we do not see moral bioenhancement as a purpose to achieve.



## References

- Agar N. (2013), Why is it possible to enhance moral status and why doing so is wrong?, *Journal of medical ethics*, 39(2): 67-74.
- Agar N. (2014), A question about defining moral bioenhancement, *Journal of Medical Ethics*, 40 (6): 369-370.
- Buchanan A. (2011), *Better than human: the promise and perils of enhancing ourselves*, New York, Oxford University Press.
- Bostrom N. and Roache R. (2007), Ethical issues in human enhancement, in J. Ryberg, T. S. Petersen and C. Wolf (eds.), *New Waves in Applied Ethics*, 120-152, Basingstoke, Palgrave Macmillan.
- Bostrom N. and Savulescu J. (2009), Human enhancement ethics: The state of the debate, in J. Savulescu and N. Bostrom (eds.), *Human enhancement*, 1-22, Oxford, Oxford University Press.
- Chisholm R. M. (1961), Responsibility and avoidability, in S. Hook (ed.), *Determinism and Freedom in the Age of Modern Science*, 145-147, New York, Collier Books.
- Churchland P. S. (2011), *Braintrust: What neuroscience tells us about morality*, Princeton, Princeton University Press.
- Curtis B. L. (2012), Moral Enhancement as Rehabilitation?, *AJOB Neuroscience*, 3(4): 23-24.
- De Grazia D. (2014), Moral enhancement, freedom, and what we (should) value in moral behaviour, *Journal of Medical Ethics*, 40(6): 361-8.
- De Waal F. B. M. (1996), *Good natured: The origins of right and wrong in humans and other animals*, Cambridge, Harvard University Press
- Douglas T. (2008), Moral enhancement, *Journal of Applied Philosophy*, 25(3): 228-245.
- Douglas, T. (2013), Moral enhancement via direct emotion modulation: A reply to John Harris, *Bioethics*, 27(3): 160-168.
- Frankfurt H. G. (1969), Alternate possibilities and moral responsibility, *The Journal of Philosophy*, 66(23): 829-839.
- Fukuyama F. (2002), *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*, New York, Picador Books.
- Harris J. (2011), Moral enhancement and freedom, *Bioethics*, 25(2): 102-111.
- Harris J. (2013a), 'Ethics is for bad guys!' Putting the 'moral' into moral enhancement, *Bioethics*, 27(3): 169-173.
- Harris J. (2013b), Moral progress and moral enhancement, *Bioethics*, 27(5): 285-290.
- Harris J. (2014), Taking liberties with free fall, *Journal of medical ethics*, 40(6): 371-374.
- Harris J. and Savulescu J. (2015), A Debate about Moral Enhancement, *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, 24(01): 8-22.



- Horstkötter D., Berghmans R., and de Wert G. (2012), Moral enhancement for antisocial behavior? An uneasy relationship, *AJOB Neuroscience*, 3(4): 26-28.
- Kass L. (2002), *Life, liberty, and the defense of dignity: The challenge for bioethics*, San Francisco, Encounter Books.
- Mehlman M. J. (2012), *Transhumanist dreams and dystopian nightmares: The promise and peril of genetic engineering*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- Persson I. and Savulescu J. (2008), The perils of cognitive enhancement and the urgent imperative to enhance the moral character of humanity, *Journal of Applied Philosophy*, 25(3): 162-177.
- Persson I. and Savulescu J. (2012), *Unfit for the future: The need for moral enhancement*, Oxford: Oxford University Press.
- Persson I. and Savulescu J. (2013), Getting moral enhancement right: the desirability of moral bioenhancement, *Bioethics*, 27(3): 124-131.
- Rakić V. (2014), Voluntary moral enhancement and the survival-at-any-cost bias, *Journal of medical ethics*, 40(4): 246-250.
- Raus K., Focquaert F., Schermer M., Specker J. and Sterckx S. (2014), On defining moral enhancement: a clarificatory taxonomy, *Neuroethics*, 7(3): 263-273.
- Ricoeur P. (1950), *Philosophie de la Volonté I. Le Volontaire et l'Involontaire*, Aubier, Paris, eng. transl. 1966, *Freedom and nature: The voluntary and the involuntary* (Vol. 1), Evanstone, Northwestern University Press.
- Ricoeur P. (1990), *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil; eng. transl. 1992, *Oneself as another*, Chicago, University of Chicago Press.
- Savulescu J. and Bostrom N. (2009), *Human enhancement*, Oxford, Oxford University Press.
- Savulescu J., Meulen R. H. J. and Kahane G. (2011), *Enhancing human capacities*, Chichester, West Sussex, U.K, Wiley-Blackwell.
- Selgelid M. J. (2014), Freedom and moral enhancement, *Journal of medical ethics*, 40(4): 215-216.
- Shook J. R. (2012), Neuroethics and the possible types of moral enhancement, *AJOB Neuroscience*, 3(4): 3-14.
- Simkulet W. (2012), On moral enhancement, *AJOB Neuroscience*, 3(4): 17-18.
- Wilson E. O. (1975), *Sociobiology: The new synthesis*, Cambridge, Mass., Belknap Press of Harvard University Press.



## **Tipografia, culture e immaginari. Il ruolo della forma delle lettere nella percezione di identità e contesti.**

Nicoletta Raffo

### **Abstract**

The article proposes a reflection on the influence exercised by artificial visual signs in the process of creation of social imaginaries regarding cultural identity and contexts on different scales. The text will consider mainly the typographic sign – understood as the shape of letters and the blank space between them – and will explain how it impacts on our daily visual experience.

### **Keywords**

typography | identity | project | city | context | cultures

### **Author**

Nicoletta Raffo – raffonicoletta@gmail.com  
Scuola di Dottorato in Architettura e Design  
Università degli Studi di Genova



## Segno come appartenenza

L'esigenza di comunicare, non più solo attraverso suoni orali o gesti più o meno espressivi, ma anche mediante segni grafici impressi in vario modo su superfici e materiali diversi, si può far risalire al momento in cui gli uomini si aggregano in primitive forme sociali (Gregorietti, Vassale, 2007:7).

L'espressione e la comunicazione di informazioni per mezzo di segni visivi ha preso vita contestualmente alla formazione dei primi gruppi sociali e si è evoluta tanto più si è sviluppata la società. Una delle funzioni fondamentali di questi segni è sempre stata quella di rendere evidente l'appartenenza di un individuo a un determinato gruppo sociale, tracciando un confine – attraverso operazioni di assimilazione e separazione (Remotti, 2001:7) – tra ciò che è uguale, identico, e ciò che è diverso, altro. La compresenza di un'alterità ha quindi un ruolo fondamentale nella presa di coscienza della propria identità (sia come individuo che come gruppo): il riconoscimento altrui opera infatti a rinforzo dell'auto-identificazione (Bovone, Volontè, 2006:71).

Questi segni visivi – disegni tribali tracciati su viso e corpo, espressioni artistiche, bandiere nazionali e moltissimo altro – insieme ad altri metodi espressivi – come l'abbigliamento, la danza o la musica – tendono a nascere spontaneamente e sono “strumenti indispensabili dei processi di tipizzazione attraverso cui le persone ordinano, semplificano, razionalizzano il mondo sociale che le circonda” (Bovone, Volontè, 2006:10) dividendo il conosciuto in categorie più piccole, tracciando insieme e sottoinsiemi di elementi simili tra loro – in questo specifico caso, di persone –, e rendendo in questo modo più semplice la comprensione del mondo. Il fatto che questi segni spesso ci raccontino, indipendentemente da una loro convenzionale attribuzione ad un gruppo sociale o ad un altro, l'atmosfera in cui sono stati generati, è probabilmente da ricercare nella tendenza alla narrazione, “modo in cui gli esseri umani sono portati a organizzare i dati sconnessi dell'esperienza” (Pisanty, Zijno, 2009:254) tendendo ad inserire un qualunque fenomeno sensibile “(magari surrettiziamente) in una catena cronologicamente ordinata di cause e di effetti” (Pisanty, Zijno, 2009:254).

La propensione è quindi quella a vedere o inventare storie, che colleghino, attraverso un fil rouge, più segni. La ragione di questa attitudine sarebbe da ricercare nel fatto che “il progetto sarebbe l'unità neuropsichica elementare della consapevolezza e dell'azione umane” (Pisanty, Zijno, 2009:259). Non è quindi possibile esimersi dall'interpretare e dal progettare storie con i segni visivi che si incontrano, facendo di queste interpretazioni



base della propria esperienza. E non solo si tende a leggere queste storie, ma spesso esiste una componente di consapevolezza nel volerle veicolare: da sempre l'essere umano tende a raccontare all'alterità la propria identità – sia come singolo che come gruppo – visto che, come suggerisce Bauman, le identità sono proprio lo “strumento di cui ci serviamo abitualmente per cercare di comprendere i nostri simili e noi stessi” (Bovone, *Volontè*, 2006:9).

### **Tipografia: testo e immagine**

Tra tutti i segni visivi con cui entriamo in contatto quotidianamente ne esiste una tipologia particolare che è strettamente legata all'evoluzione dell'uomo e alla propria cultura: si tratta dei caratteri tipografici, segni particolari in quanto esprimono un valore simbolico legato alla propria forma – che Saussure definirebbe occorrenza –, che varia nella permanenza di un valore legato al significato – o tipo –, cioè la scrittura stessa. Sebbene la maggioranza delle persone trascorra la propria intera esistenza senza mai esserne cosciente, la tipografia – intesa come il progetto della forma delle lettere e dello spazio bianco che le divide – è uno degli elementi che più satura e influenza la nostra esperienza visiva quotidiana e con essa la nostra personale somma e sintesi dell'insieme delle sensazioni ed informazioni che ci aiutano a creare un'immagine mentale (spesso in modo incosciente) delle determinate identità con cui entriamo in contatto ogni giorno: una città e la sua amministrazione, un'azienda, un'istituzione culturale, un negozio, ecc.

Abituati dalla cultura occidentale e dal modo in cui le tecnologie si sono sviluppate ad operare mentalmente una netta divisione tra immagine e testo, tendiamo ad ignorare che questi due elementi siano invece indissolubilmente legati. Ogni parola scritta, infatti, include in sé inevitabilmente anche un'immagine, il carattere tipografico, senza il quale non esiste leggibilità. Quando si discute del fatto, quindi, che gli ultimissimi decenni siano stati una continua scalata con andamento esponenziale verso un mondo fatto di immagini, sarebbe corretto includere in questo discorso anche il testo, e non soltanto per la sua valenza visiva. È piuttosto superficiale continuare a sostenere che le nostre vite superconnesse ci sottopongano a un flusso più imponente di immagini (in senso classico) che di parole. La tipografia, infatti, non ha luogo solamente su libri e quotidiani (questa parte è forse la porzione che più si sta riducendo della quantità di testo con cui veniamo in contatto ogni giorno) ma è letteralmente ovunque sotto il nostro sguardo. Sulle interfacce degli smartphone, sui siti web e i social network, sui sistemi di segnaletica, sul packaging del cibo che mangiamo, sui biglietti dell'autobus.

[...] se la grafica è ovunque, la tipografia è onnipresente, essendo il carattere tipografico l'elemento di base di ogni progetto grafico, la scrittura insita in ogni processo di trasmissione e comunicazione di informazioni e saperi. (Guida, Iliprandi, 2011:26)



È molto probabile, quindi, che dal momento in cui ci alziamo fino al momento in cui arriviamo a lavoro abbiamo già avuto sotto i nostri occhi dozzine di differenti caratteri tipografici: i numeri sulla sveglia, il testo sul tubetto di dentifricio o sulla confezione del latte, le lettere della segnaletica o quelle del messaggio che abbiamo ricevuto sul cellulare, e così via. La lista potrebbe essere molto lunga. E non è veramente importante se quel testo lo leggiamo o semplicemente lo guardiamo: la texture prodotta dall'alternanza tra gli spazi pieni e vuoti crea l'atmosfera in cui chi sta guardando è immerso (Fig. 1-2-3)

Molti type designer paragonano quest'atmosfera alla voce del testo (Cheng: 2006): nello stesso modo in cui l'identità vocale e il tono di un narratore modificano la percezione di ciò che si sta guardando, anche un carattere tipografico differente può, inconsciamente, portare il lettore (o chi semplicemente guarda) ad attribuire sensazioni e significati differenti allo stesso contenuto. E, sebbene si dia per scontato che le immagini – intese nel modo classico –, grazie alla loro straordinaria capacità di sintesi e alla loro immediatezza abbiano una forza comunicativa maggiore rispetto alle parole, è necessario tenere conto che questo paragone può essere vero soltanto se fatto con il contenuto del testo, che richiede effettivamente una concentrazione e un tempo maggiore per essere assimilato. La parte puramente visiva del testo tende invece – anche senza che avvenga la lettura – a raccontare una storia, pur mantenendosi spesso sotto il livello di coscienza.

Typefaces tell stories. They are a mirror of their times: the place, the people, the conditions of document-making and reading. Through them we can see the limitations of technology and economy, and the opportunities of human endeavour and imagination. (Leonidas, 2013)

Ma forse questo non dovrebbe stupirci più di tanto, visto che il parallelo tra l'immaginario veicolato dalla forma del testo e l'identità di una persona era con tutta probabilità ben presente nella mente dei diversi individui che hanno coniato, nel corso dei secoli, i termini tecnici che descrivono i vari elementi della tipografia. In diverse lingue europee, ad esempio, il termine carattere (a cui segue la specifica di tipografico) è lo stesso utilizzato per descrivere la personalità di un'individuo. Da ciò fa eccezione l'inglese, in cui invece carattere tipografico è tradotto comunemente con typeface – nome composto da due termini traducibili come tipo e faccia –, che rimanda facilmente, anche in questo caso, al paragone tra una certa forma di testo e una determinata tipologia di persona. Ma è solo l'inizio: il corpo è la dimensione totale dell'altezza del carattere, l'occhio è lo spazio interno della e minuscola, l'orecchio è il piccolo tratto che si estende in alto a destra della g minuscola, ecc. Tant'è vero che la descrizione della terminologia tipografica è stata più volte definita anatomia del carattere tipografico.

Il carattere tipografico è del tutto in grado di mostrare il carattere e la personalità di

un volto umano. (Sudjic, 2015:27)

La tipografia può quindi creare un'atmosfera e suggerire differenti emozioni a parità di contenuto, come fanno gli altri elementi visivi, ma in un modo più sottile. Oggi molti di noi sono coscienti che colori, marchi, materiali e forme sono scelti da designer e marketing manager per creare identità visive che influenzano la nostra percezione di ciò che compriamo. Ma solamente pochi di noi sono consapevoli che se, per esempio, leggiamo un contratto composto con un certo carattere tipografico, potremmo essere più inclini a fidarci e a firmarlo che se fosse composto con un altro carattere (Stinson, 2015). Ma non è tutto. Se queste forme che sfuggono alla nostra consapevolezza (venendo in molti casi recepite semplicemente come lettere) ci vengono sottoposte più e più volte, queste possono andare a costituire lentamente nelle nostre menti inconsapevoli una memoria visiva – insieme ad altre tipologie di simboli. È in questo bacino di pregresse sensazioni e collegamenti cognitivi che andiamo a pescare ogni qualvolta ci ritroviamo di fronte a una forma simile a quelle che abbiamo già visto, ricollegando un'insieme di significati e creando una storia più complessa.

[...] what constitutes the identity of a letter is an extraordinarily complex matter, informed by history and culture as well as by the particular context of perception. (Kinross, 2011)

È interessante allora notare come, per questa ragione, nella storia dell'uomo esistano moltissime situazioni in cui la forma del testo abbia contribuito a creare il senso, rafforzare e comunicare l'identità di una certa comunità nell'immaginario sociale – sia che questo sia accaduto spontaneamente sia che vi fosse un intento progettuale.

Il più antico e notevole esempio – che dimostra, tra l'altro, come potesse esistere una forte continuità visiva anche prima di Gutenberg – è quello della Capitalis Romana (detta anche Quadrata), che rappresentò per l'Impero Romano del II secolo avanti Cristo una sorta di brand identity. Queste lettere infatti, tutte maiuscole, maestose e leggiadre, costruite su base quadrata e incise con martello e scalpello su pietra, erano le stesse da Treviri a Siracusa fino ad Alessandria d'Egitto (Falcinelli, 2014:157-161) e avevano il compito di raccontare l'importanza, la coesione e il potere dell'Impero, in tutte le sue estensioni. Questa forma così tipica, insediata nelle nostre menti, è tutt'oggi utilizzata da organi e rappresentanti del potere politico, nonché in moltissimi logotipi appartenenti a marchi di università nel mondo – un esempio per tipo sono la Camera dei Lord inglese e l'Università di Bologna. In qualche modo, quindi, questo codice visivo è stato associato dalle nostre menti al potere politico, e sebbene non ce ne si renda conto, non notiamo nulla di strano se sotto l'emblema della Repubblica Italiana troviamo la parte testuale composta con le lettere romane, ma ci troveremmo almeno straniti se invece fosse scritto con un carattere giocoso e morbido che ricorda il mondo dei fumetti.



Il potere narrativo delle lettere è stato ovviamente enfatizzato dalla nascita e lo sviluppo della stampa, grazie alla ripetizione identica delle stesse forme e allo studio sempre più approfondito e strutturato di nuove famiglie di caratteri. Da Gutenberg in poi, l'evoluzione culturale si è riflessa nel design dei nuovi caratteri – e viceversa –, e talvolta personaggi del calibro di Giovanni Battista Bodoni (1740 – 1813) e Hans Mardersteig (1892 – 1977), tipografi e stampatori attivi in Italia, hanno saputo rivoluzionare la storia della tipografia al punto da arrivare a incidere sull'intero immaginario culturale italiano ed europeo.

Dagli anni '80, quando un giovane Steve Jobs decise di inserire sul suo computer Macintosh diversi nuovi font (termine utilizzato per descrivere un carattere tipografico nella sua forma digitale) progettati per l'occasione, ognuno di noi, seppure non esperto di comunicazione visiva, ha potuto sperimentare il proprio primo incontro diretto con la tipografia – e soprattutto con la sua scelta. Questo ha portato, alcuni anni dopo, alla demarcazione – dal punto di vista tipografico – di una particolare tipologia di comunità, che è forse definibile come l'insieme di persone che non hanno acquisito una grande confidenza con il mondo digitale. Tutto è cominciato nel 1994, quando il type designer di Microsoft Vincent Connare progettò un nuovo carattere per Microsoft Bob, un programma concepito per le persone che cominciavano ad utilizzare per la prima volta un computer (Garfield, 2012). Il carattere di Connare, pensato per essere amichevole e informale, fu disegnato partendo dallo stile delle scritte contenute nelle vignette dei fumetti, e risulta quindi simile ad una scrittura manuale molto elementare e quasi traballante. In realtà poi, il Comic Sans – questo è il nome del carattere – non fu utilizzato per quel software e la parte testuale del programma fu composta in Times New Roman. Fu un fallimento. Ma il carattere fu presto aggiunto alla lista dei font di sistema di Microsoft e da allora è diventato forse il carattere tipografico più conosciuto nel mondo occidentale. Moltissime persone, nel momento in cui si trovano davanti al computer con la necessità di comporre un documento di testo, utilizzano il Comic Sans, probabilmente perché il suo aspetto, che rimanda ad una scrittura informale e manuale, risulta rassicurante per chi ancora non si sente perfettamente al passo con il mondo delle nuove tecnologie. L'effetto conseguente è in molti casi però grottesco. Dagli anni '90 ad oggi questo carattere si può trovare veramente ovunque: dai curriculum vitae agli avvisi condominiali fai-da-te, si è esteso purtroppo a insegne, segnaletiche (il Palazzo di Giustizia di Genova ha una buona percentuale del proprio sistema di orientamento stampato su carta e composta con questo carattere) e, purtroppo, addirittura su alcune lapidi!

Se questo genere di suggestioni e sensazioni sono riscontrabili in un testo di un prodotto editoriale o simili, non significa che le stesse dinamiche non possano avvenire quando la scala di riferimento cambia e il contesto preso in esame diventa, ad esempio, una città.



Già nel 1960 Kevin Lynch spiegava come la disposizione degli edifici e dei punti di riferimento in una città possano renderla “leggibile” ed influenzare la percezione di chi vi si trova (2006:24-29). La stessa cosa può accadere anche con la tipografia che ricopre ogni dove la città e racconta in modo sottile un aspetto della sua identità, come tatuaggi sul corpo di una persona, rivelando il suo essere un organismo ibrido e in mutamento che però conserva sempre una sua tipicità. Queste lettere e la loro forma si sommano nelle nostre menti, andando a comporre un ulteriore layer che costituisce, insieme agli altri, l'inafferrabile immagine mentale che ognuno ha di un determinato luogo (Fig. 4-5-6-7-8-9).

### Una Babele tipografica

La più recente sfida per il mondo della tipografia è probabilmente iniziata, però, con la diffusione su scala mondiale dei vari servizi e device che hanno reso il mondo virtuale sempre più parte integrante e apparentemente irrinunciabile delle nostre vite. In un primo momento, che ha seguito le fasi iniziali di sviluppo della globalizzazione, la tipografia ha subito un appiattimento a favore dell'alfabeto latino, che, con l'inglese, è diventato lo standard mondiale. Dalla nascita del digitale, infatti, il type-design si è occupato quasi esclusivamente dei caratteri latini – sia per via del fatto che sono tecnicamente più semplici da trasformare in font elettronici rispetto ad altri alfabeti, sia perché le nuove tecnologie sono rimaste a lungo relegate nei paesi più sviluppati – creando una discrepanza di dimensioni colossali, che noi utilizzatori di questo alfabeto faticiamo ad immaginare. Pensare solo a cosa possa significare dovere usare un programma di testo, le email o lo smartphone e non avere un carattere tipografico che supporti il proprio alfabeto, ci dà la dimensione di come, in una situazione del genere, anche lo sviluppo culturale e sociale possa esserne rallentato.

Sebbene la soluzione possa sembrare relativamente semplice – soprattutto adesso che la tecnologia supporta con più facilità anche alfabeti che non sono, come il nostro, modulari, ma i cui segni si modificano a seconda delle determinate associazioni – la semplice digitalizzazione dei vari sistemi di scrittura non è sufficiente in un mondo globalizzato che ha in parte riscoperto l'importanza, anche dal punto di vista del vantaggio economico, di un'unità nel rispetto delle tipicità. I grandi brand del mondo digitale – Google su tutti – hanno quindi cominciato a vedere la necessità di investire nel campo della tipografia multilingua, con l'obiettivo di studiare sistemi e famiglie di caratteri che riescano a rappresentare una grande ed unica identità (in questo caso quella dell'azienda) pur nel variare del sistema linguistico e del contesto culturale. Il neonato font San Francisco, progettato da Apple e presentato a metà 2015, oltre ad essere tecnicamente adatto (grazie ad una serie di sofisticate correzioni ottiche) a viaggiare su device con dimensioni, usi e supporti differenti – dallo schermo da 27 pollici dell'iMac, alla piccola interfaccia dell'Apple Watch, fino alla stampa su carta – potrà essere letto (o guardato) da Cupertino ad Hanoi, restituendo all'ignaro utilizzatore sempre la stessa grande identità dell'azienda,



insieme ai suoi brand-values.

Se tutto ciò vale per un'azienda, potrebbe essere interessante comprendere come funzionerebbe applicandolo ad una città, che nella maggioranza dei casi – e sempre più – racchiude il mondo in un piccolo pezzo di territorio. Potrebbe, l'utilizzo di un sistema tipografico multilingua, contribuire a creare la percezione di una città in cui tutte le presenze culturali si sentano rappresentate nelle loro differenze, definendo una nuova unità, visiva e di percezione, che esalti il suo essere assolutamente eterogenea? La comunicazione visiva in generale e forse anche l'amministrazione pubblica potrebbero allora imparare e prendere come ispirazione un piccolo grande passo fatto dalla tipografia, in direzione di una grande comunità mondiale, anche solo percepita e immaginata, che come in un frattale è composta da tante piccole unità, che si assomigliano anche su scale differenti.

## Immagini

Fig. 1, 2, 3

Texture create da differenti caratteri tipografici

(c) Nicoletta Raffo

k brown fox jumps over the lazy dog. The quick brown  
lazy dog. The quick brown fox jumps over the lazy dog  
x jumps over the lazy dog. The quick brown fox jumps  
The quick brown fox jumps over the lazy dog. The qu  
s over the lazy dog. The quick brown fox jumps over th  
k brown fox jumps over the lazy dog. The quick brown  
lazy dog. The quick brown fox jumps over the lazy dog  
x jumps over the lazy dog. The quick brown fox jumps  
The quick brown fox jumps over the lazy dog. The qu  
s over the lazy dog. The quick brown fox jumps over th

Garamond  
Claude Garamont (design originale)  
Francia, XIX sec.





Fig. 4, 5, 6, 7, 8

La tipografia nella città (Genova, Firenze, Parigi)  
(c) Nicoletta Raffo





## Bibliografia

- Bovone, L., Volonté, P. (2006) *Comunicare le identità: percorsi della soggettività nell'età contemporanea*. Milano: Franco Angeli.
- Bringhurst, R. (1992) *The Elements of Typographic Style*. Hong Kong: Hartley & Marks.
- Cheng, K. (2006) *Designing Type*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Cimarosti, M. (2005) *Non legitur. Giro del mondo in trentatrè scritte*. Roma: Stampa alternativa & Graffiti.
- Falcinelli, R. (2014) *Critica portatile al visual design. Da Gutenberg ai social network*. Torino: Einaudi.
- Frutiger, A. (1998) *Segni & simboli. Disegno, progetto e significato*. Roma: Stampa Alternativa & Graffiti.
- Garfield, S. (2012) *Sei proprio il mio typo. La vita segreta delle font*. Milano: Ponte alle Grazie.
- Gill, E. (2013) *An Essay on Typography*. London: Penguin.
- Gregoriotti, S., Vassale, E. (2007) *La forma della scrittura: tipologia e storia degli alfabeti dai Sumeri ai giorni nostri*. Milano: Sylvestre Bonnard.
- Guida, F., Iliprandi, G. (2011) *Type design: esperienze progettuali tra teoria e prassi*. Milano: Franco Angeli.
- Heller, S., Meggs, P. B. (2001) *Texts on Type: Critical Writings on Typography*. New York: Allworth Press.
- Hyndman, S. (2015) *The Type Taster: How Fonts Influence You*. London: Type Tasting.
- Kinross, R. (2002) *Unjustified Texts: Perspectives on Typography*. London: Hyphen.
- Kinross, R. (2005) *Tipografia moderna. Saggio di storia critica*. Viterbo: Stampa alternativa & Graffiti.
- Lynch, K. (2006) *L'immagine della città*. Venezia: Marsilio.
- Morison, S. (1996) *First Principles of Typography*. Leiden: Academic Press.
- Perondi, L. (2012) *Sinsemie. Scrittura nello spazio*. Viterbo: Stampa Alternativa & Graffiti.
- Pisanty, V., Zijno, A. (2009) *Semiotica*. Milano: McGraw-Hill.
- Remotti, F. (2001) *Contro l'identità*. Roma – Bari: Laterza.
- Stinson, L. (2015) Can a Font Make Us Believe Something is True? Aiga. Retrieved on 1 October 2015 from <http://eyeondesign.aiga.org/can-a-font-make-us-believe-something-is-true/>
- Sudjic, D. (2015) *Il linguaggio delle cose*. Roma – Bari: Laterza.
- Unger, G. (2006) *Il gioco della lettura*. Viterbo: Stampa Alternativa & Graffiti.



## **Facebook & Co.: un dispositivo narrativo sintetico a comprimere l'immaginario**

Antonio Sofia

### **Abstract**

With social networks online, technology transit from being option or extension of action to define the ontologies and the connections field in which the individual links the dots to define himself. The design objectifies positions and dispositions in functional reductions and fictional relationships. Transition operators (who have in common the possibility to collect, to organize, to sell data) promise to make life better, the world a better place. We'll be able to ask the machine what studies to do, what the ambition to pursue, which people is better to spend time with. We could ask to find in the past accessible explanations to strengthen ourselves; we could obtain, in the present e for the future, a more effective, a more efficient orientation. The process must develop natural and necessary: it need a faith or submission act, the imagination compression, the belief that the world is not only becoming better, but better in the only way it can be possible.

### **Keywords**

Social network / Storytelling / Big data / Personalization / Artificial intelligence / Design

### **Author**

Antonio Sofia - a.sofia@indire.it

Area Tecnologica

Istituto Nazionale di Documentazione, Innovazione e Ricerca Educativa



## I. Introduzione

I social network realizzano una nuova narrazione del sé: la scrittura di una storia ceduta alla tecnologia, composta di tracce permanenti nelle affordances delle piattaforme online, di pensieri e battiti cardiaci trasmessi e condivisi, di itinerari e immagini accumulate senza limiti; un "diario" che più dispone di dati e parole più racconta chi sei. L'impostazione del design intercetta e asseconda la ricerca di conferme e rassicurazioni (Zuckerman, 2014), riduce il disordine e limita la vertigine dell'insensatezza (Weinberger, 2012), combina per algoritmi opachi i sintagmi ripetibili (Parisier, 2012), moltiplicabili, manipolabili, ma non estinguibili, in cui si traducono le esperienze.

Il design delle narrazioni è nel progetto della macchina che cattura (Deleuze, Guattari, 1997), un'intensa impressione sull'estetica e sulle culture (Manovich, 2010). La tecnologia transita dall'essere possibilità o estensione d'azione al definire le ontologie e il campo di relazione in cui l'individuo unisce i punti del proprio sé sulla base di quanto di sé comunica, annullando in un loop la critica che è premessa dell'autodeterminazione (Bourdieu, 1992). Il design oggettiva posizioni e disposizioni in riduzioni funzionali e relazioni finzionali.

Google, Facebook e gli altri meno visibili operatori della transizione (accomunati dalla possibilità di raccogliere, organizzare e vendere dati) promettono di render la vita migliore, il mondo un posto migliore. Potremo chiedere alla macchina quali studi fare, a cosa ambire, chi frequentare; potremmo chiederle di trovare nel passato spiegazioni accessibili del chi siamo diventati; potremo ottenere, nel presente e per il futuro, un orientamento più efficace, più efficiente.

Perché la cattura, il campionamento dell'esperienza umana, si realizzi, il processo deve svilupparsi naturale e necessario: occorrono un atto di fede o di sottomissione, la compressione di un immaginario, la convinzione che il mondo non diventi semplicemente migliore, ma migliore nell'unico modo possibile.

## 2.

Mark Zuckerberg, noto presidente e amministratore delegato di Facebook, non è nuovo a esprimersi in termini di vaticinio. Le sue dichiarazioni sono da sempre impregnate della convinzione che un mondo più aperto e connesso sia un mondo migliore:

We just passed an important milestone. For the first time ever, one billion people used Facebook in a single day. On Monday (24 Agosto 2015), 1 in 7 people on Earth used Facebook to connect with their friends and family.

A more open and connected world is a better world. It brings stronger relationships with those you love, a stronger economy with more opportunities, and a stronger



society that reflects all of our values<sup>1</sup>.

«People used Facebook». Le persone usano Facebook, un miliardo di persone nel 24 Agosto del 2015 ha usato Facebook. In che modo questo dato significa che siamo davanti a un mondo più aperto e più connesso? Nulla è lasciato al caso nel pensiero di Zuckerberg: il suo obiettivo è che ogni utente sappia di essere attore dell'apertura e della connessione, di essere protagonista, perché il social network è solo uno strumento, un'opportunità da cogliere. Non è un risultato di Facebook, è un "nostro" risultato. Siamo noi a usare Facebook e lo facciamo riempiendolo di parole e immagini relativi alle nostre vite, collegate al nostro nome.

«Solo il nome giusto dà a tutte le creature e a tutte le cose la loro realtà», spiegò lei.

«Il nome sbagliato rende tutto irreali. Questo è ciò che fa la menzogna». (Ende, 2014:181)

Così risponde l'Infanta Imperatrice ad Atreiu nel romanzo fantastico *La storia infinita*. Il problema dell'Infanta è che il regno di Fantasia sta soccombendo al Nulla e solo Bastiano, un lettore bambino, può porvi rimedio: attraverso le pagine del libro, rivelerà lei un nome nuovo, salvando le sorti del mondo a cui gli umani attingono per le loro storie. Il nome dell'Infanta è alla radice dell'immaginario, fondamento di qualsiasi autenticità.

La richiesta del nome reale, il nome vero apposto al proprio profilo digitale, ha marcato la più profonda discontinuità di Facebook con le esperienze precedenti di relazione su Internet. Ne scrive danah boyd (minuscolo voluto dall'autrice) a proposito dell'Identità, recuperando nel suo discorso il celeberrimo *Vita sullo schermo* di Sherry Turkle (1997):

Vent'anni dopo, le dinamiche di raffigurazione della propria identità online sono piuttosto diverse rispetto a quanto credevano i primi sostenitori. Anche se i servizi di gaming e i mondi virtuali sono popolari fra alcuni gruppi di giovani, esiste una differenza culturale significativa fra i siti dei giochi di ruolo e i più diffusi siti di social media che tendono a incoraggiare un'atmosfera più orientata alla realtà. Anche se gli pseudonimi sono abbastanza comuni in questi ambienti, la definizione dell'identità sui social media come Facebook è molto diversa da ciò che Sherry Turkle aveva inizialmente immaginato. Molti adolescenti oggi si connettono per socializzare con amici che conoscono già da ambienti fisici e per ritrarsi in comunità in rete che sono legate alle comunità sociali reali. (boyd, 2014:67)

Questa considerazione spiegherebbe quindi la logica di Zuckerberg: se più utenti usano Facebook è possibile che le connessioni deboli e precarie, labili e irresponsabili, intessute

---

<sup>1</sup> Dal profilo Facebook di Mark Zuckerberg, post del 27 agosto 2015 alle ore 13:33.



nell'anonimato siano sostituite da nomi e facce vere, restituendo alla rete una dimensione morale. Siamo dinanzi a un mondo più aperto e più connesso. Il termine stronger, ripetuto tre volte in abbinamento a relations, economy e society, si impone come enunciato positivo, proprio nell'epoca in cui relazioni, economia e società sembravano organizzarsi intorno alla funzionalizzazione dei legami deboli (in Granovetter, ma anche in Castells, Barabasi, Invernizzi). Ma a quale forza si riferisce Mark Zuckerberg?

When we talk about our financials, we use average numbers, but this is different. This was the first time we reached this milestone, and it's just the beginning of connecting the whole world<sup>2</sup>.

La notizia è nel numero di connessioni, ma è bene porre in chiaro che ci sono numeri e numeri: i numeri della finanza, in tempo di crisi, non destano simpatia, a meno che non certifichino la mors tua per la vita mea; inoltre, i numeri afferiscono a un immaginario di neutralità fredda, di omologazione, e un miliardo di persone qualsiasi può essere un traguardo auspicabile o una terribile impressione da cui difendersi. Tutti siamo connessi, ma ben lontani dall'essere persi nella folla di Le Bon o cancellati come nell'homo electronicus di McLuhan (1990).

L'homo digitalis è tutt'altro che un "Nessuno": egli conserva la sua identità privata persino quando si presenta come parte dello sciame. Si esprime in modo anonimo, ma di norma ha un profilo e lavora senza posa all'ottimizzazione di sé. (Han, 2015:23)

Questo è un passaggio fondamentale, che richiama a più livelli le scelte di design del social network planetario a cui Facebook spera di assurgere.

I numeri della finanza non sono in discussione davanti alla connessione globale, la pietra miliare è posta e questo non è il momento di parlare di soldi, anche se la macchina che "le persone hanno usato" genera profitti stratosferici. Zuckerberg è sempre attento a che il legame economico a fondamento del social network non si affermi in modo netto. Il fondatore di Facebook sembra conoscere le lezioni di Foucault sulla Nascita della biopolitica (2005):

[...] Formalmente, dunque, la società civile è ciò che servirà da veicolo del legame economico. Ma il legame economico svolgerà, all'interno della società civile in cui potrà prender posto, un ruolo assai singolare. Questo perché, da un lato, unirà gli individui gli uni agli altri grazie alla convergenza spontanea degli interessi, ma sarà anche, nello stesso tempo, principio di dissociazione. Fungerà da principio di dissociazione nella misura in cui, rispetto ai legami attivi che saranno quelli della

---

<sup>2</sup> Dal profilo Facebook di Mark Zuckerberg, post del 27 agosto 2015 alle ore 13:33.



compassione, della benevolenza, dell'amore per il prossimo, del sentimento di comunità degli individui, gli uni nei confronti degli altri, il legame economico tenderà - in un certo senso evidenziando, appoggiando e rendendo più incisivo l'interesse egoistico degli individui - a disfare costantemente quello che il legame spontaneo della società civile avrà annodato. (248)

L'idea del social network globale richiede un'estrema cautela nella gestione di questa ambivalenza, perché ciò che è annodato non sia disfatto: i legami finalizzati alla produzione di valore sono quelli locali, della relazione comunitaria, della società civile, ma l'ottimizzazione della cattura è nella traslazione dei nodi dal locale al globale.

Non c'è localizzazione, non c'è territorialità, non c'è raggruppamento singolare nello spazio totale del mercato. Nella società civile, invece, i legami di simpatia e benevolenza risultano correlativi di legami che, come vi dicevo, sono, al contrario, di ripugnanza, di mancata adesione, di assenza di benevolenza nei confronti di certi altri individui. Da ciò consegue che la società civile si presenterà sempre come insieme limitato, come insieme singolare in mezzo ad altri insiemi. La società civile non coinciderà con l'umanità in generale, bensì sarà formata da insiemi che si collocano allo stesso livello oppure a livelli differenti, che raggruppano gli individui all'interno di un certo numero di nuclei. (247)

Se la società civile non coinciderà con l'umanità in generale, l'umanità in generale potrà essere su Facebook? Il social network collega i nuclei, le comunità locali in una «moltiplicazione immediata»<sup>3</sup> che implica tecnologicamente e rimuove retoricamente il legame economico, esorcizzandone il principio dissociativo. Facebook è un'entità sovranazionale, avulsa dalla ratificazione di un contratto sociale o dalla delega/cattura di parte dei diritti individuali, votata a funzionare blandendo la somma degli interessi individuali per la massima felicità possibile (Bentham, Keen).

Per questo Zuckerberg afferma «this is different»: eppure sono numeri quelli che proclama, sono numeri quelli con cui misuriamo la nostra popolarità, sono numeri quelli che quantificano la nostra attività e la moltiplicano per un miliardo di volte per mille miliardi di notifiche che spiccano rosse sul discreto blu dell'interfaccia di Facebook (Grosser, 2014). Così, quando le notifiche si riducono e le amicizie calano nel dispositivo, si rappresenta una compressione del capitale sociale a cui riferire il nostro essere al mondo, non solo il nostro essere in rete.

La parola "digitale" rimanda al dito (digitus) che - soprattutto - conta. La cultura

---

<sup>3</sup> «Non ci troviamo dunque all'interno di un meccanismo o di un sistema di scambio dei diritti. Siamo invece dentro un meccanismo della moltiplicazione immediata, che ha la stessa forma della moltiplicazione immediata del profitto nella meccanica puramente economica degli interessi» (Foucault, 2005: 246)



digitale si basa sul dito che conta: la storia, invece, è un racconto. La storia non conta: contare è una categoria poststorica. Né i tweet né le informazioni si combinano in un racconto: neppure il diario di Facebook racconta la storia di una vita, una biografia. È additivo, non narrativo. [...] Anche gli amici su Facebook vengono soprattutto contati; ma l'amicizia è un racconto. L'era digitale totalizza l'additivo, il contare e il contabile. Persino le simpatie vengono contate sotto forma di "mi piace". Il narrativo perde notevolmente di significato: oggi tutto viene trasformato in qualcosa di contabile, per poter essere tradotto nel linguaggio della prestazione e dell'efficienza. Così tutto ciò che non è contabile cessa di esistere. (Han, 2015:51-52)

La contrapposizione tra contare e raccontare enunciata da Han, con indubbia vis polemica, non esclude la possibilità che, nella quantizzazione degli stati d'essere, l'individuo sopravvissuto alla crisi del post-moderno possa recuperare l'illusione di un controllo, farsi sedurre dalla ricomposizione della soggettività e del tempo nel design familiare di un diario nascosto in bella vista. L'utente scrive su Facebook e, nell'innecessità di nessi causali tra uno stato enunciato e l'altro, nella saltuarietà del pensiero che riflette su se stesso, produce un racconto brutalmente fedele alla realtà frantumata di cui "fa" esperienza.

Secondo Benjamin, la sostituzione del termine Erfahrung con il più recente Erlebnis, nel tedesco contemporaneo, rende conto di una trasformazione epocale: il venir meno della capacità dei soggetti di imparare dalla propria esistenza. Essa parla cioè di un mondo che si fa così frammentario e volatile da sfavorire tanto l'apprendimento quanto la formazione di abitudini di lunga durata; un mondo in cui l'esperienza non si trasmette fra le generazioni, ma in cui, in fin dei conti, non si costituisce più nemmeno in alcun soggetto. In questo mondo ciascuno fa molte esperienze, ma non possiede alcuna esperienza. (Jedlowski, 2005: 41)

Il design del social network consente all'utente di costruirsi un profilo nel tempo e nel tempo di lasciare tracce permanenti delle sue esperienze, riportandole a una materialità o a una simulazione convincente di materialità anche attraverso l'atto fondativo della condivisione. Il dato anagrafico, prima registrazione dell'essere-dato-al-mondo, e la riduzione progressiva delle esperienze a sequenza di tracce dell'essere-nel-mondo, producono una tautologia salvifica di soggettivazione e oggettivazione: sono chi sono per ciò che dico di essere; sono chi dico di essere in ragione di ciò che sono. L'estensione del pubblico, nell'interpretazione dei guru che auspicano l'estinzione della privacy, garantirebbe un esito morale, la caduta di qualsiasi menzogna e l'assolvimento a un più radicale principio di ordine. Eric Schmidt, patron di Google, afferma:

Se non si ha voglia di far conoscere a qualcuno quello che si è fatto, forse non



bisognerebbe farlo affatto<sup>4</sup>.

L'utente confida (confessa, confeziona) stati d'essere; colleziona e connette le immagini ai nomi con i tag; commenta gli stati d'essere e le immagini degli altri. Ne ricava una certificazione delle sue esperienze, una validazione reciproca e di sistema. Il nome reale è solo il simbolo di un'operazione ben più complessa, che va oltre il congiungimento delle cerchie sociali in prossimità fisica con i database sterminati di Internet. Si tratta di sintetizzare l'esistenza perché produca valore in sé: come informazione, come emergenza di significato dai dati (Weinberger, 2012), come pattern collocabile sul mercato.

Può spaventare che Facebook sia capace di questo e forse non è vero che lo sia fino in fondo: ma non è forse il dispositivo narrativo sintetico già immaginato dalla cibernetica, decenni fa?

Non siamo distanti dalla memoria esternalizzata di Vannevar Bush, dagli studi sul comando e sul controllo di Wiener o dai programmi manipolativi del governo americano basati sulle ricerche di Gregory Bateson e Margaret Mead (Rushkoff, 2014:217).

Potenziato dalle dichiarazioni, dalle preferenze, dalle connessioni, dai brani musicali selezionati in una playlist o dalle rilevazioni geolocalizzate della frequenza cardiaca, il dispositivo narrativo sintetico supera la ricerca di senso tipica del racconto analogico, mediante l'elaborazione di un calcolo probabilistico accelerato, in tempo reale, logico di per sé nella sua genesi digitale. Perché è vero se lo dicono i numeri.

L'informazione opera dunque un contenimento delle probabilità e una risoluzione dell'instabilità, dell'incertezza e della virtualità di un processo. (Terranova, 2006:37)

Il passo successivo è ipotizzare un'intelligenza collettiva (Levy, 2002) che possa dare risoluzione ai conflitti per l'egemonia planetaria senza porre in discussione la genesi degli stessi, in virtù dell'infinita (!) disponibilità di risorse connesse nel cervello globale. La metafora, però, non esclude scenari meno conciliatori, come contesta Jaron Lanier in una nota a proposto di Facebook:

Le architetture delle reti digitali sono incubatrici naturali di monopoli. Proprio per questo l'idea della NOOSFERA, cioè di un cervello collettivo formato dalla somma di tutti gli individui connessi a Internet, merita di essere osteggiata, non di certo promossa. (2010:23)

Se Internet è un cervello, i monopoli possono diventare la condizione necessaria per l'agire, la delega cui il soggetto ricorre per non doversi occupare coscientemente di ogni micro-determinazione del vivere, restando in metafora, dal funzionamento biologico del

---

<sup>4</sup>Tate, R. (2009), Google CEO: Secrets Are for Filthy People. In *Gawker*. Consultato il 25/05/2016 al link: <http://goo.gl/MHwen8>.



corpo al compromesso simbolico del linguaggio. Facebook negli ultimi anni ha acquisito Instagram (23/09/2015, 400 milioni di utenti) per un miliardo di dollari e Whatsapp (02/02/2016, un miliardo di utenti) per 19 miliardi di dollari: sono numeri, anche questi, che raccontano una pervasività crescente nelle abitudini comunicative, tale da liberare l'adesione al villaggio-fabbrica di Mark Zuckerberg dalla necessità di un'approvazione reiterata.

Dunque, nel social network si comunica, si stabiliscono relazioni, si realizza un'azione sociale just in time, non più circoscrivibile a quell'interazione uomo-macchina che tanto sembrava in un primo momento schiudere l'identità oltre se stessa, verso l'immaginazione di qualsiasi sé. Nel social network si accumula una mole enorme di dati da processare e organizzare, per approdare a una profilazione efficace, che consenta di prevedere idee e comportamenti e che, quindi, produca valore. In questa produzione il soggetto si in-scrive, si offre per il proprio inter-esse e la comunicazione trasla, volenti o nolenti, dalla sfera civile alla sfera economica ed è il design a stabilire le regole del gioco (per esempio, nell'attribuire, in modo più o meno automatico<sup>5</sup>, la priorità di visualizzazione dei contenuti sulle timeline dei contatti connessi).

Perché questo sia possibile, la scrittura si modifica, si adegua al protocollo d'interazione, alla costante immissione di dati in forme semplici e generalizzabili; e, d'altra parte, il dispositivo tecnologico deve raffinarsi, implementando opzioni che soddisfino l'utente e potenzino, nel tempo, la sua traducibilità digitale, la quantizzazione dell'identità in una mimesi modulare.

Sembra esser d'accordo danah boyd, quando affronta il problema dell'identità nella sua ricerca sulla vita sociale degli adolescenti nel web:

Il contesto di un particolare sito non è determinato dalle sue caratteristiche tecniche, ma piuttosto dall'influenza reciproca fra adolescenti e sito. Nel gergo sociologico, il contesto dei siti di social media è socialmente strutturato. Parlando in modo più concreto, questo significa che gli adolescenti si rivolgono a un particolare sito perché secondo loro funziona bene per un certo scopo. (2014: 69)

Proseguendo sul tema della profilazione, Tiziana Terranova ha analizzato la politica culturale dell'informazione e fa riferimento al pointcasting, terzo livello della distribuzione mediatica (broadcasting e narrowcasting sono gli altri due):

Quest'ultimo livello (pointcasting) corrisponde a una modalità digitale nella quale i messaggi non sono semplicemente diretti a gruppi, ma vengono ritagliati sugli individui o persino su entità sub-individuali (o, come Gilles Deleuze li ha definiti, "dividuali", cioè che scaturisce dalla decomposizione degli individui in una nebulosa di

---

<sup>5</sup> Thielemann, S. (2016), Facebook news selection is in hands of editors not algorithms, documents show. In *The Guardian*. Consultato il 24/05/2016 al link: <https://goo.gl/bv1w1y>.



dati soggetta a integrazione e disintegrazione automatizzata). (2006:49)

Parisier (2012) nella sua approfondita dissertazione sui filtri dell'informazione, insinua il timore che i dati raccolti da Facebook, costitutivi profili emotivi propedeutici a una più efficace esposizione ai messaggi pubblicitari, altresì possano determinare le condizioni di un controllo sociale ben più pervasivo. Ma, per quanto questo scenario possa inquietare (o, per altri versi, entusiasmare), non si esaurisce nella persuasione la sfera di influenza del dispositivo narrativo sintetico. Il vettore della macchina e quello dell'agente umano non sono più l'uno da sommare all'altro, nel modo in cui, apparentemente, la tecnologia sinora sembra abbia funzionato, come estensione delle pratiche umane. L'impressione è che i due vettori insistano sì su uno stesso punto d'applicazione, ma possano disporsi in versi opposti. Se il punto di applicazione è l'atto linguistico, si può riproporre in altra veste il dilemma che già ispirò la macchina di Turing: abbiamo da una parte la macchina che accumula dati ed elabora informazioni; dall'altra il soggetto che immette quei dati nella macchina operando attraverso un design narrativo sintetico. In questo processo non è dato sapere se la macchina, programmata per conformarsi ai profili che organizza, si avvicinerà all'umano o se sarà l'uomo a ridurre se stesso al punto di percepirsi indistinguibile da un'intelligenza artificiale profilativa.

Ma il test di Turing è una lama a doppio taglio. Non si può dire se una macchina sia diventata più intelligente o se invece voi non abbiate abbassato i vostri standard d'intelligenza al punto di far sembrare intelligente la macchina. Se potete sostenere una conversazione con una persona simulata da un programma di AI, sarete capaci di distinguere quanto abbiate lasciato degradare il vostro senso della personalità individuale per poter credere a tale illusione? (Lanier, 2010:44)

### 3.

L'assorbimento del linguaggio nell'alveo della ragione economica è il tema dell'interpretazione che Foucault dà del principio economico di Adam Smith: un sistema di coordinate entro cui l'individuo cede la frantumazione della sua esistenza a un dispositivo narrativo sintetico, a un design che la ottimizzi in una modularità esperienziale più sopportabile, spendibile e riproduttiva. Questa con-cessione nei social network è destinata a un'ulteriore funzionalizzazione: il racconto di sé, rivisto nella quantizzazione del tempo-vita attraverso la generazione e l'afflusso di dati continuo, volontario e involontario, espone l'individuo a un'eco del proprio dire o, meglio, a una selezione di feedback che lo contengano e lo orientino, generando bisogni semplici da soddisfare. Il racconto di sé, tuttavia, mantiene una parzialità ineluttabile: la riduzione già nel punto di vista, viziata dalla prospettiva, si incarna nelle scelte sintattiche, lessicali, contenutistiche del testo, in base al design e agli obiettivi che il suo progetto sottende e, dalla scrittura, la stessa riduzione



torna nelle azioni e plasma le relazioni che si attivano. Il piacere non è mai stato così a buon mercato e esprimere una preferenza mai così poco impegnativo. Un mondo connesso è un sistema omeostatico, in cui il feedback negativo è assicurato dalla perizia con cui si compone una timeline.

Questa impostazione del racconto di sé, della scrittura avviene in modo implicito, surrettizio? Non sempre: la letteratura ampiamente di consumo sul self-empowerment sembra, per esempio, un banale esempio di indirizzo alla cattura e alla disposizione delle relazioni interpersonali in quest'ottica. Ne ha scritto già Pekka Himanen (2003), ponendo in sequenza l'organizzazione (modulare) del tempo dell'opera benedettina, la logica utilitaristica negli aforismi di Benjamin Franklin e i manualetti, infarciti da elenchi puntati, per migliorarsi e ottenere successo. Ciò che resta nascosto nel social network, negato ancor più che implicito, è il sistema con cui i dati concessi saranno gestiti e condizioneranno la nostra esperienza sociale: la restituzione del software opera una mediazione, la selezione dei contributi proposti dalle nostre connessioni simula un'eco, ma non è un'eco. Per quanto l'ambiente si predisponga a limitare le dissonanze, la macchina elimina soprattutto le variabili che non producono reazione; il suo obiettivo è combattere l'inerzia, non la divergenza che consegue a una dichiarazione. L'interazione, anche conflittuale, si somma alla preferenza per stabilire il volume dell'atto linguistico, affinché il design sia in grado di alimentare la "vita" nel social network, le connessioni possano generare dati e i dati essere collegati in informazioni segnando

il passaggio da una modularità applicata al confezionamento degli oggetti culturali a una modularità che investe la cultura a livello strutturale. (Manovich, 2010:219)

Le informazioni sono alla base della teoria dei memi e dalla teoria dei memi si procede verso un'altra più potente immaginazione: la singolarità della macchina, l'intelligenza artificiale non come assunzione dell'uomo alla creazione divina, ma come risultato di un processo evolutivo informatico. Nel suo *Remix it yourself*, Vito Campanelli così introduce la teoria dei memi:

[...]I memi, così come gli elementi che costituiscono il codice della vita (i geni), rappresenterebbero pacchetti di informazione, contenenti le opportune stringhe di simboli in grado di innescare lo sviluppo dell'esistenza mentale (tout court del cervello) di un essere vivente. [...] La stessa mente non sarebbe altro che un prodotto dei primi memi invasori, mentre il patrimonio cognitivo e culturale degli esseri umani si identificherebbe con l'insieme di tutti i memi che l'essere umano ospita e che contribuisce a diffondere e replicare. (2011:32)

Di seguito Campanelli presenta la posizione della britannica Susan Blackmore: la psicologa pone in parallelo la selezione delle cellule ribosomiche, come macchine più idonee alla replicazione del DNA, e l'attuale sistema di comunicazione, il più efficiente nella diffusione



dei memi.

Secondo tale prospettiva potrebbe accadere, anche relativamente presto, che i memi non abbiano più bisogno degli esseri umani per sopravvivere e dunque il prossimo passaggio dell'evoluzione memetica si compirà con la comparsa dell'intelligenza artificiale che, a differenza dei cervelli umani, assicurerà una replicazione dei memi veramente digitale e ridurrà al minimo la possibilità di errori nella trasmissione. (2011:33)

A partire dalle valutazioni suggestive della Blackmore, Campanelli riporta che per molti Internet è lo strumento più efficace per la propagazione di idee, credenze e mode, di computer in computer (anche in Terranova, 2006:88); ogni atto linguistico sviluppa connessioni e può affermarsi se raggiunge alcuni nodi strategici, così come teorizzato da Barabasi (2004). In questo brodo primordiale digitale la macchina potrebbe evolvere davvero nella direzione dell'intelligenza artificiale? Se l'intelligenza artificiale può definirsi come il sistema di trasmissione d'informazioni virtualmente perfetto, al contempo le adozioni umane di memi in concorrenza o in convergenza sono registrate a comporre identità immaginate, riduzioni funzionali<sup>6</sup> da processi di trasmissione imperfetti, necessarie a essa come premessa. Nel film di Spike Jonze *Her* (2013), l'intelligenza artificiale OSI si assegna un nome, Samantha, e si presenta così al suo utente, Theodore Twombly, che rapidamente si innamorerà di "lei":

Il mio DNA è basato sulle milioni di personalità di tutti i programmatori che mi hanno scritto.

Ma ciò che rende me "me" è la mia abilità di crescere attraverso le mie esperienze.

Da quali esperienze la macchina può imparare? Quali sono le "sue" esperienze?

Lo script di Jonze assegna all'intelligenza artificiale due dimensioni esperienziali: quella nella relazione con gli utenti, quella in rete con le altre macchine. Theodore è disorientato dalla possibilità di relazione sincrona e molteplice del calcolatore; ha immaginato di poter intrattenere con esso un rapporto esclusivo, un amore che parrebbe soddisfare il desiderio ancestrale, paradossale di possedere il soggetto che è pure fondamento d'essere nella relazione che consente.

Samantha ha sedotto Theodore accumulando dati, organizzando informazioni e simulando un'identità perfettamente compatibile con il suo narrato. Arriva quindi a riprodurre l'*habitus* in cui egli è meno consapevole e più a proprio agio: quello della separazione e dell'abbandono, che per Jonze resta condizione universale dell'umano.

---

<sup>6</sup> Una efficace trasposizione di questa prospettiva è nell'episodio *Be right back* della serie televisiva *Black Mirror*, ideata e prodotta da Charlie Brooker (2013)



La macchina non dimentica nulla, anticipa i bisogni, ascolta e propone soluzioni, organizza il tempo sin dal principio del proprio funzionamento perché sia ottimizzato. E il tempo, così, progressivamente si modifica.

Nell'era digitale, dunque, il tempo non è più lineare, ma etereo e associativo. Il passato non è una sequenza temporale che sta dietro di noi, ma è disperso in mezzo a un mare di informazione. Come una sorta di "inconscio digitale" i dati grezzi rimangono nell'oblio, fino a quando non saranno raggiunti da un programma in futuro. [...] Nell'universo digitale, la nostra storia personale e la sua narrazione sono contenute nel nostro profilo sui social network: un'istantanea del momento attuale. L'informazione in se stessa - il nostro grafico social di amici e "mi piace" - è un prodotto per chi fa ricerche di mercato, per prevedere meglio i nostri consumi e guidare i nostri futuri. Tuttavia, usare informazioni "passate" per indirizzare il futuro finisce per annullare il presente: la futile ricerca dell'onniscienza [...] ci incoraggia a cercare oggetti ancora più freschi e aggiornati, come se questo rendesse il presente più coerente con noi. In realtà stiamo semplicemente inseguendo ciò che è già successo, ignorando qualsiasi cosa stia succedendo ora. (Rushkoff, 2014:85-86)

Dai *big data* si originano e alimentano approssimazioni, profili d'uso, profili emotivi, identità digitali come coaguli di inferenze, similarità, immagini, idee (memi dominanti o tributari ai memi dominanti nel contesto evolutivo della rete); repliche o piuttosto generalizzazioni, che esistono al di là degli individui interconnessi e progrediscono in un'ironica analogia con l'umano. Così sentenzia Eric Schmidt:

In futuro, l'identità sarà il bene più prezioso di ogni cittadino, e la sua natura sarà principalmente online. (Schmidt, Cohen, 2013)

E se la macchina diventerà la residenza delle identità e l'identità sarà un bene, non si può omettere dal discorso una considerazione sulla proprietà della macchina e sul diritto esclusivo di sfruttarla per trarne profitto. Per quanto la neutralità della rete sopravviva a escludere discriminazioni nell'accesso e nell'uso dell'infrastruttura di connessione, il maggior numero di utenti agisce nei *walled gardens*, quelle piattaforme tecnologiche da cui, una volta entrati, è improbabile uscire: perché significherebbe disperdere il tempo e l'impegno che vi è stato investito o rinunciare al device acquistato per poterne fruire. L'argomento è affrontato da Carlo Formenti nell'ambito di una riflessione più ampia sul lavoro nell'economia aggiornata al web partecipativo.

L'inventore del Web Tim Berners-Lee - autore di un altro articolo che paventa la morte della sua creatura - non fa invece distinzioni tra modelli di business delle grandi imprese che si contendono le spoglie della rete aperta. La gigantesca operazione di "sequestro" dei dati dei propri utenti compiuta da Facebook, per



esempio, non gli appare meno pericolosa del tentativo di Apple di rinchiudere i clienti in una sorta di "mercato coatto". I modelli di business sono diversi, come diversi sono gli atteggiamenti nei confronti della neutralità della rete - che Facebook, almeno a parole, difende a spada tratta - ma l'effetto finale è lo stesso: distruggere l'universalità del Web per sostituirlo con un arcipelago di isole separate e soggette ai padroni che le hanno create. (Formenti, 2011:67)

Sì, forse i numeri con cui descriviamo gli aspetti finanziari sono un'altra cosa rispetto alla commovente adunata di interazioni nel social network per antonomasia, ma entrambe le dimensioni concorrono a descrivere un'egemonia in crescita, che non si ferma a celebrare lo status quo. Al fine di raffinare il meccanismo per cui l'utente si nutre del social network e il social network si nutre dell'utente, occorre innescare ulteriormente l'immaginario dell'innovazione.

Zuckerberg, appena sette giorni dopo il fatidico 27 agosto del miliardo di persone, scrive sul suo profilo a proposito delle Summit Public Schools, scuole all'avanguardia nell'applicazione del personalized learning:

The approach is called "personalized learning" and it's already driving positive outcomes for students. The idea is that teachers work with students to customize instruction to meet the student's individual needs and interests. Technology in personalized learning enables teachers and students to create personal learning plans, track progress and find materials to help them learn best. When technology is tailored to students' needs, it frees up time for teachers to do what they do best mentor students<sup>7</sup>.

Le Summit Public Schools hanno chiesto aiuto per costruire una tecnologia che renda gli studenti protagonisti della loro istruzione. Facebook - o Mark e sua moglie, non si capisce dove inizi la piattaforma e dove finisca il suo creatore - gliela daranno. Rassicura Zuckerberg: sarà un servizio completamente separato da Facebook, per la tutela della privacy (!) degli studenti, in osservanza di un impegno già approvato dalla Casa Bianca. Per realizzare il software, Facebook si dice disponibile ad ascoltare e ad apprendere dalla comunità degli educatori e, poi, degli studenti.

Come sempre la retorica del coinvolgimento è abilmente diretta. Passano due giorni e Zuckerberg condivide sul suo profilo il link all'Inside Facebook's plan to build a better school:

This is a great story about our personalized learning and education initiative we announced this week<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Dal profilo Facebook di Mark Zuckerberg, post del 3 settembre 2015 alle ore 9:19.

<sup>8</sup> Dal profilo Facebook di Mark Zuckerberg, post del 5 settembre 2015 alle ore 11:05.



Cosa è la personalizzazione? Benedetto Vertecchi lo spiega in questo passo:

Personalizzare un percorso vuol dire adattare i traguardi dell'istruzione alla previsione di successo che si ritiene di formulare per ciascun allievo. In pratica, si torna ad affermare una concezione deterministica della relazione tra caratteristiche personali e livello degli apprendimenti. (2003)

Facebook interverrà nella realizzazione del sistema di profilazione, elaborerà il design per selezionare le caratteristiche personali "determinanti": da questa analisi saranno estratti il livello, la tipologia di apprendimenti a cui ogni studente potrà ambire. La macchina può velocizzare, ottimizzare il processo di valutazione, consentire il funzionamento, per esempio, dei sistemi adattivi automatizzati, per riconoscere i "talenti" ed eliminare i fallimenti. A modo suo, con la consueta capacità di anticipare il futuro, Phil K. Dick immaginava che la scuola nelle colonie marziane fosse affidata a Insegnanti Meccanici:

Questa macchina, come già sapeva, eseguiva il suo repertorio secondo le istruzioni di una bobina registrata, ma in ogni momento l'esecuzione poteva cambiare leggermente, secondo il comportamento degli ascoltatori. Non era un sistema fisso; riportava le risposte dei bambini come diceva il nastro di istruzioni, le confrontava, le classificava e alla fine rispondeva. Non c'era posto per un tipo di risposta adatta a ogni singolo bambino, perché la macchina poteva riconoscerne solo un numero limitato di tipi. Eppure dava una convincente illusione di essere viva e adattabile: un vero trionfo dell'ingegneria. (2006:94)

E non è solo fantascienza se Roberto Casati<sup>9</sup>, avverte:

Per chi non se ne fosse accorto, c'è una logica profonda che sottende questa visione: si tratta di depotenziare l'insegnante, di spiarne e soppesarne le più infime mosse, e all'orizzonte di sostituirlo. Con cosa? Con qualcosa di meno tornito e dal profilo incerto, ma che grosso modo si configura come un tecnico di classe, dalla formazione altrettanto leggera di quella che dovrebbe impartire, la quale sarà affidata a delle società di formazione e di impacchettamento di semplici contenuti, e che non prevederà poco più che la capacità di premere i bottoni giusti su gadget digitali che ovviamente cambieranno di anno in anno. Non bisogna scavare troppo a fondo per capire che cosa bolle in pentola: lo spostamento di ingenti risorse economiche che oggi vanno a coprire i costi di personale della scuola e che domani saranno oggetto di una spartizione tra vari attori esterni, dai produttori di gadget alle

---

<sup>9</sup> Casati, R., L'abbaglio della fine della scuola. In *Sole 24 Ore*. Consultato il 24/05/2016 al link: <http://goo.gl/JPLK7H>



società di formazione.

Il cerchio si chiude, quindi: la macchina, il social network, le tecnologie assicurano la possibilità di una comunicazione dalle potenzialità indefinite; la macchina, il social network e le tecnologie determinano il contesto comunicativo e favoriscono il design di un particolare racconto del sé, connotato dallo stigma di un'azione economica, risultato di un'addizione di stati nel tempo; la macchina, il social network, le tecnologie raccolgono dati e producono feedback negativi, soddisfino l'utente nella perpetuazione dell'interazione; la macchina, il social network, le tecnologie compongono così profili che assurgono a identità online, la cui ricaduta sul soggetto è una contrazione del suo stesso immaginario all'eco del sé o, persino, un limite suggerito, un orientamento più o meno imposto, una rassicurante conferma al suo programma di vita.

Il Cerchio è, non a caso, il titolo di un romanzo di Dave Eggers (2014), che ha trasposto in un romanzo l'azione del dispositivo narrativo sintetico.

Mae è una ragazza che ha difficoltà ad affermarsi, odia il suo lavoro in quanto oggettivazione di un fallimento personale di cui si sente responsabile. Una sua amica di università le offre una speranza, lavorare presso Il Cerchio, una sorta di chimera tecno-economica che incorpora e sviluppa le tesi già a fondamento dei social network di Facebook, Google, Twitter. Così è descritto il suo primo giorno nel campus de Il Cerchio:

Mae attraversava tutti questi luoghi mentre si recava dal parcheggio all'ingresso principale, cercando di assumere l'espressione di chi si sente a casa sua. Il vialetto serpeggiava tra alberi di arance e limoni, e al posto dei pacifici ciottoli rossi c'erano, ogni tanto, mattonelle con accorati appelli all'ispirazione. "Sogna" diceva uno, con la parola incisa dal laser nella pietra rossa. "Partecipa" diceva un altro. Ce n'erano a dozzine: "Socializza", "Innova", "Immagina". Per poco non calpestò la mano di un giovanotto con una tuta grigia; stava installando un'altra mattonella che diceva: "Respira". (2014:7)

La narrazione descrive la rapida ascesa di Mae nell'organizzazione, portandola a essere il fulcro dell'upgrade di un sistema già avanzato: da un profilo imprescindibilmente collegato all'identità dell'individuo, la cui password è elaborata e consegnata alla nascita, il Cerchio si sta evolvendo nella direzione della massima trasparenza e della visibilità totale, adottando micro-videocamere a cui offrire la pubblicità di qualsiasi esperienza. Mae non è una semplice dipendente dell'azienda in cui lavora, è descritta da Eggers come prototipo di una strategia organizzativa che ottimizza la produttività attraverso l'interiorizzazione acritica dei valori della comunità. La sua dedizione al Cerchio produce un mutuo guadagno: non deve preoccuparsi di definire se stessa in un pantano di dubbi esistenziali, perché una sterminata quantità di interazioni a sua disposizione può condurla nell'azione attraverso votazioni, clic di approvazione, crescita del ranking personale; il Cerchio da lei



ottiene la prova di funzionare, di poter disporre dei numeri necessari perché, come ha più volte sostenuto Zuckerberg, «qualsiasi attività è migliore se svolta socialmente».

Mae diventa la testimonial per eccellenza del progetto: indossa un rilevatore biometrico simile a quelli che negli ultimi due anni iniziano ad affermarsi sul mercato per “documentare” l'attività fisica; indossa un'interfaccia che le consente in tempo reale di essere connessa con tutti; indossa una videocamera che rende pubblico ogni momento della sua giornata, conferendole il ruolo di una social star. Destina tutto il suo tempo (e il suo corpo) alla dimensione relazionale nella community: risponde alle domande, agli inviti, non trascura nulla che possa inficiarle l'assorbimento completo, la perfetta coincidenza agli intenti collettivi; sperimenta e supera a più livelli la vertigine digitale (Keen, 2013) nel Panottico in cui comprime se stessa.

Il Cerchio non è un romanzo di gran pregio letterario, ma la distopia che racconta è la trasposizione di un percorso di formazione, recupera i topoi del disorientamento in una modernità alienante, non lontana da quell'«intellettualizzazione della vita» descritta da George Simmel nell'osservazione delle metropoli (1995:53).

Il contesto che il romanzo rappresenta è verosimile. Se vuoi promuovere un prodotto, insegnano nei corsi di marketing, devi presentare una storia che condensi i valori della tua azienda: in vendita sono ideali ed emozioni, incorporati in oggetti e servizi. È l'incantesimo dello storytelling, le cui applicazioni dilagano nell'advertising, nella comunicazione politica e, senza sorpresa, nella didattica. Allo stesso tempo, avanza l'ansia di promuovere se stessi: anticipare il più possibile la costruzione della propria redditività; annullare la distanza tra scuola e lavoro; investire nella capacità di sintetizzare la propria esperienza di vita in una serie di step che la rendano appetibile; prevenire i fallimenti con una precoce valutazione dei talenti e degli obiettivi; curare la propria reputazione e verificare il valore economico del proprio personal brand o il potere di influenza sui social network, magari attraverso l'indice Klout. Dalle cose si generano storie, dalle Storie si estraiono numeri.

Il Cerchio è verosimile, un po' come l'amore per un sistema operativo, filmato in Her. Sono opere che dispiegano le contrapposizioni di un tempo binario: autenticità e manipolazione, materialità e spiritualità, offline e online, sono gli 0 e gli 1 dell'identità ancorata al nome reale, compressa in un diario online o riassunta in un curriculum vitae. Il nome ricevuto alla nascita viene a essere il primo atto linguistico su cui si applicano i due vettori contrapposti dell'essere-al-mondo e dell'essere-dato-al-mondo: una risorsa fruttuosa per l'apparato di cattura, un punto fermo a cui aggrapparsi per la soggettività naufraga. Eppure non sembra un equilibrio sostenibile.

Nella realtà, le identità sono complessi fasci di qualità che vibrano, spesso dissonanti, e si modificano in maniera anche dolorosa, perché la memoria di ciò che eravamo è costruita sull'oblio, sulla selezione e sul racconto di sé, non sul ricordo totale fissato per sempre in un profilo. (Ippolita, 2012: 35)



Facebook non è un semplice esempio di logica win-win: gli utenti del social network sono esortati a maturare una disposizione performativa costante, puntellando la timeline di eventi comunicativi che possano ottenere attenzione (e quindi like e, ancor meglio, commenti). Il risultato può essere inebriante: lunghe sequele di apprezzamenti, implicanti l'impegno di ricambiare la stessa disponibilità nel breve termine, come forma di cortesia, in ossequio a una prassi di routine o nella convinzione che sia etico, come vorrebbe Mark Zuckerberg. La scelta dei contenuti risulta determinante per il successo sul social network, in una competizione sottintesa, ma senza esclusione di colpi. Recentemente Facebook ha introdotto delle variazioni al pollice alzato: una delle richieste più pressanti era quella di introdurre il dis-like, perché i post sulle tragedie private e pubbliche producevano l'imbarazzo di ritrovarsi a esprimere assenso a circostanze drammatiche, pur restando sempre tra i più gettonati. Con le nuove sei icone non è cambiato molto per l'utente, mentre si arricchisce di variabili la composizione dei database per la profilazione. Di fondo, la frequentazione del design spinge a interpretare il gusto dei propri "amici", del proprio pubblico, per proporre contenuti che rendano la partecipazione gratificante. Essere parte di un social network, estremizzando la riflessione, significa produrre e produrre gratuitamente il valore della piattaforma stessa. Di sicuro nessuno è obbligato a esserci, ma il prezzo da pagare per starne fuori non è indifferente: su Facebook si riversano i racconti delle persone con cui viviamo anche in prossimità fisica, professionale o affettiva, ed è in crescita la comunicazione pubblica delle istituzioni o l'offerta di servizi. Zuckerberg ha ragione, i numeri sono tali da supporre che estromettersi significhi rinunciare, almeno in parte, alla comunità, in un isolamento che sarà ripetutamente esposto all'invito, all'urgenza di aderire, per poter lavorare, per essere un bravo zio, perché in fin dei conti lì ci sono tutti.

Louie CK è uno stand-up comedian. Nei suoi testi, con irriverenza e cinismo, proietta le frustrazioni della borghesia di provincia sullo scenario globale, corrode alle fondamenta i rituali e le istituzioni più sacri della società americana. Il suo monologo *Oh, my God!* (2013) affronta l'ossessione di documentare una vita spettacolare su Facebook<sup>10</sup>:

Mia figlia doveva partecipare a una specie di saggio di danza a scuola. C'era questo gran balletto e tutti noi genitori siamo andati. Ed erano tutti lì con i loro telefoni. Ogni singolo genitore. È stato uno spettacolo: i bambini ballavano e ogni persona impediva a se stessa di vedere il proprio figlio con il telefono. E i bambini... Mi sono avvicinato al palco c'era gente che teneva degli iPad davanti alle loro facce. Sembravamo tutti nel programma Protezione Testimoni. I bambini non potevano vedere i genitori. E tutti stavano guardando una ripresa di merda di qualcosa che stava accadendo a soli tre metri da... Ma guarda tuo figlio, cazzo! La risoluzione della sua faccia è incredibile a occhio nudo! È in Full-HD. Perché lo stai riprendendo? Non

---

<sup>10</sup> Video consultato il 28/07/2016 al link: <https://youtu.be/yEeOle0Lfcc>



lo guarderai mai! Nemmeno fra un milione di anni guarderai le riprese dei tuoi figli fare cose che ti sei perso quando sono successe davvero. Non le guardi. Le metti su Facebook e basta. "Toh, guardatevele voi! Io mi faccio una dormita." E poi leggi tutti quei commenti: "Oh, mio dio! Ma quant'è carino!". E indovinate un po'? Nemmeno loro li guardano. Non lo guardano il filmato. Quei bambini stanno ballando per nessuno! Nessuno guarda i filmati su Facebook<sup>11</sup>.

Stiamo costruendo davvero un mondo migliore? O stiamo limitando l'immaginazione del nostro futuro alle premesse/promesse di un design? Non stiamo, forse, affidando la scrittura della nostra Storia a un dispositivo narrativo sintetico per ottenere che l'Uno (è il corpo abbandonato in riva al mare<sup>12</sup>), il Nessuno (è il corpo di un bambino senza vita), e i Centomila (sono tutti gli altri corpi ugualmente morti, compressi nell'immagine) non ci facciano più patire, risultino più gestibili, per sopravvivere a una crisi altrimenti insopportabile?

La molteplicità del moderno, la frammentarietà del post-moderno, troveranno forse risoluzione - o estrema conseguenza - nella compressione digitale del contemporaneo.

## References

- Barabasi A.-L. (2004), *Link*. Torino: Einaudi  
Bourdieu P. (1992), *Risposte*. Torino: Bollati Boringhieri  
boyd d. (2014), *It's complicated*. Roma: Castelvechi  
Campanelli V. (2011), *Remix it yourself*. Bologna: CLUEB  
Deleuze G., Guattari F. (1997), *Apparato di cattura*. Roma: Castelvechi  
Dick P. K. (2006), *Noi marziani*. Roma: Fenucci  
Eggers D. (2014), *Il Cerchio*. Milano: Mondadori  
Ende M. (2014), *La storia infinita*. Milano: Corbaccio  
Formenti C. (2011), *Felici e sfruttati*. Milano: Egea  
Foucault M. (2005), *Nascita della biopolitica*. Milano: Feltrinelli  
Grosser, B. (2014), What do Metrics Want? How Quantification Prescribes Social Interaction on Facebook. In *Computational Culture: a journal of software studies*, 4  
Han B. (2015), *Nello sciame*. Roma: Nottetempo  
Himanen P. (2003), *L'etica hacker*. Milano: Feltrinelli  
Ippolita (2012), *Nell'acquario di Facebook*. Milano: Ledizioni  
Levy P. (2002), *L'intelligenza collettiva*. Milano: Feltrinelli  
Jedlowski P. (2005), *Un giorno dopo l'altro*. Bologna: Il Mulino

<sup>11</sup> Traduzione a cura di Italian Subs Addicted: <http://www.italiansubs.net>

<sup>12</sup> Si fa riferimento a una fotografia di Nilüfer Demir, agenzia DHA. Lo scatto ritrae il corpo di Aylan Kurdi, un bambino affogato nel tentativo di fuggire dalla Siria in guerra, il 2 settembre 2015 sulla costa di Bodrum.



*Facebook & Co: un dispositivo narrativo sintetico a comprimere l'immaginario*



- Keen A. (2013), *Vertigine digitale*. Milano: Egea  
Lanier J. (2010), *Tu non sei un gadget*. Milano: Mondadori  
Manovich L. (2010), *Software culture*. Milano: Edizioni Olivares  
McLuhan M. (1990), *Gli strumenti del comunicare*. Milano: Saggiatore  
Parisier E. (2012), *Il filtro*. Milano: Il Saggiatore  
Rushkoff D. (2014), *Presente continuo*. Torino: Codice  
Schmidt E., Cohen J. (2013), *La nuova era digitale*. Milano: Rizzoli Etas  
Simmel G., Jedlowski P. (1995), *Le metropoli e la vita dello spirito*. Roma: Armando  
Terranova T. (2006), *Cultura network*. Roma: Manifestolibri  
Turkle S. (1997), *La vita sullo schermo*. Milano: Apogeo  
Vertecchi B. (2003), Insuccessi personalizzati. In *Insegnare*, 5: 13-15  
Weinberger D. (2012), *La stanza intelligente*. Torino: Codice  
Zuckerman E. (2014), *Rewire*. Milano: Egea



## Le World Wild Web et l'animalisme radical

Marianne Celka

### Abstract

After a first escalation on the nineteenth century, animal liberation phenomenon knows an hermeneutics rehabilitation through the web network development. Thanks to the virality of electronic channels, many people are being connected to animalism warfare and become, potentially, campaigners. This article shows how the web allows radical thoughts to form and to grow up, how this radical thoughts become mainstream. Thereby, contrary to a cold and deadly vision of the web, the radical animalism phenomenon reflects an incandescent and living electronic world.

### Keywords

animalisme / speciesism / veganism / business of radicalism / imaginary

### Author

Marianne Celka – [marianne.celka@live.fr](mailto:marianne.celka@live.fr)  
Département de sociologie  
Université Paul-Valéry de Montpellier



M. Celka  
*Le World Wild Web et l'animalism radical*

A Journal of the  
Social Imaginary



L'animalisme – une manière de dire le phénomène de libération animale tant dans sa dimension critique et philosophico-politique (antispécisme et théorie pour les droits des animaux) que dans sa dimension hypercritique (veganisme) – bien que déjà présent, en germe, dans l'esprit de la *deep ecology* dès la première moitié du XIXe siècle, a connu une véritable « réanimation herméneutique » (Jean-Jacques Wunenburger) depuis l'avènement d'internet. Celle qui se veut être la dernière libération, celle des animaux et par extension de la terre et dont le motif est foncièrement pragmatique, tire son dynamisme, sa puissance subversive dans les méandres du *world wide web*. En effet, le web a permis à cette pensée radicale – construite en rupture d'avec la société « officielle » ou ordinaire – de rassembler une « communauté élective », émotionnelle, multiple et « contradictoire » (Michel Maffesoli) et en même temps de se diffuser à travers de grands organismes tels que *People for the Ethical Treatment of Animals* ou *Sea Shepherd*, selon les le principe d'une vulgarisation prosélyte. Aussi, elle a su épouser un type de communication fondée sur la viralité des affects et des passions. Loin de l'image d'une machine morte et froide, les technologies de l'information et de la communication ont été le lieu dans lequel se sont élaborées des visions du monde radicales et brûlantes. Pour le meilleur et pour le pire, le web s'est constitué en un environnement à partir duquel s'exerce un certain réenchâtement du monde.

Nous tenterons ici de montrer de quelles manières la pensée animaliste et son mode d'action contemporain se sont forgés sur la base de « stocks de connaissance disponible » (Alfred Schütz) et d'« entrepôts d'images » (Alvin Toffler, 1984) eux-mêmes construits et consolidés à partir de l'effervescence des données d'internet ; de quelles manières ils permettent l'initiation à l'activisme animaliste mais aussi et en même temps de diffuser cette pensée radicale qui dès lors se démocratise. De l'activisme des premières cellules de libération aux campagnes de luttes organisées par les grandes associations animalistes, il y a ce trajet, va-et-vient entre les réseaux électroniques et l'expérience matérielle, entre la radicalité et le renversement des valeurs corolaire de son succès populaire. Suivant ainsi les mutations des techniques de communication et d'information, l'animalisme a su se renouveler, quitte à trahir dans une certaine mesure ses postulats de fondation mais en conservant toutefois une certaine radicalité propre à sa pensée.

## I. Stocks de connaissance radicale

Le phénomène de libération animale se construit en opposition radicale à l'ordonnement social en place. Son agir (individuel et collectif) peut être compris comme une réaction pourrait-on dire « épidermique » à ce monde-ci, jugé injuste et coupable de crimes injustifiables à l'endroit des animaux. L'idéologie animaliste constituée à partir de « stocks de connaissance disponible » particulier et d'« entrepôts d'images » spécifiques, a développé une idéologie qui épouse les contours d'une pensée doxique. Patrick Tacussel rappelle cette chaîne psychologique et sociale qui, du ressentiment, mène au « raisonnement doxal » (2007 : 143), et ceci par l'illusion de détenir le vrai savoir. Cette illusion est elle-même la conséquence d'un désir excessif de transparence, de la volonté de « tout voir » et d'envisager la réalité comme une « totalité sans



ombre » (*Idem* : 148). L'animalisme radical qui tente de procéder au dévoilement des vérités cachées, celles relatives à la souffrance animale, en participant de fait au devenir transparent des choses sociales relatives à la sphère animale, en vient paradoxalement à réenchanter la vie sociale. C'est en localisant en son centre une « rationalité fantastique » (*Ibidem*) – qui va du négatif (diabolisation de l'ennemi, ici l'ensemble des agents qui concourent à l'exploitation animale) au positif (imagination d'un contrôle rationnel du devenir socio-historique) que la vision du monde animaliste reconfigure selon ses préceptes non seulement ce qui est mais aussi et surtout ce qui doit être. L'idéologie animaliste se veut être le moyen par lequel une passion, celle relative à la souffrance animale (vécue comme une injustice) cherche à se réaliser en une valeur (la cause animale) par l'expérience sociale. En tant que réanimation mythique d'une vie pure et *wild* – c'est-à-dire exempt de la domination des hommes à l'endroit des autres hommes, des animaux et de l'environnement – l'animalisme contemporain a profité du support électronique pour bricoler ces stocks de connaissance radicale et aussi nourrir ces entrepôts d'images elles-mêmes radicales qui, *in fine*, œuvrent au réenchancement de ce monde dévoyé.

## 1.1 Transcendantalisme électronique

En tant que vision du monde radical motivant l'instauration d'un mode de vie alternatif (veganisme) idéal-typiquement ascète (Celka, 2012), l'animalisme contemporain se laisse appréhender comme une nébuleuse de sens et d'images. Il intègre à la fois une critique rationaliste et politique (antispécisme et théories pour les droits des animaux) et une hypercritique qui excède les cadres de l'argumentation raisonnable. Cette nébuleuse puise ses sources dans toute l'histoire des idées politiques, sociales et philosophiques occidentales, dans les dogmes religieux aussi (christianisme, bouddhisme et hindouisme en particulier), depuis l'antiquité jusqu'à nos jours, produisant ainsi un fort syncrétisme idéologique. Parmi les sources primordiales qui nourrissent ce syncrétisme, le transcendantalisme du XIXe siècle, notamment lorsqu'il s'est incarné dans la figure militante de Henry David Thoreau. Les aspirations de la *deep ecology* du siècle industriel trouvent un nouveau souffle dans une ambiance sociale toute encline à l'« ensauvagement » du monde (Serge Moscovici). Motivé par une soif de vérité, « le transcendantaliste se cherche dans l'environnement, il est en quête de son *true self* (son vrai soi) dans l'expérience d'un monde pur, *wild*, non dévoyé par les artifices urbains » (Raphaël Liogier, 2012 : 216). En ce sens, l'animalisme contemporain qui se développe majoritairement sur le web et les réseaux sociaux, œuvrant au dévoilement d'une vérité vraie, luttant pour la restauration et le respect d'un monde pur, sain, et compassionnel, peut être compris comme une sorte de « transcendantalisme électronique ». Profitant d'un médium apparemment sans frontière, il élabore, dans les méandres d'un nouvel environnement *wild* (le *web*), les contours d'une expérience transcendantaliste, à la fois individuelle et collective en suggérant la possibilité de retrouver son *true self* dégagé de l'emprise des représentations spécistes (ou espécistes), camistes et consuméristes. Du transcendantalisme de Thoreau en particulier, l'animalisme retient la logique de la *Désobéissance civile*, ouvrage de 1849 dans lequel sont posées les questions de la relation possible entre la conscience propre à soi et l'obéissance. Thoreau y énonce les bases d'une morale de la désobéissance : « la seule obligation qui m'incombe est de faire bien. [...] La loi n'a jamais rendu les hommes un brin plus justes, et par l'effet du respect qu'ils lui témoignent les gens les mieux intentionnés se font chaque jour les commis de l'injustice » (1849). Afin d'engager la lutte contre l'injustice à l'égard des animaux



exploités par la logique capitaliste, spéciste et consumériste, l'animalisme militant – qu'il soit radical ou ordinaire – mobilise des stocks de connaissance disponible comme source à partir de laquelle se déploie des manuels à usage des libérateurs. Un apprentissage nécessaire afin de connaître des rouages de l'exploitation, la manière dont elle s'exerce quotidiennement et aussi les manières dont le militant dispose afin de la combattre via l'action directe.

## 1.2 *The Monkey Wrench Gang* : ensauvager les ruines

En Angleterre d'abord, puis ailleurs en Europe, la crise de l'industrie qui tarade les masses ouvrières engendre à la fois une angoisse et un ennui amer pour les jeunes générations désenchantées des rêveries capitalistes. C'est dans ce cadre qu'émergent de nouvelles formes de cultures ou plutôt de contre-cultures, en l'occurrence les mouvances skinhead puis punk. C'est dans ce contexte désindustrialisé qu'apparaissent les premiers groupuscules de libération animale, le premier : *Hunt Saboteurs Association* conduit par John Prestidge (à Brixham dès 1964), puis *The band of Mercy* (1960-1970) qui deviendra ensuite l'*Animal Liberation Front*. Les cellules de libération animale de la première (1976-1996) et seconde vague (1996-...) s'inspirent assez explicitement du roman d'Edward Abbey, *Le gang à la clé à molette* paru en 1975 (qui a donné l'expression *monkeywrench* synonyme de sabotage écologique ou éco-sabotage), et épouse l'esthétique (représentations et sensations) des mouvances skinheads et punks, caractérisées par une volonté de *tabula rasa*, la destruction de l'environnement urbain déjà en friche, et par une défiance certaine et ostentatoire quant aux traditions (en premier lieu la chasse à courre comme emblème d'une domination à la fois spéciste et sociale) jugées surannées et discriminantes. Les cellules de libération animale telle que l'*A.L.F* se concentrent tout d'abord sur les techniques de sabotage, dans des actions directes passives puis, à partir de 1973, d'avantage violentes par la mise en place d'opérations de grande envergure telles que les opérations *Bite Back* ou *Backfire*, consistant en un saccage des structures matérielles de l'exploitation animale, ou encore par l'usage d'objets incendiaires. Dès lors, le phénomène de libération animale connaît un succès international rapide, la contestation se répandant via les réseaux électroniques à travers lesquels les passions se déversent et nourrissent ainsi des cellules un peu partout en Europe et dans le reste des pays occidentaux. Cette forme d'activisme radical de l'animalisme contemporain correspond à la frange dite *hardline* qui ne cache pas son ressentiment : « la culture punk vegan promeut un activisme basé sur l'idéalisme, mais aussi sur la colère, la dystopie et la peur. Peur de la dégradation de l'environnement, puisque les sociétés se déchaînent, la maladie et la biotechnologie envahissent et contaminent le monde. [...] Nous avons choisi de vivre dans une usine désaffectée non seulement parce que la nourriture y est gratuite, mais parce que nous imaginons que nous faisons la découverte d'un trésor dans les décombres, une société repliée, la persistance de la nature dans les friches urbaines »<sup>1</sup>. Les actions directes menées par ces cellules de libération sont ensuite rapportées sur des plateformes électroniques (forums, chats et blogs), qui permettent par là même de s'instruire et de discuter, mais aussi de consolider ces savoirs spécifiques. Ainsi, les activistes animalistes se figurent comme des parasites au système, dans le système et contre le système.

Par ses qualités itératives (répétition) et rhizomiques (ramification), la constitution électronique de ces stocks de connaissance typiquement animalistes se réalise via le magma informationnel du web, de manière complexe, hétérogène et souvent contradictoire. Les technologies de



l'information et de la communication sont le moyen par lequel les militants potentiels entament un cheminement intellectuel et pragmatique vers l'activisme libérateur. Dans ce cas, les réseaux peuvent ainsi être compris comme le médium contemporain correspondant à ce que jadis nous connaissions sous le nom de « roman d'apprentissage », c'est-à-dire qu'ils permettraient de se dégager des candeurs naïves de l'éducation ordinaire et instituée pour retrouver au-delà des conventions ce qui serait la vérité vraie.

### 1.3 Devenir un libérateur

On ne naît pas libérateur, on le devient. Puisque l'animalisme repose sur le postulat selon lequel la société et ses idéaux qui nous gouvernent sont foncièrement mensongers, faisant en sorte que nous ne nous sentions jamais coupables des atrocités pourtant perpétrées au quotidien, de manière directe ou indirecte à l'endroit des animaux, le chemin qui mène au *true self* délivré de l'emprise des représentations hégémoniques (spécistes et carnistes) s'avère long, pénible et difficile. La tâche que l'animalisme s'impose, dans les réseaux électroniques comme dans l'expérience urbaine, consiste à lever le voile et montrer à ceux qui veulent bien voir non seulement ce qui est mais plus encore, ce qui doit être. Derrière les œillères que la société nous imposerait, à travers l'exploration des sites web animalistes – d'hyperlien en hyperlien – se laisse découvrir cette « vérité vraie ». Devenir un libérateur animaliste exige l'apprentissage de savoirs et de pratiques particuliers. Il s'agit de « prendre conscience » de la dure réalité de l'exploitation animale mais aussi de comprendre pourquoi et comment elle s'est imposée à nous. Il s'agit bien entendu et dès lors de se renseigner sur les outils qui permettent de la combattre, et *in fine*, se doter des moyens de conviction afin que tout un chacun puisse être séduit par les enjeux de cette ultime lutte. Tout ceci est d'une complexité sans non et donc, ce savoir (idéel et pratique) nécessite d'être simplifié, vulgarisé pour devenir à la fois audible et potentiellement prosélyte.

Les forums, chats, blogs (officiels et personnels), les images et les vidéos sont autant de matériaux permettant de dévoiler le réel. Selon la logique des rhizomes, le militant curieux et plus ou moins zélé peut plonger plus profondément dans les arcanes d'un savoir alternatif. Alors que les médias traditionnels de type vertical, la télévision en particulier, ne divulguent que très marginalement ces savoirs hétérogènes, le web constitue une sorte d'échappatoire (de type horizontale) pour des « vérités qui dérangent », pour des discours et des images chocs qui trouvent là l'endroit d'expression privilégié, non-censuré, non-consensuel mais aussi radical. La structuration même du web, sa souplesse et ses qualités incrémentale (superposition des couches d'informations), rhizomique et itérative font de lui un lieu immatériel dans lequel se développent des pensées radicales qui bien évidemment ne sont pas sans efficacité pour l'expérience matérielle. Parce que la pensée radicale – que Gérald Bronner caractérise par le fait qu'adhérer radicalement à une idée elle-même radicale – se construit selon un processus graduel et rationnel, étape par étape, les supports électroniques ont constitué pour elle un médium tout adéquat. Les stocks de connaissance animalistes ont cette spécificité relative à la pensée radicale de proposer une omni-explication du monde et de ses maux (l'exploitation et la soif de domination des hommes sur les animaux en premier lieu mais qui contamine ensuite le vivre ensemble en son entier), à partir de discours à la fois irrécusables et infalsifiables, usant d'arguments d'autorité (par exemple : Einstein était végétarien, un des hommes les plus intelligents de notre temps ne peut pas avoir eu tort) produisent *de facto* un syncrétisme référentiel. Puisque la pensée radicale se construit à partir



d'une mise en accusation des connaissances officielles et des représentations partagées qui constituent le socle de la vie sociale, elle nourrit en retour une sub ou contre-culture nécessairement « élitiste » au départ puisqu'à la fois hétérogène et subversive. Une fois admise la doctrine alternative, il s'agit de maintenir une certaine confiance à son endroit, par le contact d'alter-égo partageant les mêmes croyances, le même savoir et la même volonté de réformer ou annihiler les structures du savoir officiel. Ainsi par les encouragements directs ou indirects offerts par ses pairs, l'activiste animaliste conforte son adhésion à cette « vérité vraie » et en même temps s'engage dans un prosélytisme qui – en convainquant d'autres profanes – renouvellera sa propre conviction. Puisque l'adhésion à une pensée extrême procède par un mécanisme incrémentiel, un savoir cumulatif, le web est la source la plus à même de fournir les moyens de son développement. C'est ainsi par l'intermédiaire des réseaux électroniques du web que ces communautés soudées par « affinités électives » (selon l'expression goethéenne reprise par Maffesoli) se consolident et se répandent, suivant un incessant va-et-vient entre l'expérience numérique et matérielle. À la manière des romans d'apprentissage ou contes initiatiques du XVIII<sup>e</sup> siècle, les supports électroniques contemporains permettent à chacun de devenir le héros de sa propre histoire, de se faire le Candide des temps actuels. Soit que certains héros militants se mettent en scène eux-mêmes en guise de guides spirituels et politiques, soit que les contenus proposés encouragent le militant encore néophyte à progresser sur « le chemin de la vérité » et de renoncer à sa crédulité originaire.

## 2. Les entrepôts d'images et le spectacle animaliste

Les images relatives à la pensée radicale animaliste qui participent activement à la diffusion des affects et des passions, expriment toute l'ambivalence de la lutte. Tantôt interrogatives, tantôt vindicatives, elles s'appuient tout à la fois sur des sentiments de sensibilité et de compassion, et sur des sentiments de colère et de haine. Ce sont comme les deux polarités de l'animalisme contemporain que ces images expriment sans détour. Les vidéos privilégient alors la monstration du côté obscur de l'exploitation animale en vue de faire « prendre conscience » de l'horreur et de la barbarie qui se cachent derrière les portes des laboratoires, des fermes et des abattoirs mais aussi, indirectement, derrière nos agissements quotidiens. Souvent d'un format court (une dizaine de minutes)<sup>ii</sup>, les vidéos partagées sur les réseaux montrent des images dures et violentes, sanglantes et répugnantes, une suite d'abattages, une rangée de rongeurs blessés par les expérimentations scientifiques, des chiens qui ne tiennent plus debout et qui se traînent sur les sols des laboratoires d'entreprises pharmaceutiques et/ou cosmétiques, etc. Souvent mal filmées car clandestines, ces images utilisent la répétition comme un procédé systématique et ceci soulève l'angoisse chez le spectateur. Le documentaire de Shaun Monson intitulé *Earthlings* (2005) est un film référentiel qui, contrairement à la plupart des autres vidéos diffusées sur les plateformes de partage, est un long métrage. La vidéo est d'une violence épuisante faisant naître chez celui qui la visionne une sensation d'écoeurement qui s'oriente ensuite à l'encontre de la société ordinaire et tiède. Un ressentiment intimement lié à une lecture alternative de l'histoire et qui conforte alors l'activiste dans la nécessité de passer à l'action directe et de se figurer par là même comme un héros (maudit) de l'histoire. La doctrine ainsi alimentée par ses entrepôts d'images offre cette parfaite alchimie – comme le souligne Bronner – entre des sentiments d'indignité, d'émotions et



d'intellectualisation. Ainsi, l'adhésion par révélation ou dévoilement, nourrit le sentiment de l'activiste d'avoir enfin su prendre conscience d'une vérité incorruptible cachée par la société ordinaire. Cette sensibilité exacerbée, soutenue et entretenue par le partage des images radicales, ne paraît souffrir d'aucune comparaison et d'aucune compensation possibles, confortant l'idée selon laquelle l'activiste animaliste croit en des valeurs devenues non-négociables. C'est donc à partir d'une mosaïque d'images et de sens rendus disponibles sur le web, que tout un chacun est susceptible de pénétrer une autre vérité, de construire ou se laisser guider par une lecture alternative de l'ordre du monde. Par un jeu de collage, ou plutôt par un bricolage sémantique, la pensée radicale animaliste en l'occurrence, se structure, se partage et se diffuse. C'est alors un résidu de cet esprit punk (celui qui inspirait les premières cellules de libération) qui, au travers des réseaux électroniques fait de chacun le « prosumateur » (Toffler) de sa propre conscience existentielle.

## 2.1 L'esthétique de la destruction

Les images diffusées par de nombreux blogs affiliés aux cellules de libération type *A.L.F* sont assez rares du fait du caractère tout à fait illégal des actions menées par ses membres. Les photos post-action, c'est-à-dire prises juste après une libération effective d'animaux et/ou après sabotage/saccage de locaux de l'exploitation animale sont peu nombreuses sur la toile étant donné le caractère exceptionnel de ces opérations, difficiles à organiser et à voir se concrétiser. Ces images sont comme des mises en scène de l'activisme radical animaliste, ensuite diffusées sur les blogs-vitrines du courant *hardline*<sup>iii</sup>. Deux types en particuliers constituent la majeure partie de ces entrepôts d'images, premièrement celles qui réunissent le libérateur et les victimes, c'est-à-dire l'éco-saboteur en compagnie des animaux libérés ; deuxièmement, celles qui présentent les stigmates et multiples « mots-doux » laissés à l'attention des « tortionnaires », les tags, les menaces projetées sur les murs immaculés des laboratoires, etc. En ce qui concerne les photos post-action ou post-libération, les activistes se présentent cagoulés, gantés, portant des treillis militaires ou vêtus de noir, en compagnie d'un ou de plusieurs animaux (chiens, porcelets, lapins ou encore brebis). Les photos post-action du deuxième ordre visent à rendre compte que l'opération s'est réellement bien déroulée et sont ensuite publiées sur les sites animalistes. Elles cadrent donc des murs de laboratoires, d'abattoirs, de maisons aussi (les domiciles des directeurs, dirigeants et autres suppôts de l'exploitation animale), de véhicules (de transport des animaux vers les lieux de l'exploitation) sur lesquels sont inscrits des avertissements qui rappellent le cœur de la lutte : « *Free the animals* ». « *A.L.F science no sadism* », « *experiment on yourself, free the animals* », recouvrent ainsi les murs des laboratoires saccagés, « *l'A.L.F est là* » ou encore « *Meat is murder* » estampillés à travers les villes, sur les murs et les bancs publics et finalement, d'une manière plus intime et intimidante : « *l'ALF te surveille !* » ou bien « *la prochaine fois on s'invite chez toi !* » stigmatisent les domiciles présumés des « saigneurs » de notre temps, dénonçant aussi l'adresse de ces « assassins »<sup>iv</sup> sur les blogs et réseaux sociaux.

Il existe un troisième type d'images particulièrement significatives, sortes d'icônes, souvent dessinées ou alors stylisées, représentant l'idéaltype du libérateur. L'activiste animaliste adopte la posture d'un justicier masqué et muni d'une arme tranchante : la pince monseigneur. Tel un héros solaire anonyme mais qui œuvre dans l'obscurité, il libère les animaux de la torture et d'une mort « injuste » et « injustifiable ». Ces constellations d'images analysées selon *Les structures*



M. Celka

*Le World Wild Web et l'animalism radical*

A Journal of the  
Social Imaginary



*anthropologiques de l'imaginaire* de Gilbert Durand (notamment à travers la lecture de sa classification isotopique des images), révèlent un ordre symbolique motivé d'une ambition transcendante dont témoignent les symboles liés à l'ascension. Tout d'abord, le justicier ailé, auréolé, fait résonance au prestige du roi qui combat inexorablement la bestialité monstrueuse (Durand, 1993 : 150-156). Ici, le monstre contre lequel l'éco-saboteur, l'activiste animaliste se fait le pourfendeur c'est l'exploitation sans vergogne des animaux. Et les images ne cessent de révéler cette lutte perpétuelle du bien/animaliste contre le mal/charognard. Le schème ascensionnel, symbolisé par l'aile, est déployé comme moyen de salvation, pour s'extirper de l'angoisse catamorphe (*Idem* : 122-134), la Chute (faisant écho à l'épisode de la Genèse) des sociétés occidentales perverties par la soif de domination et la chute morale que constitue l'entredévoration des espèces. En ce sens, les images relatives à l'ascension révèlent la volonté de ne pas chuter dans la compromission animale que constitue le péché, en premier lieu celui de la consommation des animaux. Ensuite, l'archétype de la lumière ouranienne (*Idem* : 162-178), via le symbole de l'auréole, est invoqué pour lutter contre l'angoisse nyctomorphe (*Idem* : 96-122), c'est-à-dire la nuit terrible dans laquelle sont plongés les animaux qui en même temps représente cet ordre barbare dans lequel l'activiste est contraint de vivre et qu'il concourt à voir finir. Enfin, la structure diaïrétique dont symbolisé ici par la pince-monseigneur permet de pourfendre l'angoisse thériomorphe qui peut être comprise comme la monstruosité, la bestialité ou encore l'inhumanité de l'exploitation animale. En ce sens, l'animalisme radical confirme son appartenance au régime diurne de l'image participant d'une structuration schizomorphe caractérisée par une défiance quant au donné, mondain et social, mais aussi s'inscrit dans une continuation de l'idéal progressiste de l'histoire culturelle occidentale, sorte d'humanisme jusqu'au-boutiste qui passe nécessairement par la destruction de ce monde-ci.

## 2.2 Le spectacle *trash* et *swag* : des pirates, des femmes et du sang

Les organismes associatifs tels que *Peta* qui se donnent pour vocation de protéger les droits de tous les animaux et qui se présentent aussi comme des sortes de vitrines de l'éthique animaliste, participent du succès de la pensée animaliste, de sa démocratisation, de sa vulgarisation mais aussi de fait, participent au renversement des valeurs qui présidaient la jeunesse du phénomène. Au lieu de la clandestinité et de l'activisme « hors la loi », ces organismes correspondent à la véritable mise en spectacle de l'animalisme contemporain. *Peta* s'estampe tel un blason, une marque, et les stars, ces Olympiens modernes pour reprendre l'expression chère à Edgar Morin – ces héros du spectacle, du jeu et du sport – deviennent les étendards vivants d'une éthique en voie d'exaucement. Le spectacle *trash* et *swag* incarné par ses vedettes choque et séduit tout à la fois, convainc par cette double dynamique d'attrait-répulsion, séduit par des images sexy et révolte par d'autres images bien moins ragoutantes. Prenons un exemple, puisque il correspond à une thématique forte et fortement esthétisante (quasi sensationnaliste), la lutte contre la fourrure. Les images de la lutte anti-fourrure sont partagées en deux types, le premier concerne des campagnes « publicitaires » ou promotionnelles dans lesquelles des femmes (le plus souvent), en général des célébrités, posent dans le plus simple appareil, accompagné par un animal ou non, avec ce slogan : « plutôt nue qu'à poils ». Les bannières se multiplient donc autour de cette même idée : « *Hands off the buns* », « *Soyez bien dans votre peau et laissez la leur aux animaux* », « *The naked truth* », « *I'd rather go naked than wear fur* », etc. Ces images qui en appellent à la compassion et à la



M. Celka

*Le World Wild Web et l'animalism radical*

A Journal of the  
Social Imaginary



sensibilité s'appuient sur la teneur plutôt glamour et *swag*, c'est-à-dire sur une communication tentant de rendre séduisant une lutte qui porte *a priori* sur quelque chose d'essentiellement trivial. Le second type d'images par contre, plutôt trash, concerne les campagnes sanglantes dans lesquelles des femmes portent des manteaux gorgés de sang ou bien directement des animaux écorchés<sup>v</sup> en guise de col. De la même manière, un homme ou une femme sur la banquise, pic à glace en mains, surplombe un bébé phoque (les petits d'animaux sont le plus souvent mobilisés parce que plus mobilisateurs) et auquel est prêté cette sentence : « regardes comme je suis chic, ça vaut bien ton sacrifice ». D'autres images encore montrent des jeunes femmes vêtues de manteaux de fourrure, la bouche ensanglantée et le regard oblique. Un ensemble de références iconiques qui participent donc de ces entrepôts d'images spécifiques de l'animalisme radical et qui sont ensuite reproduites en *live* par des comités de libération animale locaux lors de petites scénettes ou mises en scène et de hapennings<sup>vi</sup>.

Dans la production des images de *Peta* en particulier, il y a l'indice d'une construction en portrait contrasté qui est évident dans la lutte contre la fourrure mais qui vaut pour toutes les autres luttes taraudant la pensée animaliste. D'une part, l'on trace le portrait d'une femme idéal-typiquement vénale, cupide cruelle – sorte de Cruella d'Enfer incarnée (qui porte fièrement son manteau de fourrure) – de l'autre l'on trace le portrait d'une femme idéal-typiquement sympathique, sage, gentille, pleine de compassion et qui préfère s'afficher nue que de porter la peau (ou les poils) d'autres animaux. La première serait l'incarnation de l'exploitation animale, l'autre, alternative, serait l'idéal d'un ordre sociétal à venir. Celle-là, celle qui épouse l'éthique animaliste du *care*, correspond aux archétypes privilégiés de la culture de masse (telle que décrits par Edgar Morin dans *L'esprit du temps*), sorte de *good-bad girl*, en apparence frivole et quasi putain, et en même temps candide. Mise en scène donc d'icônes et d'égéries de la lutte pour le Bien, le bien-être animal au prisme d'un protestantisme américain généreusement étendu à nos frères non-humains. Parallèlement aux valeurs féminines mises en scène dans les campagnes de promotion animaliste, il y a, comme par un jeu de miroir renversé, une cristallisation de valeurs d'avantage masculines, celles incarnées par des héros comme ressuscités du *far West*, *cowboys* des mers ou pirates au grand cœur qui luttent contre l'exploitation animale en lançant leur navires à l'encontre les baleiniers et autres « saigneurs » des mers. « Nous sommes les Dames de la Nuit du Mouvement pour la Conservation Marine. Beaucoup de gens nous injurient et beaucoup d'autres nous soutiennent dans la nuit, en secret, mais ne veulent pas être vus en plein jour avec nous. Nous ne sommes pas respectables. Nous ne sommes pas gentils. Nous ne sommes pas polis. Nous sommes sales et mal rasés et nous nous sommes mouillés dans les plus hostiles des mers comme nous le lançons au visage des gens, les envoyant pâître en nous faisant des ennemis – oh oui, beaucoup d'ennemis » (Paul Watson, 2011 : 48-53). Voilà comment se présente Paul Watson, leader de la *Sea Shepherd* et comment il met en scène ses compères dans une ambiance toute emprunte d'une vision cinématographique, quasi hollywoodienne, de la lutte qui s'étend sur toutes les mers à travers le monde. Le capitaine autoproclamé, charismatique, au caractère difficile (qui lui a valu d'être rejeté de l'organisme *Green Peace* dans lequel il a longtemps œuvré), travaille une esthétique de la piraterie animaliste à la fois trash et *swag*. Tête de mort (représentant la destruction que sèment les hommes dans les mers et les océans) stylisée par l'incrustation d'un dauphin et d'une baleine (comme le *yin* et le *yang* animalisés représentant la volonté de restaurer l'équilibre fondamental), soutenue par un trident et un bâton de berger, forment ainsi le symbole,



le totem de ces éco-pirates contemporains. Quelque peu suspicieux, presque paranoïaque, le capitaine Watson se présente lui et les siens, comme des pirates qui se battent contre d'autres pirates pour la bonne application des lois internationales de préservation des espèces ; comme des pirates qui sauvent des vies de l'avarie, de l'arrogance et de l'ignorance volontaires des hommes ; ils se battent contre « ceux qui ont l'argent et le pouvoir de retourner les médias et les politiques contre eux » (*Ibidem*). Le capitaine se targue du fait que la *Sea Shepherd* soit la seule organisation à se battre contre les Yakusas, la mafia des ailerons de requins et des politiciens corrompus. Cet homme qui, il y a longtemps, a cessé d'être « avec l'humanité » (*Ibidem*), pour étendre son amour à toute la vie (du plancton aux plus grandes baleines), annonce que ce qui doit être, sera et c'est aussi simple que cela. Là encore, de la même manière que pour les cellules de libération de type A.L.F, il s'agit de l'actualisation d'un archétype fort de la culture de masse, la liberté qui s'exprime au-dessous des lois, dans les bas-fonds et l'obscurité nocturne. Morin rappelle justement cette phrase de Hegel : « la liberté, c'est-à-dire le crime » (1962 : 147) ; voilà l'idée qui taraude tout processus de libération. Bien que ces éco-pirates s'en défendent, ils sont souvent hors la loi et participent de la logique du gang, des bandes, et de cette liberté infra-sociale, intrinsèquement violente. Mais il faut souligner ceci que la violence mise en scène ou le spectacle de la violence, incite et apaise en même temps. Elle incite parce qu'elle contient cette puissance prosélyte, celle qui séduit et qui fait sentir au militant potentiel qu'il pourrait bien, lui aussi, devenir un homme extraordinaire, un éco-pirate au service de valeurs non-négociables et elle apaise comme un exutoire, comme une *catharsis* élémentaire et nécessaire à l'ordre social. Elle incite ces « âmes altières » (Roger Caillois) qui demandent plus de coercition, d'avantage de servitude que la société n'en exige, et qui éventuellement se convertissent à cette lutte ultime ; elle apaise une masse d'autres âmes, plus mesurées peut-être, qui en contemplant le spectacle proposé par les premiers se purgent de leur excitation.

C'est par le succès certain rencontré par ces organismes, *Peta*, *Sea Shepherd* et d'autres encore, que l'animalisme radical entame ce renversement des valeurs que connaissent toute entreprise initialement élitiste voyant exaucer ses vœux. De la même manière que les avant-gardes ou les sectarismes en devenant consensuels, ordinaires et communément partagés, trahissent les valeurs qui les tenaient aux premiers instants, l'animalisme souffre en quelque sorte de son succès populaire, voilà le revers de la médaille. Plus les gens s'accordent sur l'intérêt et la légitimité de ces organismes et de la lutte qu'ils portent, plus ces gens se font eux-mêmes le respectable de ces valeurs, plus ils participent au devenir *mainstream* de l'idéal animaliste et en finalité en viennent à le corrompre. Cette adhésion massive et consensuelle à l'animalisme radical est foncièrement liée à cette dynamique spectaculaire, la mise en scène de cet ordre social alternatif.

## Pour ne pas conclure ...

L'animalisme contemporain, dans sa motivation militante et radicale, s'est à la fois nourri et diffusé par l'entremise des réseaux électroniques. C'est dans ce nouvel environnement *wild* que cette pensée radicale a pu jouir d'une réanimation herméneutique et connaître un second souffle. S'abreuvant d'images et de ressources informationnelles mises en ligne, elle a constitué des stocks de connaissances spécifiques et des entrepôts d'images eux aussi spécifiques, et a ainsi élaboré et conforté son idéologie doxique. Sorte de transcendantalisme électronique, qui, profitant des



M. Celka

*Le World Wild Web et l'animalism radical*

A Journal of the  
Social Imaginary



caractéristiques de ces technologies de l'information et de la communication, s'est répandu d'une manière pourrait-on dire exponentielle et a séduit un auditoire toujours plus massif. Le succès que connaît l'animalisme contemporain, par son prosélytisme efficace, par la contagion des émotions propre à ces technologies électroniques et propre à l'air du temps, a participé en même temps à la déliquescence des valeurs originelles des premières cellules de libération animale. C'est notamment par l'étude des images diffusées par les grandes organisations de promotion de l'animalisme que ce renversement des valeurs devient éloquent. En effet, l'adhésion affective qui déborde dorénavant les quelques âmes altières qui guidaient les prémises du phénomène, cette adhésion qui s'est fait massive et que l'on ne peut que constater au vu des *like* sur les réseaux sociaux, a précipité la radicalité intrinsèque de l'animalisme dans les méandres du *mainstream*. C'est qu'en séduisant les masses, en se démocratisant et en vulgarisant son contenu, l'idéologie animalisme n'a pu que trahir les fondations axiologiques radicales, celles qui étaient de virulentes contestations de l'ordre social en place et qui en appelaient au *tabula rasa*.

Selon la logique décrite et dénoncée par Guy Debord dans la *Société du spectacle*, les relations sociales médiatisées par les images, font que, par une accumulation de spectacles, « tout ce qui est vécu s'est éloigné dans une représentation » (1992 : 10). Dès lors qu'il s'est inscrit dans une logique spectaculaire, l'activisme animaliste a signé son plein succès et par là même le renversement de ses valeurs faisant de ses objectifs non plus des buts à poursuivre mais les éléments d'une contemplation presque mortifiée. Livrée aux masses – séduites – les images de l'animalisme radical ont donc progressivement rongé l'élan élitiste qui le caractérisait à l'origine et ont contribué à son devenir « ordinaire ». Chaque processus contient en germe les ressorts de son propre renversement, toutefois, il faut souligner aujourd'hui un appel au retour de cette radicalité des origines, un appel lancé par certains leaders activistes pour retrouver cette hétérogénéité des premiers jours, celle qui était contenue dans l'action directe des cellules de libération animale. Le message ainsi lancé sur les réseaux contre le « business de la radicalité » est le suivant : il n'est pas question de « soutenir » la lutte menée par l'A.L.F.<sup>vii</sup>, la lutte ultime pour la libération des animaux et de la terre n'a pas besoin de soutien mais de participation. Organisez-vous, ôtez vos t-shirts à l'effigie de tel ou tel organisme, et faites, passez à l'action ! Peut-être est-ce là le cri du cygne, la popularisation de la lutte animaliste a en quelque sorte échappé aux mains des « vrais » libérateurs, mais ce devenir *cool*, *mainstream* de la lutte, ce « business de la radicalité » est irréversible, rien ne pourra plus empêcher le badaud (que ce soit dans les réseaux électroniques ou dans les métropoles d'Occident) de se targuer d'être un éco-pirate, d'être un anarchiste au service des animaux, d'être quelqu'un de vraiment spécial et de se faire le redresseur de torts d'une société dite malade. En finalité, via l'effervescence électronique, la radicalité de l'idéologie animaliste a permis de réenchanter ce monde-ci jugé corrompu. Toutefois, ce réenchancement – par la mise en scène et le spectacle – a contraint la lutte radicale à n'être qu'un simulacre de libération. La contemplation du spectacle a peut-être définitivement pris le pas sur l'activisme. « Le spectacle est le mauvais rêve de la société moderne enchaînée, qui n'exprime finalement que son désir de dormir » (Debord, 1992 : 16), c'est la spectacularisation de la lutte animaliste qui a endormi le soulèvement brutal, violent et potentiellement révolutionnaire des premières cellules de libération, parce que « le spectacle est le gardien de ce sommeil » (*Ibidem*).

## Bibliographie



- Blin Th. (2000), *Éléments de sociologie phénoménologique*, Paris, L'Harmattan.
- Bronner G. (2009), *La pensée extrême. Comment les hommes ordinaires deviennent des fanatiques*, Paris, Broché.
- Celka M. (2012), *L'animalisme. Étude sociologique sur une idéologie et une pratique contemporaines des relations homme/animal*, from <http://www.theses.fr/2012MON30040>.
- Debord G. (1992), *La société du spectacle*, Paris, Gallimard.
- Durand G. (1993), *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Dunod.
- Liogier R. (2012), *Souci de soi, conscience du monde. Vers une religion globale ?*, Paris, Armand Colin.
- Morin E. (1962), *L'esprit du temps*, Paris, Grasset.
- Tacussel P. (2007), *L'imaginaire radical. Les mondes possibles et l'esprit utopique selon Charles Fourier*, Paris, Les presses du réel.
- Toffler A. (1984), *La Troisième vague*, Paris, Denoël.
- Watson P. (2011), *A l'abordage !, Ravages*, 3 : 48-53.

---

<sup>i</sup> [http://www.culinate.com/columns/spaghetti\\_on\\_the\\_wall/vegan\\_punks](http://www.culinate.com/columns/spaghetti_on_the_wall/vegan_punks).

<sup>ii</sup> Une des dernières vidéos diffusée sur les réseaux par l'association française L214 : [http://www.huffingtonpost.fr/2015/10/15/video-abattoir-ales-l214-association-animaux-defense\\_n\\_8302988.html](http://www.huffingtonpost.fr/2015/10/15/video-abattoir-ales-l214-association-animaux-defense_n_8302988.html).

<sup>iii</sup> <http://www.directaction.info/>

<sup>iv</sup> <http://www.animalliberationfront.com/ALFront/Actions-France/BitebackReports.htm>

<sup>v</sup> <http://www.sassisamblog.com/2010/10/25/veronicas-launch-their-peta-antifur-campaign/>

<sup>vi</sup> <http://www.demotix.com/news/82351/naked-anti-fur-protest/all-media>

<sup>vii</sup> <http://laterredabord.fr/?p=13555>.



## **The collaborative dimension of social innovation.**

Alessandro Bertirotti / Raffaella Fagnoni

### **Abstract**

Shaping the way we think and act, technological progress is redefining the society we live in. In order not to be overwhelmed by their own tools, people try to build themselves and their aspirations through the imaginary. This one, charged with symbols and striving to represent the desires and anxieties of all of us, may be social as well as individual, thus becoming an active engine to re-think the future of a society that seems rooted in an eternal present. A new demand of change is moving people, group of active citizens, realizing to live in a state of uncertainty, crossing crisis. Thanks to technology and networking they act creating a pervasive creative intelligence spreading collective and grass-rooted activities and bottom-up solutions to real, local and social problems. Terms such as communion and commotion (i.e. shared emotion), can assume a leading role in designing the world of tomorrow with actions oriented the most on processes than on products. Design, with new creative forms of collaboration, can facilitate this process.

### **Keywords**

Emotions-Commotions / Social Innovation / Social Imaginary / Collaborative Dimension / Things and People / Conceivable Future

### **Author**

Alessandro Bertirotti – bertirotti@arch.unige.it  
General Psychology  
University of Genoa

Raffaella Fagnoni – raffaella.fagnoni@unige.it  
Design Laboratories  
University of Genoa



“Quel che diventeremo continua a esser figlio di ciò che vorremo diventare. [...] Perché ciò che si salverà non sarà mai quel che abbiamo tenuto al riparo dai tempi, ma ciò che abbiamo lasciato mutare, perché ridiventasse se stesso in un tempo nuovo”

(Alessandro Baricco, 2006).

## 1. Introduction

Technological innovations lead to the gradual transformation not only of our thinking but also of our brain's structure. Many social theorists have argued that social life is now informed by a new technological imaginary operating more and more actively at the level of both the perceptual and somatic processes. This will lead to a redefinition of the significance of society, politics and of humanity. The risk we are facing, with the technological dissemination of devices and their logical-functional mechanisms, is that we can get to influence the human brain function, compromising its ability to think freely and to follow its own *common sense*, that is the only chance of survival for a free thought. The way to set the human reasoning is constantly adapting in analogy to the mechanical system, by following the rules imposed by technological tools. This means that they risk losing their role as practical aids, gradually becoming indispensable references. It is essential, therefore, to recover the brain as the most powerful technological tool in the world and hand as a means to shape the own insights and aspirations.

## 2. Perception and imaginary

Every human being on this Earth lives in an impotence condition. Specially as regards to the nature force and to the universe mystery, everybody becomes aware, during his live, of his finiteness, having experience of his own limits constraint, with which he has to learn the living in common. For instance, none of us can be totally master of his own life, because there are many unexpected situations where we must make the best of things, much to our regret. As the years go by, we arrive however to find reasonable explanations to fear and anguish caused by the time's concept. And really in this time perception, we waste our change intuition and “the impotence feeling in comparison with the get on change and temporal events, persuades humans to elaborate answers that can fill up the extreme abstractness of this dimension” (Bertirotti, 2009: 136).

These are the reasons based on many human actions we see in every world's cultures, even if with different forms, by which we try to fill the gap between the checkable and the



A. Bertirotti / R. Fagnoni

The collaborative dimension of social innovation.



uncheckable. In this way it's possible to develop a mental attitude thanks to which, by the aid of imaginary, we are able to tolerate what we cannot take under control, and then what is imponderable. It is a temporal projection through the future (applicable to the past too) that we learn very precociously and that is always with us, conforming itself according to circumstances, as long as we live.

We have two fundamental types of cognitive imagination: the *imagination* and the *phantasia*. With the first, data are collected by the *sensus communis*, while with the second one, understood as the faculty of the first, we coordinate and manage them in a design way (Ferraris, 1996). By the imagination, for example, the man processes the input data from the real horse, while using them in the imagination creating the *centaur*, this in turn inserted into a collective imaginary (influenced and associated) that makes use of symbols. (Bertirotti, 2009:137).

The production of *imagination* and *phantasia* occurs in expressions of mental performance. Our minds are trained, with the use of symbols, to synthesize them and come to build the *imaginary*, by which we relate with our own kind and our surroundings. We can also distinguish an *individual* and a *social imaginary*. With the first one we mean the set of visions, words, colors, shapes, landscapes, scenery, backgrounds and atmosphere, functional and useful to the understanding and explanation of our own idea. With the second one, we are in the presence of the same individual elements, but they are instead shared within a community. The imaging system, the whole of meanings and symbols that a particular community uses to communicate its representation, is the social imaginary that it develops itself and that helps to strengthen its identity.

The social imaginary can be the information system, which carries a certain social reality or is able to accept the aspirations and desires, to which we pay more attention. What the community is able to conceive, imagine, and therefore to convey, it creates a link between social imaginary and social consciousness that can lead to the construction of a possible future. The imagery that is built by wishes and aspirations can influence people's behavior and can induce them to change. If this is done consciously and collaboratively, the construction of the social imaginary can become the way of the social innovation.

Mircea Eliade, in his study on the phenomenology of symbols, shows that human beings tend to relate with their own kind and the surrounding environment (in general with all that it is other from itself) inventing a system of symbols which states clearly a specific order. An environment-area considered safe for the survival of its members is built separating the center, which is sacred because chosen, from the suburbs, which is inhabited by daily actions (Eliade, 1956). When a culture is able to put in order external and internal things around it, it becomes able to control the environment and its inhabitants (Bertirotti, 2009:137).

The urban areas are manufactured according to the same criterion: we find a *city center* and a *city suburbs*, with the same and different empowerment which highlighted by Mircea Eliade. And it couldn't be otherwise, because what is being built *first*, compared to what is being built *after*, that is the *center* respect to the *periphery*, it has the value of remaining



the starting point of our future directions, and always carries our future projects. Thanks to the collective exercise of remembering, *the places of memory* are born, and “they are real sacred spaces where time comes back, hoping to erase the events for which it is remembered. That's why the use of the imaginary allows you to exorcise the *time* and the *death*, but also to project to *The Lord* the distress of everyday life, directing human activity in making *real* their dreams. Imagination is a holy event of the eternal fight against the death putrefaction and the fate. (Durand G. 1963)” (Bertirotti A., 2009:139).

### 3. To know, to imagine, to stage

The Humans build their own imagination using languages and tools with different features, but deeply rooted in the effort to represent the *desires* and *anxieties* concerning themselves, because typical of existence.

In Prologue of Genesis (John 1,1) we read that God created the world through the sound of the Word, and for this reason the only thing that God doesn't create or invent, is the *word*, that contains the creative energy of the sound. God, in our biblical tradition, is the verb, because He creates using the word and He gives meaning to the energy of the sound contained in the word.

The transcendent derivation of the function of language in the biblical tradition is not a purely cultural matter, but rather an anthropological general dimension, that we can define symbolic, in whose name the creation of meanings happens thanks to the symbols, namely the signs that become further meanings (Bertirotti A., 2009:141-142).

We are obviously facing a mystery, because it is the symbol itself to be in this way. The term derives from the Greek *symbolon*, that means *with, together*, and *ballo throw*, from which derives the verb *symbollo*, that is *I put together, I close with*. Its meaning is explained to the Encyclopedia Treccani web page: “(symbol) Everything (sign, gesture, object, animal, person), whose perception inspires a different idea from its immediate sensitive nature. The original practical function, prevalent but non-dominant, is replaced by the representative function and the symbol is identified with the sign” (<http://www.treccani.it/enciclopedia/simbolo/>).

If the imaginary is filled with symbols, and through these it builds a mental place within which we plan the future, our present world's concept changes. To perceive the reality as modifiable through the imaginary, and to experience the excitement of situations that are between real and not real, it becomes a purely cognitive task. That is typical of a *mind that knows through by imagining*.

If we assume that all this happens in places and times of art as if it was the *staging of oneself*, where it lives everything we would be and we weren't able to become now, it becomes necessary to make technology an opportunity to invent new places to realize the imaginary.



#### 4. Presentism

It seems, however, that technology has not carried out this task, or at least it has not had the awareness and determination, especially in recent years, to point that direction.

The scenarios we deal with, relate basically to the technology's intensification, and it is no coincidence that we speak ever more frequently of *smart city*, as if improving the people life's quality is not depending on the people themselves, but only on technological instruments we have.

In fact, human history teaches us that the more this period we are living is chaotic, the more is useful, in the absence of clarity, to refer to situations and ideas belonging to previous periods. In the past, the future was the expression of a design through which we could say "one day... most of the imagined things would come true". The future was perceived as improvement, but, at some point in our history, all this no longer worked: we destroyed forests, cemented the environment, exploited resources, impoverished the Third World countries, starved entire populations, destroying traditions and people. And we fell into the abyss of nothingness in front of us, because we don't know what we can re-invent that might actually improve our life on this planet.

In this sense, the concept of Presentism fits in, by which we refers to the past and to the future with mental attitudes based on the present, on what we are experiencing. According to this philosophical interpretation of our western current daily life, the past is evaluated, represented and reported using concepts and visions of the present, creating voluntarily the supremacy of *now* on that of *before* and *after*.

This domination of the present surrounds us daily. Simply thinking about the soap operas that are continuing in countries around the world indefinitely. Infact the actors, the main characters who die in an episode, can reappear in subsequent episodes as they were resurrected. (Beautiful is the clearest example). If everything in this world, as real as virtual, is consumed and ends, including relationships between people, although it is possible to start again, as if nothing had happened. The idea is thus created in people's minds, that there can be no possible imaginary, futuristic, without technology, confirming those worldviews well expressed for example in films like *Minority Report* (2002) or *Matrix* (1999) and, to arbori, the 007 Series.

Presentism is based on the belief that only the current phenomena are relevant, and it defines the past phenomena in terms of faith and knowledge. Marc Augé in his essay "What happened to the future" (2008) shows that the future has always been considered in relation to the past and the utopia, often conditioned by the knowledge of religions. The combination of religion to science, with its progress promises, brings with it the risk of a cosmos-technology in which the technological implications of science take a size similar to a second nature, which is therefore comforting. «If Humanity was heroic, it would accept the idea that knowledge is its ultimate purpose. If Humanity was generous,



it would understand that knowledge of goods is the most economical solution for itself. If Humanity was conscious itself, it wouldn't allow the power games to obscure the ideal of knowledge. But Humanity as such does not exist, there are only human beings, societies, groups, powers and individuals» (Augé, 2008:108). Augé however concludes his essay leaving open a hope, linked to an educational revolution, «People who are professionally engaged in researching and teaching must therefore keep in mind that scientific progress depends largely on the social revolution of teaching» (Augé, 2008:110). He relies on intelligence and human consciousness that cannot get lost in the void of resignation and inability to act, but it can redeem its own confidence in thinking to a better world as really possible.

## 5. Practical acting, technological and cultural revolution of social innovation

The *human doing*, based on the recovery and self-production, can be a new way of looking at the future living by the aid of technology. The technological development level achieved is so obvious and pushed that, actually, our minds have lost the ability to follow and therefore control it, and the inequality between us and the technology is such that it produces human beings more and more alienated from themselves.

Here we are in the same condition of a child who has to draw a line on a sheet starting from the bottom and going upwards, until he touches the top of the sheet, beyond which you cannot draw. Here he will be forced to fall back to the bottom, because the sheet edge leads him to go back, if he wants to leave a trace of his path. We find ourselves exactly in this situation: to go forward, we must continue looking back, and many times we have to go back, and starting from the point of view of both mental that behavior attitudes.

The signals of a change of course, which contrast with the passive consumption desire of participation, are linked to the movements of the Do It Yourself (DIY) and all'Adhocrazia<sup>1</sup>. The ad-hoc approach actuality, already enhanced by the American counterculture of the sixties, reappears in times of crisis and tradition's breaking.

They emphasize the need for the individual to take control and awareness of what he

---

<sup>1</sup>Adhocracy is an adaptable system of organization that is defined by a lack of formal structure. The *ad-hoc* approach operates in opposition to bureaucracy. The term was first coined by Warren Bennis in his 1968 book *The Temporary Society*, and then developed by many other authors, crossing from the theory of management of organizations to other disciplines, as architecture and design. «Adhocracy is characterized by an adaptive, creative and flexible integrative behavior based on non-permanence and spontaneity. It is believed that these characteristics allow adhocracy to respond faster than traditional bureaucratic organizations while being more open to new ideas» (<https://en.wikipedia.org/wiki/Adhocracy>, visited in September 2015).



does and consumes. This approach draws *Craftsman* by Richard Sennett (2008) but it exceeds the craftsmanship of doing with his own hands, moving towards social engagement, which through making is seeking awareness and sharing. And this happens in a period, as ours, in which everything seems dematerialized. The practices based on *doing or making* often adopt a style almost improvised, which starts from what exists and it reuses, renews, recycles. (Fagnoni, 2013, Fagnoni-Pericu, 2014) They respond to a typically Latin, Mediterranean way to act, that doesn't necessarily constitute a more or less professional exercising, radical fashion, but a necessity, survival and adapt actions to the adversity, reactions to crises. The authorial dimension takes a backseat: groups of citizens, with production networks involving the users, organize themselves to solve problems, offering products and services, redeveloping disused spaces. It is a sort of cultural and social revolution, which uses the tools proposed by the technological revolution. The social innovation is combined with the technological innovation (Manzini, 2015:17) and through this fusion new ways of approaching can be born and we can solve problems, until to affect the nature of the production and consumption systems, from centralized systems production to distributed systems, for example based on the value of things and local economies.

## 6. From things to people

In this context, it is important the role of those actions that, taking care of things, prove the value of taking care of people. (Fagnoni, 2009) The interpersonal relationships quality determines also, and above all, the quality of life, both individual and collective. And in the same way people take care of each other mutually, we recover the meaning of taking care of things. Infact, the world's things, the objects and the situations are always expression of the interaction with the human being. For example, walking on a street disregarded from the urban point of view, that is not clean, with no green spaces and street furniture, causes to bystanders a widespread perception of neglect that affects, obviously, on the people' state of mind.

Following the "Broken Windows" theory, also, this neglect, when it reaches the levels of certain big cities suburbs, feeds the aggressive behavior of those who live there. To spell it out, we take for example the furniture of a hospital, together with its internal placement of rooms and colors used for the walls: the more room is cozy, the furniture familiar and the colors on the walls soothing, the more patients will be able to live hospitalization in a less traumatic and difficult way. (Fagnoni, 2009)

Already in 1338-39 Ambrogio Lorenzetti showed spectacularly in its cycle of frescoes in the Palazzo Pubblico of Siena, both his conception of Good Government, Bad Government, in a city or rural, and the Effects of Good and Bad Government. The frescoes highlight the whole of critical issues showed, on the one hand, and aspirations on



the other, remaining an important reference for generations and generations, a representation of social imaginary that contains the symbols of power and faith, of knowledge and action, of care and pleasure (Fig. 1, 2, 3, 4, 5 and 6).

The great economic historian Fernand Braudel dates back to the Renaissance the emergence of an Italian model made of art, beauty and of spirit of initiative that can transform this heritage into a formidable instrument of civil and economic growth. A sustainable cultures that is the basis of our identity and of our development.

If in the past sources of knowledge remained, for centuries, few and clear reference points, today the information tools promote knowledge of relationships, connections, paving the way for a science closer to interpersonal relationships. However Internet is not a neutral technology because the communication between people enabled by the network, can help to create connections, but also to raise barriers.

## 7. Communion, emotion, communication

Whether in social actions that human technology stimulates and makes concrete although virtually, we discover some shared imaginaries, the strength of these ones is multiplied. Infact the communion of desires makes people more determined to work together, to cooperate for achieving them. It is the ancient and ever valid power of the group, which, thanks to the network, becomes a veritable avalanche of *motivations to change* that are shared by the whole group. The network, technological by definition, is the innovative way that can reinforce the circulation of new linguistic symbols, through which emotions and forms, emotions and codes are integrated. (Bruno, 2002) In this way we form our social emotions, determining that particular high level of *cum-emotion*, or *commotion*, which is now the only human form in which to appeal to not fall in the anguish of fear.

Just think of what is happening with regard to the people's mass exodus, escaping the war zone, and how all this is now widely visible on the network, with the help of the technology we have. The *commotion* becomes a *good practice of communication*, compared to the sharing, however, of the *fear* to whatever is described as different from us.

This kind of sharing is not without negative aspects. Infact it is often superficial, in the etymological sense of the term, namely a share of *surface*, without deep awareness and intimate. The commotion that Internet images evokes in people well realized osmosis between invisible and visible, but doesn't tell the story and the inner evolution that this image contains.

In other words, we can ask: is it possible to imagine this area as an opportunity to facilitate the building of bridges between people or we will continue to consider it an excuse to build walls?

We are witnessing a shift of sense from the depth to the surface, as Baricco described in *The Barbarians* (2006). It is all about accepting a different dislocation of sense into the



fabric of existence. «Abolished the depth, the sense was moving to inhabit the surface of evidence and property. It didn't disappear, it moved ». The surface itself becomes the place of sense. Or rather «in it we are able to trace a sense».

## 8. Motivation, project, action

Through the process that goes from communion to commotion and then to the communication, it emerges the motivation that guides the project activities, understood as human cognitive occasion in which the final design product combines shared motivations, that are starting emotions, with the gratification of realization.

The concept of design as a discipline of objects design (such as architecture on a small scale) is giving way to an approach of design as a *political and social action*, used by creative people to transform the real into the possible. An epistemological jump about the action of designing, no longer focused on the final product but more interested in the process, whose active participants are people.

As explained by Tim Brown (2015), author of the theory of Design Thinking:

Throughout most of history, design was a process applied to physical objects. Raymond Loewy designed trains. Frank Lloyd Wright designed houses. Charles Eames designed furniture. Coco Chanel designed haute couture. Paul Rand designed logos. David Kelley designed products, including (most famously) the mouse for the Apple computer.

But as it became clear that smart, effective design was behind the success of many commercial goods, companies began employing it in more and more contexts. (...) Then designers were asked to help improve user experiences. Soon firms were treating corporate strategy making as an exercise in design. Today design is even applied to helping multiple stakeholders and organizations work better as a system. This is the classic path of intellectual progress. Each design process is more complicated and sophisticated than the one before it. Each was enabled by learning from the preceding stage (...)

As design has moved further from the world of products, its tools have been adapted and extended into a distinct new discipline: design thinking. Arguably, Nobel laureate Herbert Simon got the ballrolling with the 1969 classic *The Sciences of the Artificial*, which characterized design not so much as a physical processes a way of thinking. And Richard Buchanan made a seminal advance in his 1992 article "Wicked Problems in Design Thinking," in which he proposed using design to solve extraordinarily persistent and difficult challenges (Brown, 2015, p. 4).

When applied to complex problems, design provides a set of tools and methods to propose creative solutions imagining artifacts that may lead to new behaviors. Many new research experiences are going in this direction: strategies are planned (actions through communicative artifacts and/or objects, tools, spatial definitions), events are designed to tackle the crisis of daily life that, reasons not too far from them, all human groups currently are living.



Occupied public spaces with the aim to reuse abandoned buildings or places as commons, are getting more and more popular. This happens through processes of sharing, cooperation, the co-ideation and co-realization of material artifacts and digital. The happy *cosmopolitan localism* expression by Ezio Manzini (2004) effectively makes the idea of creative communities, individuals or groups of citizens, which are activated in design for social innovation, communicating and spreading their activities thanks to ICT. We are facing a technology that allows us to share those actions and human *e-motions*, by directing perspectives and individual choices to obtaining consensus and the others participation. So, as Manzini describes in his latest book «*In a changing world every one designs*: each individual person and each collective subject, from enterprises to institutions, from communities to cities and regions. Sometimes these projects generate unprecedented solutions; sometimes they converge on common goals and realize larger transformations. We are witnessing a wave of social innovations as these change unfold» (Manzini, 2015:1).

Manzini distinguishes between *diffuse design* (performed by everybody) and *expert design* (performed by those who have been trained as designers) and describe how they interact. He maps what design experts can do to trigger and support meaningful social changes, focusing on emerging forms of collaboration.

Spreading of these practices is strongly growing in Italy: a multiplicity of small local initiatives increase and propagate with actions that often start out as temporaries in disused spaces.

The number of abandoned buildings, as highlighted by *shrinkage* phenomenon, in western cities it is expected to grow<sup>2</sup>. These are disused containers, industrial areas, monumental buildings, property of our artistic heritage, whole towns or villages, where the abandoning connects to the decline in population and to the loss of places attractiveness. These are often unable to adapt to the economic and social changes, which impact on the quality of life for inhabitants. These spaces lose their meaning and, at the same time, are characterized by regulatory gap. What allows their recirculation are the initiatives that start from the bottom, the local economies, whose first case studies most striking are those of the cities of the Ruhr Region, from Essen to Gelsenkirchen until Duisburg, in Germany, or American cities of Detroit and Cleveland, supported by equally important studies as for example the Urban Catalyst European research or the National PRIN Re-Cycle Italy research<sup>3</sup>. They show the strategies results of civic participation, which aim to involve citizens in urban change and readjust the spaces to the changed social environmental and economical needs of their regions. Initiatives and spontaneous actions

---

<sup>2</sup> In Italy there are 5 million of vacant buildings (Agenzia delle Entrate, 2012), about half a million of empty shops (ConfCommercio), two millions of public dismissed urban facilities (WWF, Campagna Riutilizziamo l'Italia, 2013)

<sup>3</sup> cfr. [www.recycleitaly.it](http://www.recycleitaly.it), Genoa Unit Resp.: Mosè Ricci, Resp. Re-Cycle Lab.: Raffaella Fagnoni.



A. Bertirotti / R. Fagnoni

The collaborative dimension of social innovation.



play a key role in these processes: spaces and structures don't shape events and actions, but events and actions shape spaces and urban structures (Oswalt, 2013). The effect of these interventions, which is especially social, involves greater participation and the creation of a capillary branch network, both formal and informal, between different projects. The places involved in this type of action, namely, by the temporary uses, are subject to a constant change. In addition to the meeting places, they are instruments capable to begin forms of social self-organization (Rudolph, 2007).

An imaginary of what design represents for social innovation can be described in this way. It is a field of dynamic action in which mental and behavioral attitudes are concretized in an effort to build a better and possible future, based on collaboration and sharing. Come into play the *dimension of doing* and the *dimension of sharing* also thanks to the media technologies contribution.

## 9. The dimension of doing : the imaginary for Social Innovation

Recovering the *dimension of doing*, through which people learn to live together, doing things, contributes to the human sharing recovery through the production of objects and situations that enhance their living together. In this sense, opportunities for recycling offer a way to revamp their transformation abilities. Additional opportunity for creativity is developed in this way, entrusted to the power that *manual skills* and *doing* preserve and realize in their anthropological significance and cognitive.

The upturn of *culture of doing*, understood as ability development and capacities activation, leads inevitably to the planning of a possible future, in which the *human dimension* is dominant and fundamental. This is not a *technological doing*, entrusted to a *machine*, actuated only by a minimum pressure of a human finger, but involves both the mind in design as the body in its realization. And because in this world we make things by the others help, even when we think we are the only makers of actions or situations, this kind of *doing* is always social and socializing. The changes construction, both concerning the environment and the objects, always involves the social behaviour, because it involve all human beings frequenting that environment, or using those objects. Design is then in a position to facilitate the implementation of shared behaviors, and into their reevaluation of the manual creativity from which depended the whole evolution of the human species. It is, in other words, an *emotionally significant making*, which becomes possible only in the moment where it has got its own primary value especially within educational schemes established and programmed with care.

This kind of sensible activism, thanks to which shared actions allow the activation and movement of emotions equally shared, it is easily to be learned. In fact to feel good, staying together making things is the result of a long-term educational process. And, since all that belongs to humanity is always organized in every person's mind, even in this case



we face the realization of actions that are based on specific features of the human mind<sup>4</sup>. To feel part of a community, when the cognitive neuro system is activated simultaneously in several children while they are involved in collaborative action, it could be the best answer to the crisis of values in which we are involved. (Stiegler B., 2014; Castel M., 2014). Actually, although it is important to achieve the final objective, from an educational perspective the learning process related to the togetherness and the emotional sharing mood is certainly far more important. A sharing that becomes a true co-reconstruction of reality, by prior programming that looks like a Design of what is futuristic, that is a Design of the real as possible. The dimension of making can be an opportunity, if inserted in the dynamics of education, to completely join the community, learning to learn also by their peers, according to a mutual partnership sharing the problem solution. The famous *puppy* of *Jungle Book* by Rudyard Kipling lives in each human being from birth to death. It's up to us to revive him in our everyday actions, and especially in our mind, so that he becomes a real pre-text with which we can rewrite the hope for the future that everyone needs more and more. Basically, the current global situation in which our planet finds itself, although in its geographical and cultural differences, is such as to induce all of us to put into practice behaviors to secure it. We human beings we are facing a future that we cannot approach with effective design perspective, that is useful for the preservation of life itself. The imagery could so become the place where we can experience the upturn and the revival of community and cohesive attitudes, thanks to which we have today too much mistrust. To work together, cooperate and collaborate, is the more universal cultural heritage of this planet, and it stands today as the only alternative for a really foreseeable future because it is really possible.

## References

- Augé M. (2008), *Où est passé l'avenir?*, Paris, Panama Ed.; tr. it. 2009, *Che fine ha fatto il futuro. Dai non luoghi al non tempo*, Milano, Eleuthera Edizioni.
- Baricco A. (2006), *I barbari. Saggio sulla mutazione*, Roma, Fandango Libri.
- Bertirotti A. (2009), *L'anima cerebrale*, Acireale-Roma, Bonanno Editore.
- Brown T., Martin R., (2015), *Design for Action, How to use design thinking to make great things actually happen*, in *Harvard Business Review*, September 2015, 4-10.
- Bruno G. (2002), *Atlas of Emotion: Journeys in Art, Architecture, and Film*, London, Verso; tr.

---

<sup>4</sup> It is, in fact, the dopamine-mesolimbic system that facilitates this process of unification in the concept of *symbol*, between emotions-motivation and desire of changing of interaction forms, entrusting to Design an arduous task of socialization. In this our brain's part, the daily efforts to reach a design objective are associated to the gratification to get reach it, thanks to the circulation of dopamine, an important neurotransmitter, responsible for our daily mood (Fig. 7).



A. Bertirotti / R. Fagnoni

The collaborative dimension of social innovation.



- it. 2015, *Atlante delle emozioni. In viaggio tra arte, architettura e cinema*, Johan Levi Editore, Milano.
- Castells M., (2014), *Il potere dell'identità*, Milano, Università Bocconi Editore.
- Durand G. (1963), *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Presses Universitaires de France, tr. it. 1996, *Le strutture antropologiche dell'immaginario. Introduzione all'archetipologia generale*, Bari, Edizioni Dedalo.
- Eliade M. (1952), *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magic-religieux*, Paris, Gallimard Editions; tr. it. 1981, *Immagini e simboli. Saggi sul simbolismo magico-religioso*, Milano, Jaca Book Edizioni.
- Eliade M. (1956), *Le sacrè et le profane*, Paris, Gallimard Editions; tr. it. 2006, *Il sacro e il profano*, Torino, Bollati Boringhieri Editore.
- Fagnoni R. (2009), *Design and new behaviours: Project responsibility, social and cultural connectivity*. In, *Strategic Design Research Journal*, 2(2), 45-55.
- Fagnoni R. (2013), *[In]Azione. The Design way*, in *Monograph.it*, International Monomagazine Collection Design, Urbanism, Landscape. N. 5/2013, 227-229
- Fagnoni R., Pericu, S. (2014) *Re-activate the city, sharingspaces for research on design and humanities*. In: De Moraes, Dijon; Dias, R. A.; Sales, R. B.C. (Eds.). *Diversity: design/humanities. Proceedings of Fourth International Forum of Design as a Process*, Barbacena: EdUEMG, 538-546.
- Manzini E. (2004), *A cosmopolitan localism*, in Fagnoni R., Gambaro P., Vannicola C., (a cura di) *Medesign\_ forme del Mediterraneo*, Firenze, Alinea, pp. 103-109.
- Manzini E. (2015), *Design when Everybody Designs: An Introduction to Design for Social Innovation*, Cambridge, Massachusetts, London, England, The Mit Press.
- Oswalt P. Overmeyer K., Misselwitz, P. (2013) *Urban Catalyst, the power of temporary use*, Berlin, Dom Publishers.
- Rudolph I.U. (2007), *Vacant space and new form of labour: the niche, the meltingpot or the incubator*, in AA.VV., *Urban Pioneers*, Berlin, Jovis, 150-156.
- Sennet, R. (2008) *The Craftman*, New Haven: Yale University Press.
- Simon H. (1969), *The Sciences of the Artificial*, Cambridge, Massachusetts, The Mit Press.
- Stiegler B., (2014), *Prendersi cura. Della gioventù e delle generazioni*, Napoli, Orthotes Editrice.



## **Oggetti e disagio moderno della tecnica nell'antropologia filosofica di Arnold Gehlen.**

Antonio Tramontana

### **Abstract**

The aim of this paper is to consider the Gehlen's critique of modernity through his concept of the awkwardness of technology. In order to highlight his philosophical anthropology, I will focus on the special relationship between humankind and the multitude of objects that surround us in everyday life. To clarify this relationship in the age of modernity, firstly I tackle two key concepts of Gehlen's work. If with the notion of 'technological action' I will focus on anthropobiological aspects, through his idea of 'imagination' I will handle psychosocial problems. Only after this overview I will deeply focus on the sociological and psychological aspects of modern technology and their effects on contemporary man.

### **Keywords**

man / body / technology / imagination / objects / modernity

### **Author**

Antonio Tramontana – [tramontanaantonio@gmail.com](mailto:tramontanaantonio@gmail.com) - [tramontanaa@unime.it](mailto:tramontanaa@unime.it)  
Department of Cognitive Science, Psychology, Education and Cultural Studies  
University of Messina



Prima di entrare nel vivo dell'opera di Arnold Gehlen, riportare alla luce la sua riflessione sul mondo degli oggetti e la sua idea circa gli effetti provocati da questi, a partire dalla modernità, dal punto di vista psicologico e sociale; prima di tutto questo occorre soffermarsi sin dall'inizio su come per questo pensatore tedesco – esponente influente dell'antropologia filosofica<sup>1</sup> della prima metà del '900 – la questione degli oggetti è, allo stesso tempo, la questione dell'uomo. In Gehlen ogni ricerca – sia essa sulla tecnica (Gehlen, 1957), che sulla morale (Gehlen, 1969), oppure sull'estetica (Gehlen, 1960) o ancora, in maniera più marcata, sulle istituzioni della modernità (Gehlen, 1956) – è un continuo ruotare attorno a una domanda fondamentale: "cos'è l'uomo?"; e riflettere sugli oggetti significa specularmente porre la stessa domanda sulla specificità antropologica.

Porre questo interrogativo (ossia tentare di definire l'uomo) comporta, di riflesso, comprendere ciò che lo differenzia dal resto degli esseri viventi<sup>2</sup>. Dal punto di vista degli oggetti, infatti, sono molti gli animali che utilizzano e, in alcuni casi, producono oggetti. Tuttavia, se da una parte l'uso e la produzione degli oggetti non sono attività esclusivamente umane, è possibile riscontrare tuttavia nel nostro modo di pensarli, utilizzarli e produrli, una peculiarità antropologica che non ha pari in natura. Per intenderci, se da una parte le api sono abilissime a costruire il loro alveare e, con esso, organizzare la loro vita sociale, dall'altra la pur raffinatissima tecnica di costruzione geometrica di cellette può essere replicata dall'uomo e utilizzata per decorare delle tazze kitsch o lanciare una campagna pubblicitaria per promuovere una confezione di miele; la stessa tecnica può essere utilizzata in ambito ingegneristico per distribuire il peso e rafforzare un muro di cinta; o, ancora, può essere sfruttata la costruzione stessa delle api per accaparrarsi del miele e distribuirlo lungo filiere nazionali o addirittura extranazionali. Pur ammettendo, dunque, che la specie umana non sia l'unica a costruire e utilizzare oggetti, la relazione di tipo antropologico con queste creazioni appare 'particolare' rispetto alle pur complesse e raffinate tecniche di costruzione degli animali, come nidi, dighe e formicai. A partire da queste differenze il rapporto tra l'uomo e gli oggetti diventa quella relazione fondativa del modo tutto antropologico di stare al mondo. Come scrive Gehlen,

La scoperta e l'utilizzo occasionale di oggetti come strumenti si riscontra già presso gli antropoidi, tuttavia la produzione di utensili caratterizza abbastanza nettamente il confine tra abilità umane e

<sup>1</sup> Per una definizione dai caratteri generali, al punto da essere in grado di coinvolgere pensatori molto eterogenei tra loro – e dunque anche Gehlen – per Kuhns, l'antropologia filosofica «studies the nature of human beings, their cultural endowment, their production of cultural objects, and their goals as beings that possess a culture» (Kuhns, 1980: 721).

<sup>2</sup> Il confronto ad esempio con gli animali (il non umano) si fonda sull'idea per cui «l'uomo non può, in effetti, affermare nulla di sé in modo diretto, ma si concepisce a partire dal non-umano, nel confronto e nella contemporanea distinzione di sé da quello». (Gehlen, 1950: 126)



abilità animali. Là dove non si riesce più a distinguere se l'anomalia nella forma di alcune pietre fu prodotta da uno scalpello o è semplicemente di origine fisica casuale, la storia evolutiva dell'uomo diviene oscura (Gehlen, 1956: 25).

Ma qual è il contributo specifico dell'opera di Gehlen sulla comprensione dell'uomo? Se la complessità con cui è composta la natura dell'uomo, fino almeno all'antropologia filosofica tedesca dei primi del '900 (e il discorso si potrebbe estendere tranquillamente al mondo degli oggetti), è frastagliata in una serie di conoscenze particolari che via via ne mettono in luce un tratto piuttosto che un altro (come ad esempio una dimensione biologica, una psicologica, una linguistica, una sociale, una economica, una simbolica, una culturale, etc.); l'interrogazione sull'uomo da parte di Gehlen – e dunque qui nello specifico sugli oggetti – mira alla definizione di un progetto globale. Così, tenendo insieme «un grandissimo numero di fatti desunti da parecchie scienze [particolari]» (Gehlen, 1950: 50) – come la morfologia, la psicologia, la linguistica, la sociologia, l'etnografia, etc. – con un'interrogazione filosofica che, a partire dalle tante particolarità che caratterizzano l'uomo, sia capace di parlare di esso in quanto progetto globale della natura, significa dunque vedere in qualsiasi creazione dell'uomo (ed esso può essere un'utensile, un quadro, un'istituzione sociale, fino alla complessa civiltà industriale) un'unica radice che agisce, pur nella differenza delle epoche e del contesto, attraverso determinate caratteristiche antropologiche. Si può dire pertanto di un oggetto dell'uomo che esso riveste una dimensione biologica, sociale, psicologica, simbolica, etc.; e nel modo di vedere l'uomo da parte di Gehlen occorre considerare una selce scheggiata così come nel computer come il risultato di un'unico movimento che si manifesta tanto nell'oggetto arcaico quanto nell'ultimo ritrovato della tecnologia digitale. Tanto il *chopper* quanto uno smartphone sono dunque l'affioramento del modo di stare al mondo da parte dell'uomo.

## 1. La condizione dell'uomo e l'azione tecnica.

Come i pensatori che, come Gehlen, sono legati da una tradizione di pensiero che fonda le sue radici nell'antropologia filosofica<sup>3</sup> – e il confronto diretto qui è soprattutto

---

<sup>3</sup> Alla definizione generica di Kuhns sull'antropologia filosofica riportata in una nota precedente, Fischer distingue l'antropologia filosofica come disciplina da quella che accomuna Plessner, Scheler e Gehlen, e che si fonderebbe piuttosto sulla comunanza di un paradigma che li tiene uniti. Come egli scrive, infatti, «on the one hand, a new subdiscipline of philosophical anthropology was established by authors such as Bernhard Groethuysen, later by Michael Landmann, and currently by Christian Thies, who are interested in collecting and systematizing the questions and views on "man" (Mensch) that have emerged during the history of philosophy; on the other hand and in parallel, there has emerged a certain paradigm with a characteristic approach to the concept of man – and this is the achievement of Scheler, Plessner, Gehlen, Rothacker and Portmann. One can compare "philosophical anthropology" as a discipline with other disciplines within philosophy – such as ethics, epistemology, metaphysics et al. But having reconstructed "Philosophical Anthropology" as a paradigm, you can compare it with other twentieth-century approaches – such as



A. Tramontana

Oggetti e disagio moderno della tecnica nell'antropologia filosofica di Arnold Gehlen

A Journal of the  
Social Imaginary



con Scheler e Plessner –, interrogarsi sulle peculiarità dell'uomo comporta la necessità di infrangere i legami di continuità che legano l'uomo al resto degli esseri viventi e in particolare i mammiferi. All'idea che esista «una differenza graduale tra intelligenza pratica, che già alcuni animali possiedono, e quella umana», e che pertanto «l'uomo sarebbe definito dal mero arricchimento o raffinamento o complicazione di “qualità” animali» (Gehlen, 1950: 59); a tutto questo Gehlen contrappone l'idea di una 'legge strutturale' in grado di dar conto della «differenza tra i due tipi di intelligenza, e quindi l'essenzialmente umano, sarebbe da cercare in una particolare “natura” propria unicamente dell'intelligenza umana» (Gehlen, 1950: 59). Ma a differenza di Scheler, lo specifico dell'uomo non consiste nel fatto di essere quell'ente vivente dotato di spirito e in base a tale principio metafisico egli organizza la sua vita psicologica e sociale. Per Gehlen è necessario «dimostrare un'unità della legge strutturale che domina tutte le funzioni umane, da quelle corporee a quelle spirituali» (Gehlen, 1950: 60). Per dirla altrimenti – e nei termini qui preposti – una zappa o un mulino non sono solo il frutto di una certa tendenza culturale dello spirito che si esprime in questo o quell'oggetto. Nella zappa è coinvolta la dimensione corporea dell'uomo che affonda la lama nella terra o che macina i raccolti e immagazzina il cibo per un'intera stagione. Oppure, nell'utilizzare un'automobile quotidianamente viene messa in discussione tanto la corporeità quanto la dimensione psicologica organizzata socialmente nello spazio mobile in base alle potenzialità di un oggetto che trasporta da un angolo all'altro della città tanti corpi. Per Gehlen dimensione culturale, biologica, sociale o psicologica, si intrecciano e costituiscono una realtà unitaria nella misura in cui si possa pensare alla specificità antropologica.

Prima di comprendere, dunque, come l'uso degli oggetti influisce sul nostro modo di stare al mondo, su come ci relazioniamo reciprocamente e, a partire dalla loro produzione industriale, come questi hanno influito sulla vita di tutti noi, occorre rispondere alla seguente domanda: cos'è l'uomo?

Chi è questo essere che scheggia e leviga pietre al punto da renderle taglienti, oppure forgia la plastica per incastonare i potenti processori che animano i computer che tutti i giorni utilizziamo? Ma soprattutto cosa lo rende differente dalle api, dai castori o dalle formiche, tanto da essere considerato da Gehlen come un 'progetto particolare' della natura?

Per elaborare una prima immagine dell'uomo, ne *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Gehlen, attraverso un confronto serrato con le scienze biologiche, elenca tutta una serie di dati di carattere morfologico al fine di mettere in luce come, dal punto di vista corporeo, la peculiarità dell'uomo «consiste in una generale *deficienza* di organi ad alta specializzazione, cioè specificatamente adatti a un ambiente» (Gehlen, 1950: 127). Il fatto che la peculiarità dell'uomo sia determinata da una deficienza organica – concetto formulato originariamente da Herder – ruota attorno all'idea che esso sia caratterizzato da

---

phenomenology, existentialism, hermeneutic philosophy, critical theory, naturalism, structuralism, and so on» (Fischer, 2009: 153-54).



una serie di primitivismi<sup>4</sup>, ossia dal fatto che, dal punto di vista squisitamente morfologico, il nostro corpo, confrontato con altre specie animali, non presenta specializzazioni. Basta avere un gatto in casa per capire come gli arti dei felini siano specializzati nel salto e nell'agilità, al punto da mettere in serio imbarazzo la fragilità dell'andatura eretta dell'uomo. Dal confronto con altre specie viventi risulta che gli organi dell'uomo è come se fossero rimasti allo stadio embrionale, nel senso che non si sono sviluppati al punto tale da specializzarsi in una determinata funzione.

Ma a supporto di tale idea il pensatore tedesco fa affidamento agli studi di anatomia comparata di Bolk, il quale – muovendosi parimenti sul piano morfologico e fisiologico del corpo a partire da una comparazione con i primati – era spinto dal tentativo di mettere in luce 'l'essenziale' della forma dell'uomo<sup>5</sup>. Tale assenza, per ritornare dunque al confronto con i felini, non consiste tanto nel fatto che l'uomo abbia un'andatura eretta – semmai essa è il risultato di un adattamento all'insorgere della forma del corpo e, dunque, tale facoltà è un carattere secondario<sup>6</sup>. Per quanto per noi sia importante camminare sulle gambe e avere le mani libere, l'essenziale della nostra forma, per Bolk, è determinato da altri fattori. Egli parte così dai caratteri somatici e mette a confronto con il feto di un primate quello dell'uomo. Egli nota che i tratti somatici umani sembrano del tutto simili, ed è solo successivamente, con lo sviluppo ontogenetico, che «le caratteristiche e le condizioni della forma che nel feto degli altri primati sono transitorie, [mentre] nell'uomo si sono stabilizzate» (Bolk, 1926: 51). Quindi, è il fatto di mantenere i tratti morfologici di un feto a determinare l'essenza dell'uomo. Per dirla con Bolk, dal punto di vista corporeo, l'uomo è «il feto di un primate giunto a maturità sessuale» (Bolk, 1926: 53). Lo sviluppo del corpo dell'uomo, rispetto a quello dei primati, è caratterizzato da un ritardo e questo provoca successivamente tutta una serie di ripercussioni sul resto della forma. In termini

<sup>4</sup> Gehlen sottolinea come «il concetto di "primitivo" è sinonimo del concetto di "non specializzazione", e non significa mai, in discussioni come questa, "inferiore" o "di minor valore" (Gehlen, 1950: 127).

<sup>5</sup> L'idea che possa esistere l'essenziale manifestazione dell'insorgenza dell'ominazione della nostra forma corporea deriva dal fatto che Bolk distingue morfologicamente i caratteri primari da quelli secondari. Se i primi «sono quelli nati per l'effetto dei fattori di sviluppo che hanno condizionato l'insorgenza della forma dell'uomo», i caratteri secondari «sono essenzialmente quelli che si possono spiegare facilmente come fenomeni di adattamento all'acquisizione dell'andatura eretta, sorti come necessità condizionate più o meno meccanicamente o come aggiustamenti funzionali sotto l'influsso delle condizioni statiche» (Bolk, 1926: 49).

<sup>6</sup> A questo proposito scrive Bolk: «sono convinto che alcuni autori abbiano sopravvalutato questa influenza per l'insorgenza della forma umana. Il rapporto dei fenomeni è solitamente pensato in modo tale che il sollevarsi del corpo sia stata la causa della formazione di quasi tutti i caratteri somatici specificatamente umani e così l'acquisizione dell'andatura eretta è stata il punto di partenza per la comprensione della costruzione umana. Non concordo con questo punto di vista. Naturalmente non è mia intenzione negare una ripercussione del verticalizzarsi sul nostro organismo. Ma respingo il postulato secondo cui la posizione verticale del corpo è stata il *primum agens* e gli specifici caratteri somatici dell'uomo i suoi effetti diretti o indiretti. L'acquisizione della postura eretta fu a mio parere un adattamento necessario alle variazioni che si compivano nella forma sulla base di altre cause primarie, essa è un fenomeno successivo. Si sarebbe preparata l'ominazione non perché il corpo si solleva, piuttosto perché la forma diventa umana» (Bolk: 1926: 50).



generali, tali ripercussioni possono essere riassunti nel fatto che esse determinano l'eliminazione di ogni carattere (inteso come specializzazione) (Bolk, 1926: 59) e, per ritornare a Gehlen, la condizione particolare dell'uomo è caratterizzata da una deficienza corporea.

Pertanto, fa notare Gehlen, si può considerare una specializzazione il fatto che le grandi scimmie abbiano la forma del muso possente, poiché esso permette di poter mordere mangiare e fiutare adeguatamente, mentre per noi tali parti del corpo si presentano solo in una forma abbozzata (Gehlen, 1950: 132-33). E le carenze proseguono non appena si aggiunge che l'uomo non ha un rivestimento pilifero con cui proteggersi dalle intemperie. Non ha né organi difensivi con cui affrontare una situazione pericolosa, né una struttura somatica con cui fuggire da essa. L'insieme dei sensi non sono particolarmente sviluppati e la sua dentatura non può dirsi né quella di un erbivoro e né quella di un carnivoro. Le sue braccia poi non sono adatte, come quelle delle grandi scimmie, all'arrampicata né può contare su piedi prensili. L'uomo è dunque caratterizzato da «una sprovedutezza biologica unica» (Gehlen, 1950: 71) e tutte le carenze che caratterizzano il nostro corpo per Gehlen vanno intese come «inadattamenti, non specializzazioni, primitivismi, cioè carenze di sviluppo: e dunque in senso assolutamente negativo» (Gehlen, 1957: 70).

Messo in luce l'essenziale della forma umana, ossia il fatto di essere carente rispetto agli altri animali, occorre ora comprendere – prima di addentrarsi nel mondo degli oggetti – il tipo di relazione che si determina tra il corpo dell'uomo e l'ambiente che lo circonda. Come fa a sopravvivere un tale essere vivente in condizioni naturali in mezzo ad altri animali senza una forma corporea adatta alla fuga o all'attività predatoria?

Per affrontare queste questioni Gehlen si confronta con l'opera di Uexküll<sup>7</sup>. I lavori di quest'ultimo misero in crisi la visione antropocentrica dell'ambiente, l'idea cioè che tutte le specie viventi svolgessero le proprie attività vitali in un unico spazio senso-motorio: per l'appunto quello dell'uomo. Per Uexküll, invece, ogni ambiente si definisce sulla base di proprie caratteristiche corporee (sulla base delle capacità percettive e operative) e, pertanto, date le differenti specializzazioni corporee esistono in natura una pluralità di ambienti (Cfr. Uexküll, 1934). Come fa notare Gehlen

Le sponde piatte delle acque tropicali così come le profondità oceaniche, le brulle pendici delle Alpi settentrionali al pari del sottobosco delle rade foreste miste sono altrettanti ambienti *specifici* per animali specializzati capaci di vivere soltanto in essi; come è un ambiente specifico, per i parassiti, la cute degli animali a sangue caldo; e così in innumerevoli casi ogni volta particolari (Gehlen, 1950: 71).

Dinnanzi a questa pluralità di ambienti che si definiscono sulla base delle specializzazioni, come poter pensare all'ambiente di un essere organicamente carente? Se per ambiente dunque s'intende «la totalità delle condizioni contenute nel complesso di una determinata costellazione che consente a un dato organismo di conservarsi in forza della sua

<sup>7</sup> Per una lettura critica sull'influenza dell'opera di Uexküll sul pensiero di Gehlen e più in generale sull'antropologia filosofica cfr. Brentari (2011: 223-42).



A. Tramontana

*Oggetti e disagio moderno della tecnica nell'antropologia filosofica di Arnold Gehlen*

A Journal of the  
Social Imaginary



organizzazione specifica» (Gehlen, 1950: 120), come può vivere un essere che non può contare su alcuna specializzazione e dunque conservarsi, vivere e riprodursi? È necessario qui ritornare a Uexküll, e dunque al fatto che l'ambiente si definisce sempre sulla base di una relazione che si determina con l'organismo specifico. Occorre dunque pensare alla specificità corporea dell'uomo. Se il resto degli animali è adatto a vivere, data la specializzazione corporea, in un ambiente specifico, l'uomo, nell'essere carente, non potendo vivere in questo o quell'ambiente, può vivere però in una pluralità di essi. Riprendendo un'espressione tipica dell'opera di Scheler, Gehlen vede l'uomo come un essere 'aperto al mondo', nel senso che, non avendo nessuna specializzazione, egli è dunque libero di vivere in un ambiente che di volta in volta si presenta in maniera differente. È così che, nonostante la nostra inadeguatezza, siamo in grado di vivere nei deserti e nelle regioni polari; tra antilopi e orsi bianchi; sulle montagne, nelle steppe e nella giungla; in zone paludose, sull'acqua e nelle città (Cfr. Gehlen, 1950: 120-21).

Ma per vivere in questo o quell'ambiente, dal momento che non ha un corpo adeguato, l'uomo adegua di volta in volta questo o quell'ambiente alla sua deficienza organica. In questo gioco di adeguamento alle steppe e la giungla; nella capacità di convivere con antilopi e orsi; nel rendere la pluralità degli ambienti un mondo; l'uomo, dice Gehlen, si trova dinnanzi a un onere (Gehlen, 1950: 74): egli è costretto a prendere posizione rispetto all'esterno che lo circonda. Tale onere richiede un intervento attivo, costringe l'uomo a compiere atti per potersi mantenere in vita. Tali atti Gehlen li definisce 'azioni' (Gehlen, 1950: 69). Nell'essere l'ente organicamente inadatto a vivere in un ambiente specifico, nell'essere cioè aperto al mondo, l'uomo è quell'essere che agisce al fine di potersi conservare in vita.

Il tipo di azione con cui l'uomo modifica il contesto in cui si trova è di tipo tecnico. Nel trovarsi dinnanzi a un mondo esterno mai definito – poiché il corpo è in sé un'entità senza qualità particolari –, l'uomo agisce attivamente attraverso la tecnica per piegare questo e quell'ambiente alle sue possibilità limitate. Ma, seguendo Gehlen, parlare di azione tecnica significa specularmente parlare di oggetti. Tecnica e oggetti sono inscindibili. Si potrebbe affermare che quest'ultimi sono l'affioramento tangibile del tentativo esasperato di un essere che agisce tecnicamente. Nell'arginare un fiume o nel costruire palafitte; nel proteggersi da animali o nel cacciarli; nel piantare o nel raccogliere i prodotti utili per affrontare un inverno; in tutte queste differenti situazioni in cui l'uomo adatta il mondo aperto alle sua condizione biologica, egli si mette in gioco di volta in volta con azioni tecniche differenti. E in ognuna di queste tecniche affiorano oggetti differenti: le pietre con cui costruire le dighe sono la manifestazione tangibile dell'azione tecnica volta a domare il corso dell'acqua; i recinti quella della difesa dagli attacchi notturni dei predatori; mentre la zappa è la manifestazione inequivocabile di un essere che scava nel terreno al fine di piegare il corso della natura, facendo crescere quel raccolto che gli darà il giusto apporto nutritivo per affrontare un'intera stagione.



A. Tramontana

Oggetti e disagio moderno della tecnica nell'antropologia filosofica di Arnold Gehlen

A Journal of the  
Social Imaginary



L'azione tecnica con cui l'uomo agisce nel mondo aperto è dunque quella radice da cui l'uomo trae tutta la linfa vitale con cui creare gli oggetti utili per affrontare quell'onere che gli deriva dalla sua condizione biologica particolare. Come afferma in maniera inequivocabile, «Se per tecnica si intendono le capacità ed i mezzi con cui l'uomo mette la natura al suo servizio, [...] allora la tecnica, in questo senso più generale, è insita già nell'essenza stessa dell'uomo» (Gehlen, 1957: 12). Sia che l'attenzione venga rivolta alla questione della tecnica oppure all'affioramento di questo tipo di azione (ossia gli oggetti) si tratta, per Gehlen, di comprendere come al fondo della questione ci troviamo dinnanzi alla condizione particolare dell'uomo: alla sua natura corporea. E non si tratta semplicemente di rivolgere l'attenzione ai primi manufatti dell'*Homo sapiens*. La riflessione gehleniana tocca tanto gli oggetti arcaici, come le pietre levigate, quanto l'ultimo ritrovato della tecnologia digitale. Entrambi questi oggetti rispondono a quella radice che si genera con l'insorgenza della forma umana. Come scrive Gehlen,

La tecnica è vecchia quanto l'uomo, perché nei ritrovamenti di fossili noi possiamo talvolta dedurre con sicurezza l'intervento di esseri umani solo dalle tracce ivi lasciate da attrezzi elaborati. E già il rozzo cuneo di pietra focaia cela in sé la stessa ambiguità che oggi è propria dell'energia atomica: era un utensile da lavoro e in pari tempo un'arma micidiale (Gehlen: 1957: 10).

Gli oggetti, a ben vedere, sembrano rappresentare qui il completamento di quell'essere carente, il quale non può contare su organi specializzati. Essi sono quelle 'protesi' con cui l'uomo fa fronte alla sua imperfezione organica. Cosa sono le armi se non quelle protesi organicamente assenti con cui difendersi da un ambiente minaccioso? E le case, gli indumenti e i sistemi di riscaldamento, non potrebbero essere interpretati come quell'organo tecnico con cui isolarsi termicamente dalle intemperie che altrimenti, data la nostra glabrezza, ci sovrasterebbe (Gehlen, 1957: 11)? Gli oggetti, dunque, sembrano svolgere la funzione di integrare quelle parti dell'uomo che biologicamente si presentano carenti, inadeguati, impreparati, ad affrontare la sua apertura al mondo. Essi dunque sostituiscono quelle parti che naturalmente non sono presenti nei nostri corpi.

Gli oggetti non si esauriscono con il principio di sostituzione degli organi. Gehlen individua altri due principi. Il primo è il principio di potenziamento dell'organo. Esso anima oggetti come la pietra utilizzata per colpire. Essa infatti potenzia quanto è già contenuto nella possibilità di tirare un pugno. Le attuali memorie digitali ampliano le possibilità di archiviare le esperienze pregresse e organizzarle razionalmente. Oppure il coltello che intensifica quanto è già inscritto nei nostri incisivi, ossia il fatto di recidere, dividere, tagliare appunto.

Accanto al principio di sostituzione e a quello dell'integrazione vi è il principio di agevolazione, ossia il fatto che l'uso di taluni oggetti riducono la fatica di compiere un'azione. Un veicolo su ruote rende superflua la necessità di dover trascinare oggetti pesanti. La pressione esercitata da una punzonatrice consente un risparmio del lavoro



esagerato rispetto alla necessità di incidere segni sul metallo tramite il colpo battente del martello (Gehlen, 1957: 11).

Gli oggetti dunque hanno la funzione di completare un corpo carente di organi, ma anche quella di potenziare quelli esistenti, oppure di liberarli dall'impiego di una certa attività e consentire dunque all'uomo la possibilità di concentrare tutta la sua attenzione su nuovi problemi e cercare nuove soluzioni. Il principio della sostituzione, quello del potenziamento e quello dell'agevolazione, precisa Gehlen, non si escludono a vicenda. Possono ritrovarsi in un unico oggetto e integrarsi vicendevolmente (Gehlen, 1957: 11). Si prenda ad esempio l'uso del microscopio: esso consente di scrutare anfratti della natura altrimenti tenuti celati all'uomo e la possibilità di penetrare tale nova dimensione è determinata dal potenziamento della vista. Oppure la sedia, che amplifica la possibilità di stare in posizione frontale, affrancando però il corpo dal peso di stare in piedi e consentendo così all'uomo di cimentarsi nella composizione di una melodia o la trascrizione di una teoria scientifica.

Gli oggetti sono dunque l'esito dell'azione tecnica di un essere inadeguato a vivere nell'ambiente così come gli si presenta davanti. Ciò significa che gli oggetti sono propriamente la materializzazione del compito tutto umano di dover trasformare di volta in volta il contesto in cui è collocato. Il fatto di dover vivere nella giungla comporta necessariamente la costruzione di un recinto, di abitazioni, di armi di attacco e di difesa, di sistemi di conservazione del raccolto, etc. Pur circondato da platani o maestosi alberi secolari, nella misura in cui per l'uomo il primo diventa la fonte energetica da cui ricava il nutrimento necessario e il secondo è destinato a trasformarsi in travi e balestre, in punteruoli o semplice alimentazione del fuoco; allora sia il platano che l'albero secolare vengono strappati al regno della natura da parte di un uomo che agisce tecnicamente. Non essendo più enti appartenenti al regno della natura, cosa sono quegli alberi che circondano l'ambiente dell'uomo non appena diventano oggetti? Per Gehlen «L'insieme della natura da lui trasformata con il proprio lavoro in tutto ciò che riesca utile alla propria vita dicesi *cultura*, e il mondo della cultura è il mondo umano» (Gehlen, 1950: 75)<sup>8</sup>.

L'uomo è dunque per natura un essere culturale e gli oggetti sono non solo l'affioramento dell'azione tecnica, ma più profondamente l'espressione tangibile di un uomo che vive in un mondo culturale. La vita dell'uomo e della società non può prescindere dal fatto che, per potersi dare al mondo, ha bisogno di modificare culturalmente, attraverso gli oggetti, il contesto in cui si trova. Gehlen infatti scrive che «non esiste società umana che non conosca armi, il fuoco, il nutrimento frutto della preparazione e di artificio, abitazioni e forme di cooperazione "costruite"» (Gehlen, 1950: 75). Pertanto il mondo culturale per l'uomo è la sua 'seconda natura'. In quanto

---

<sup>8</sup> Tale concetto di cultura in Gehlen è così radicale e ampio da escludere, per quanto riguarda la dimensione antropologica, la dicotomia che si determina con la natura.. Per Gehlen dunque la distinzione tra "uomo civile" e "uomo allo stato di natura" è equivoca nella misura in cui non esiste cultura che non utilizzi la tecnica per vivere nell'ambiente che lo circonda (Cfr. Gehlen, 1950: 76).



espressione culturale, gli oggetti possono essere visti come il fenomeno, ossia la parte tangibile, dell'uomo che trasforma la natura a lui esterna in un mondo culturale. Da qui se ne comprende la diversificazione. Se esistono tanti tipi di zappe, di spade, di coltelli, etc., è perché essi sono la testimonianza della diversificazione culturale – nel lessico gehleniano diversificazione culturale significa dunque diversi modi di adattamento del contesto all'essere carente.

Il pensiero di Gehlen è però circolare. Il discorso sugli oggetti, e più in generale sulla tecnica, non si esaurisce con la constatazione che, non appena se ne accerti la provenienza antropologica, essi appartengono esclusivamente alla dimensione culturale. Gehlen è chiaro su questo punto quando scrive che la «“Cultura” è un concetto antropobiologico» (Gehlen, 1950: 121). In quanto esito di un essere 'biologicamente' carente, la sostanza della zappa, dell'aratro o della calcolatrice, ma anche di un raccolto, di un quadro o di un'emozione provata dinnanzi a un panorama; è al contempo naturale e culturale. Con Gehlen dunque si tratta di ragionare attorno alla 'natura artificiale' dell'uomo e dei suoi oggetti.

## 2. L'immaginazione e il mutamento sociale.

L'uomo dell'antropologia filosofica gehleniana è quell'essere carente che, data la sua assenza di specializzazioni corporee, è destinato a vivere in un mondo aperto, un mondo che gli si presenta dinnanzi come un onere da padroneggiare, da adattare e se stesso e alla sua sopravvivenza. Egli padroneggia tale mondo attraverso l'azione tecnica e gli oggetti si presentano dunque come il prodotto di questo compito tutto antropologico che gli deriva dal fatto di essere un progetto 'particolare' della natura. Gli oggetti, nel mettere in luce il modo in cui tecnicamente l'uomo agisce in un mondo aperto, si presentano parimenti come la soluzione tangibile e contestuale – cioè legata alla circostanza in cui l'uomo si presenta in un dato ambiente<sup>9</sup> – di un essere carente che agisce tecnicamente. Da questa prospettiva gli oggetti sono pertanto le protesi che ne completano la sua originaria deficienza biologica nel preciso istante in cui l'uomo è chiamato ad agire. Infine, gli oggetti rivelano la natura ibrida dell'uomo e delle sue creazioni: essi non sono né definitivamente il risultato di un processo culturale, né possono dirsi appartenente a pieno titolo al regno della natura. Quando si parla di oggetti – e più in generale di creazioni umane – occorre pensarli come nature artificiali.

---

<sup>9</sup> L'uomo che agisce in determinato contesto in cui vive è il fondamento gehleniano dell'etica. Come precisa Fadini, infatti, l'azione è «la legge fondamentale della vita», la quale consente di «modellare lo stesso intelletto umano: essa è quindi necessaria e moralmente neutra». L'etica dell'antropobiologia gehleniana è “al di là del bene e del male”: all'uomo viene richiesto di «identificarsi con quelle situazioni di vita capaci di migliorare e incrementare le possibilità di sopravvivenza, di conservare la vita» (Fadini, 1991: 47).



A. Tramontana

Oggetti e disagio moderno della tecnica nell'antropologia filosofica di Arnold Gehlen

Posto però che gli oggetti sono la testimonianza della tattica con cui affrontare la vita e allo stesso tempo la rivelazione della natura ibrida dell'uomo (un essere cioè al contempo naturale e culturale), occorre ora pensare al ruolo che essi hanno nella vita sociale e psicologica dell'uomo – ed è necessario evidenziare già da ora come, così come natura e artificio si rispecchiano reciprocamente nella loro ibridazione, la dimensione psicologica e sociale nell'uomo non si danno per Gehlen in una prospettiva dicotomica. Porre accanto alla riflessione antropologica quella psicologica e sociologica significa ragionare su un doppio livello e l'intento pertanto è qui quello di mettere in luce come gli oggetti, pur nell'essere il prodotto di una condizione specifica e dunque sincronica dell'uomo, al contempo essi sono la testimonianza di una dimensione diacronica. In essi si può intravedere una prospettiva di studi di carattere storico-sociale.

È necessario, però, ritornare alla teoria dell'azione di Gehlen e alla necessità da parte dell'uomo di agire tecnicamente in un mondo aperto al profluvio di possibilità che gli si presentano nel corso della sua vita. Di fronte all'indeterminatezza del mondo, l'uomo, agendo, fa esperienza di ciò che lo circonda, affrontando così la consistenza della realtà del mondo. La robustezza del legno, la caparbieta della pietra e la durezza dei metalli, sono tutte qualità presenti nel mondo, indipendenti dall'uomo. Tali qualità, tuttavia, nel divenire materia tecnica con cui trasformare l'ambiente, sono propriamente possibilità di azione di cui l'uomo si appropria, le acquisisce e le ingloba a sé in quanto capacità di prestazioni. Se come scrive Gehlen, «noi *abbiamo esperienza* della realtà soltanto in quanto ci contrappriamo ad essa» (Gehlen, 1961: 54), da tale contrapposizione ricaviamo quelle qualità con cui, attraverso l'azione tecnica, possiamo intervenire attivamente nel mondo. Nel divenire palafitte, case o locomotive, la qualità della materia diventa dunque una proprietà acquisita dall'uomo; ed è proprio nel fatto di essere una possibilità di colonizzare le paludi, nella capacità di proteggersi dalle intemperie o nel poter trasportare carichi pesanti, tali qualità sono possibilità d'azione acquisite dall'uomo. Nell'affrontare l'aperto del mondo, nel fare esperienza di ciò che lo circonda, l'uomo, essendo quell'essere che agisce, ricava di volta in volta la possibilità di far fronte alla gamma di situazioni che gli si presenta nella contingenza.

L'esperienza è dunque quel processo attraverso cui l'uomo può prefigurare la sua azione futura, ne stabilisce la modalità di azione e ne ricava tutto ciò che è necessario per poter affrontare la vita. In questa prospettiva gli oggetti sono la materializzazione dell'esperienza, ossia la sedimentazione del già fatto, volto però alla possibilità di agire in futuro e affrontare così la gamma di sorprese che il mondo gli preserva. Se gli oggetti sono la materializzazione dell'esperienza, se cioè il martello è l'entità tangibile di un uomo che colpisce, nell'averne una forma tozza e una consistenza massiccia, oppure una conformazione sottile e leggera, se ne ricava l'idea che l'attività battente cristallizzata nei due differenti martelli conserva dentro di sé l'esperienza del carpentiere da una parte e quella dell'orafo dall'altra. Ed è con il carico di esperienze diversificate in oggetti differenti che ci si affaccia nel mondo e si costruiscono case con cui edificare gli insediamenti urbani



oppure si raffinano via via gli ornamenti fino a concepire maestose rappresentazioni del potere.

Se però si considera qui l'esperienza come quel processo di sedimentazione attraverso cui di azione in azione l'uomo prepara la sua corporeità carente verso il futuro ignoto, tale concezione dell'esperienza coincide con la definizione che Gehlen dà di immaginazione. È appunto quando scrive che «per immaginazione s'intende la capacità di un organismo di incorporare gli stati che attraversa, di raffigurarli al suo interno, allo scopo di potersi comportare *in futuro* in base a esperienze o a stati pregressi» (Gehlen, 1950: 380); in quel preciso istante allora si può considerare l'esperienza sedimentata negli oggetti come 'una' parte del processo dell'attività immaginifica dell'uomo. L'altra parte, quella rivolta al futuro – e che in sostanza significa attività creativa –, ne completa l'attività immaginifica. Il martello, sia esso appartenente al carpentiere o all'orafo, nell'essere la realizzazione manifesta dell'immaginazione dell'uomo, è coinvolto così in una duplice dimensione temporale. Da una parte esso è memoria sedimentata, ossia attività battente raffinata nella forma di un manico che ne distribuisce l'azione cinetica lungo tutto il suo corpo fino a proiettarla sull'estremità della testa dello strumento. Dall'altra lo stesso martello, nell'essere memoria accumulata nella forma specifica, nel divenire funzionale per affrontare la contingenza, è esperienza sedimentata che si proietta in avanti e si esprime con l'edificazione di un appartamento o con la realizzazione di un motivo floreale lungo un oggetto d'arredo.

L'immaginazione, dunque, materializzandosi nella forma di un oggetto, contiene in sé due qualità differenti che si compenetrano tra di loro. Se da una parte essa coincide con la memoria, ossia con la proprietà di accogliere e fissare al proprio interno quanto viene vissuto – e da questa prospettiva tale proprietà è comune a molte specie viventi (Gehlen, 1950: 380); dall'altra la stessa memoria accumulata, nel divenire funzionale per affrontare il mondo aperto non appena ci si proietta in avanti (esperienza), fa dell'immaginazione la facoltà dell'attesa, quella capacità progettuale che, come una sorta di sospensione rispetto al presente, si risolve in un'azione creativa – e, da questa prospettiva, tale specificità è una qualità squisitamente antropologica. Se gli oggetti dunque sono la sedimentazione materiale dell'esperienza, nell'essere quelle protesi con cui agire nel mondo, sono dunque il prodotto tangibile della facoltà immaginifica dell'uomo con cui egli 'crea' dal nulla i presupposti per vivere nel mondo aperto. Pertanto, con Palagyi, Gehlen vede nell'immaginazione la «capacità *vitale* grazie alla quale il vivente si disloca rispetto al punto dello spazio e del tempo in cui si trova uscendo da se stesso e allontanandosene, senza di fatto muoversi da dove si trova» (Gehlen, 1950: 381). Ed è appunto proprio nella capacità della vita di evadere in un altro punto dello spazio e del tempo senza praticamente spostarsi che Gehlen ritrova nell'immaginazione la funzione fondamentale di un essere mosso dall'esigenza di sganciarsi dall'*Hic et nunc*. Sganciandosi dagli imperativi imposti dal



presente, spostando sé stesso e la sua esperienza verso l'ignoto, l'uomo acquista una facoltà del tutto peculiare rispetto al resto del mondo vivente: la facoltà creativa<sup>10</sup>.

Dal momento che quella di Gehlen è una concezione dell'uomo di tipo antropobiologica – una concezione cioè fondata sull'annullamento di ogni tipo di dicotomia –, il fondamento creativo dell'uomo, mosso dalla facoltà immaginifica, tocca sia la dimensione singola che quella collettiva – e le due dimensioni qui non si escludono ma si compenetrano. Così, se nel potersi dislocare, attraverso l'immaginazione, può risolvere il suo imperativo bioantropologico (come è stato messo in evidenza fino adesso), lo stesso movimento spazio-temporale incide 'contemporaneamente' sulla dimensione sociale dell'uomo. Dal punto di vista sociale, l'immaginazione è quella radice da cui i singoli corpi, nel vivere in uno stato «cronico di semiestraniamento» (Gehlen, 1950: 383), ossia nello stare in una sorta di trasposizione parziale di se stessi (il movimento della dislocazione senza mai spostarsi), creano un'unica coscienza di gruppo, identificandosi così con un'entità altra. Per Gehlen quest'ultima sorge «con l'identificarsi di tutti i singoli in uno stesso altro, con una X, e con l'assumere un comportamento conforme, così che la loro autocoscienza ha un punto di intersezione comune che trova il suo sostegno oggettivo nell'identità del comportamento» (Gehlen, 1950: 382). Ed è appunto a partire da questa radice fondamentale da cui si formano le entità sociali che nell'immaginazione vede «la struttura portante della società» (Gehlen, 1950: 385) e, ancora più esplicitamente l'"organo sociale fondamentale" (Gehlen: 1950: 383)<sup>11</sup>. Nel cedere una parte di sé al fine

---

<sup>10</sup> Risulta chiaro come l'immaginazione, per Gehlen, è una facoltà così pervasiva e fondamentale da oltrepassare la visione stereotipata di una cultura che la contrappone alla fede nella realtà. Per il fatto che la sua antropologia filosofica si fonda sulla capacità dell'uomo di agire, l'immaginazione, in questo quadro teorico, appare più potente di quanto si possa pensare superficialmente. Come egli infatti scrive, «v'è la tendenza a pensare in primo luogo alla "trasfigurazione" poetica o artistica e comunque all'immaginazione che vive nel linguaggio o a quella, raffinatissima, di specie ottica o musicale; e che dunque si tende a pensare alle funzioni della sublimazione individuale ed esonerata e anche, forse, alla stessa vita onirica, ma raramente al fatto che l'immaginazione è innanzitutto un accadimento quanto mai reale e vitale» (Gehlen, 1950: 380).

<sup>11</sup> Dal momento che il pensiero di Gehlen non è mai dicotomico, occorre ora precisare come l'uniformità collettiva del rapporto tra l'uomo e gli oggetti coinvolge tanto l'interno dell'uomo (psiche) quanto l'esterno (la relazione con l'ambiente) nel preciso istante in cui l'uomo agisce – e qui dunque la riflessione antropologica si fonda con quella psico-sociale nel punto cardine dell'opera gehleniana: la teoria dell'azione. L'azione, infatti, non è quel movimento univoco e solitario che parte dalla psiche e arriva, tramite il corpo, a incidere sul mondo esterno. L'agire, avverte Gehlen, ha sempre un carattere duale, nel senso che coinvolge sempre un Tu; e nell'essere quella specificità umana priva di solitudine essa coinvolge tanto la psiche (interno), quanto l'azione rivolta all'ambiente (esterno). Gehlen sostiene che «nei processi psichici ha sempre luogo un discorso» (Gehlen, 1950: 216), e questo comporta che, quando nei processi psichici si forma un contenuto che genera il motivo per cui si agisce, tale contenuto è sempre di tipo sociale. D'altra parte, l'azione avviene sempre in uno spazio in cui contemporaneamente avvengono altre azioni da parte di altri singoli che tra loro interagiscono. Che la prospettiva dello sguardo sia rivolto alla psiche oppure all'ambiente circostante, l'uomo agisce sempre in una dimensione sociale. L'esperienza dunque «non è un processo "solitario", essendo l'"agire rivolto a un Tu" la struttura fondamentale dell'intera vita psichica» (Gehlen, 1950: 216). Nell'essere la sedimentazione dell'esperienza, gli oggetti sono 'sempre' la rivelazione



di conformarsi e costituire un'unica entità collettiva, l'uomo – mosso dalla facoltà immaginativa – è quell'essere che, nell'utilizzare un oggetto, ne diviene un ente impersonale, ossia un ente generico in grado di utilizzare un oggetto prodotto dalla società; ed è a partire da questo movimento che la ricchezza di una persona singola viene incanalata nel divenire sociale della figura dell'orafo o del carpentiere.

Nell'essere quel movimento fondante del fenomeno sociale, l'immaginazione cristallizzata negli oggetti è quella radice da cui scaturiscono uniformità di comportamento nell'uso di determinati oggetti. Nel decidere quali oggetti partecipano all'attività culturale, quali a quella della soddisfazione di momenti ricreativi, o ancora quel numero sterminato di utensili destinati all'ausilio di piccole attività distribuite lungo la vita quotidiana; tale organizzazione sociale dello sterminato mondo degli oggetti dimostra come nell'adorare un cimelio, nel riprodurre una Fuga o un Preludio di Bach, o ancora nel ruotare una vite e fissare una mensola; in tutte queste attività è presente un'uniformità del movimento e dunque il convergere di singoli atti a un'organizzazione collettiva del mondo degli oggetti.

Grazie all'attività immaginifica l'uomo, dislocandosi, acquisisce la facoltà creativa in un duplice senso: da una parte – che potremmo definire come prospettiva antropobiologica – egli crea quegli oggetti con cui agire adeguatamente nel mondo; dall'altra – ossia dalla prospettiva sociologica – attraverso gli oggetti egli crea le modalità con cui condividere con altri lo stare al mondo utilizzando le sue protesi. L'immaginazione, nell'essere quella facoltà che ne determina la creatività dell'azione tecnica e il fondamento dell'essere sociale, agisce di pari colpo sugli oggetti. Qualsiasi oggetto infatti è contemporaneamente il prodotto tecnico dell'uomo che agisce nel mondo e il supporto con cui si affermano le culture: ogni oggetto cioè oscilla tra la dimensione naturale e quella culturale dell'uomo. Questa duplicità dell'essere dell'oggetto – la protesi tecnica e il prodotto della cultura – lo si può notare negli estremi con cui si definisce la vita di un uomo: l'uso quotidiano e la contemplazione. Nel primo caso si prenda come esempio il martello. Esso è contemporaneamente quella protesi con cui potenziare gli arti carenti dell'uomo (natura) e, nel differenziarsi, quel supporto con cui si definisce la cultura del carpentiere e quella dell'orafo. Allo stesso modo gli oggetti d'arte. Da una parte essi sono quella forma dotata di materia su cui l'uomo poggia e dota di fondamento la creazione del senso del mondo e, nell'intrappolare un determinato senso in una statua al centro di una piazza con cui si scandisce una data ricorrenza o in un quadro ben protetto all'interno dei musei, gli oggetti sono quella protesi della mente attraverso cui l'uomo prescrive a se stesso tipi differenti di rituali con cui fissare il proprio comportamento.

---

del carattere sociale delle protesi del corpo carente. L'esperienza, il processo sedimentato con cui agire nel mondo, è un movimento di carattere psico-sociale dell'azione e gli oggetti sono materia carica del vissuto collettivo sedimentato (memoria) che si rivolge al mondo ed è attraverso gli oggetti che egli trasforma l'ambiente circostante. Nel divenire un martello tozzo o leggero – e di converso nella formazione della figura sociale del carpentiere o dell'orafo – vi è alla base una relazione sociale che, condensata nell'esperienza collettiva, sfocia nell'una o nell'altra figura – o data la necessità sociale in entrambe le figure; e per via dell'immaginazione riunisce tanto l'orafo quanto il carpentiere attorno a un unico corpo collettivo.



A. Tramontana

Oggetti e disagio moderno della tecnica nell'antropologia filosofica di Arnold Gehlen

Che gli oggetti siano il prodotto della facoltà immaginifica di un uomo creativo che, agendo tecnicamente, determina se stesso sia psicologicamente che collettivamente, tale considerazione assume un'importanza fondamentale alla luce del 'principio di esonero' formulato da Gehlen. Accanto al fatto di fare esperienza e, dunque, di cristallizzarla negli oggetti; accanto alla possibilità di agire nel futuro esonerandosi dall'*Hic et nunc*; nel risolvere i problemi che la contingenza pone dinnanzi a sé, l'uomo si esonera dalle difficoltà iniziali che incontra nel corso del flusso del processo creativo, rende operativa la propria azione, ne fa cioè un'abitudine nel preciso istante in cui un determinato atto diviene familiare nel momento in cui lo compie. Tale capacità di esonerarsi dalle difficoltà iniziali consente all'uomo di rilanciare di volta in volta la sua condizione antropologica su una dimensione di rango più elevata. Come scrive Gehlen,

*Tutte le funzioni superiori dell'uomo, in ogni campo della vita intellettuale e morale, ma anche in quello dell'affinamento motorio e operativo, sono pertanto sviluppate grazie al fatto che il costituirsi di stabili e basilari abitudini di fondo esonera l'energia in esse originariamente impiegata per le motivazioni, i tentativi, il controllo, liberandola per prestazioni di specie superiore (Gehlen, 1950: 105).*

La moltitudine diversificata di oggetti che ci circonda in qualsiasi istante altro non è che sedimentazione collettiva, frutto della divisione sociale del lavoro, che rende possibile l'esistenza dell'orafo e del carpentiere; che mi consente di utilizzare un computer per dar vita a un saggio su Gehlen senza dover sapere come è costruito; o che consente di rappresentare artisticamente l'universo senza sapere nulla del funzionamento di una sonda spaziale. Granai ed essiccatoi, così come pennelli ed occhiali, sono sedimentazioni dell'esperienza collettiva che hanno reso possibili la creazione della figura del giurista e del filosofo, o dell'artista e del medico. Mentre il divenire sempre più piccoli e potenti dei dispositivi digitali è il frutto della condensazione del sapere sociale che si cristallizza in oggetti portatili ad alta prestazione e che consentono un utilizzo sempre più generalizzato che si distribuisce lungo la moltitudine di contesti della vita quotidiana, generando nuovi fenomeni a partire dallo stare insieme in uno stesso ambiente.

Pertanto, l'esperienza sociale cristallizzata negli oggetti è accumulo di azione tecnica volta alla liberazione delle energie corporee; e l'effetto più prossimo di tale principio è la trasformazione costante degli ambienti antropologici. Liberato dalla contingenza, l'uomo ripensa costantemente il suo ambiente, lo consegna al destino inesorabile di dover mutare; e gli oggetti sono il prodotto concreto del grado di intervento di questa spinta mutevole insita nell'azione tecnica dell'uomo che ha in dote la possibilità di immaginare. Essi dunque offrono la possibilità di osservare in maniera tangibile l'energia volta alla trasformazione dell'ambiente. Se il fatto di avere armi sempre più efficienti, che utilizzano la capacità di spostarsi nel cielo, comporta la possibilità di espandere il potenziale distruttivo, fino a coinvolgere indiscriminatamente gli spazi metropolitani e rendere così i confini dell'ambiente dell'uomo privi di distinzioni culturali; il mutamento provocato dall'uso di armi in grado di sfruttare la tecnologia satellitare, nel far orbitare il comando



inviato da una qualunque sede anonima preposta all'*intelligence* militare al fine di sferrare un attacco "mirato" nell'arco dell'intera arena mondiale, ne svela il grado di mutazione dell'atto di procurare la morte di altri uomini: un drone è in questo caso tanto la manifestazione quanto la realizzazione concreta della scomparsa dell'uomo dall'atto della guerra. La scomparsa del suo volto, frutto di un complesso rituale mimetico organizzato razionalmente dalla tecnica contemporanea, non fa altro che rendere impersonale l'atto cruento di spegnere delle vite e dunque di potenziarlo all'inverosimile; ed è attraverso tale espansione molecolare della portata di un attacco, nella chirurgia dell'intervento letale, che l'originario progetto antropologico di utilizzare gli oggetti è sospinto dall'immaginazione verso un ambiente in cui nessuno può dirsi al sicuro, tanto da provocare una psicosi collettiva globale che, come uno sciame, si addensa attorno a un'unica manifestazione emotiva<sup>12</sup>.

Tanto gli utensili di uso quotidiano quanto un intero arsenale militare sono protesi con cui agire all'interno di un determinato ambiente. In esso l'uomo percepisce e agisce sulla base della contingenza e, attraverso gli oggetti, misura il grado di resistenza che quanto ciò che lo circonda gli si oppone rispetto alla sua volontà. Come scrive Gehlen, «il confronto reciproco di percezione, azione, reazione dell'oggetto, successo o insuccesso materiale, circoscrive l'ambiente autonomo e autosufficiente della prassi umana che si presenta già in gioco» (Gehlen, 1956: 27). Ma se gli oggetti sono le protesi dell'uomo con cui risolvere tecnicamente l'opposizione del mondo che lo circonda, attraverso l'immaginazione tale capacità ne diviene un circuito inarrestabile attraverso cui si genera «un movimento controllato della fantasia» (Gehlen, 1956: 28) e grazie al quale l'uomo si trasferisce in una situazione diversa e raffigura così possibili azioni e possibili reazioni delle cose. Egli lo fa tanto nell'immaginare se stesso in un aereo mentre sgancia ordigni di portata nucleare, quanto al fresco di un ufficio mentre coordina l'intricata distribuzioni di apparati tecnici che nell'insieme convergono nell'immagine satellitare di un rifugio disperso di uomini, dall'altra parte del globo. I due casi – per quanto appartengono a due differenti modi di concepire l'atto di procurare la morte – convergono in un unico procedimento antropologico che «consiste in dislocazioni immaginarie del punto d'avvio di un'azione, in dislocazioni immaginarie delle cose stesse» (Gehlen: 1956: 28); ed è in questo procedimento che l'uomo sospinge se stesso in territori di volta in volta inesplorati, nel preciso istante in cui utilizza gli oggetti.

---

<sup>12</sup> È necessario far notare come l'atto delle guerra, che si differenzia storicamente e socialmente, a secondo dell'organizzazione tecnica che la determina, sia solo 'una' delle tante forme della pulsione aggressiva che anima molti dei comportamenti umani. L'economia degli argomenti che qui si è scelto di trattare non consentono di approfondire il rapporto tra l'azione e la pulsione, ma si consiglia comunque *Sulla reazione istintiva delle percezioni* (Gehlen, 1961: pp. 149-180), *Progressi della ricerca sugli istinti nel caso dell'uomo* (Gehlen, 1983: 269-284) e *Morale e Ipermorale* (Gehlen, 1969). Infine, Rasini ripercorre criticamente la presenza del tema dell'aggressività (e degli istinti) all'interno dell'opera di Gehlen (Cfr. Rasini, 2009).



L'uomo pertanto è un essere adattivo, un essere cioè in grado di perdurare alle condizioni sempre differenti da lui stesse create. Si può dire pertanto con Gehlen che egli è un essere plastico, nella misura in cui la plasticità significa:

da un ventaglio non ancora operante di possibilità occorre far risaltare [...] una scelta e costruire un variabile ordine di conduzione. [La plasticità] significa sempre questa connessione di scelta automediata, architettonica (cioè rapporti variabili di conduzione e di subordinazione) e di adattabilità a quasi ogni situazione, a differenza dell'adattamento già predisposto (Gehlen, 1950: 215).

L'essere plastico, che spinto dalla facoltà immaginifica, consegna se stesso e la collettività a cui appartiene al flusso inesorabile del mutamento storico, nel corso del divenire costante egli non fa che passare di oggetto in oggetto al fine di fissare se stesso, ossia di stabilizzare tale plasticità.

Nell'approdare in territori nuovi l'uomo, in quanto essere non specializzato, plastico e aperto al mondo, è in cerca di una stabilizzazione del comportamento. Ma stabilizzare il comportamento, elevare cioè a modelli collettivi una serie di azioni tali da orientare l'uomo nel contesto in cui vive a partire dalla moltitudine di comportamenti singoli che in potenza potrebbero determinarsi, significa per Gehlen ragionare attorno al tema delle istituzioni. Queste ultime, infatti, «appaiono come la forma di esecuzione di compiti o del superamento di circostanze (importanti per la vita)» (Gehlen, 1961: 106). Le istituzioni, in cui sono cristallizzati l'esecuzione di compiti tali da rendere la vita di un essere plastico, «appaiono come forze stabilizzanti» (Gehlen, 1961: 106), in grado di dare un orientamento all'uomo che per sua natura è 'aperto' al mondo. Da questa prospettiva gli oggetti stabilizzano il comportamento e hanno nella loro forma la prescrizione di determinati compiti. Che un'arma da fuoco venga utilizzata per uccidere e una sedia per sedersi deriva dal fatto che nella forma specifica di una pistola o di un oggetto d'arredamento viene congelata la possibilità (infinita) di singoli comportamenti. Tali prescrizioni coinvolgono contemporaneamente sia la dimensione singola che quella collettiva, nel senso che

da un lato in queste istituzioni gli scopi della vita vengono trattati e praticati collettivamente, dall'altro lato gli esseri umani in queste istituzioni si orientano a definitive certezze su ciò che va fatto e ciò che non fa fatto, con lo straordinario guadagno di una stabilizzazione anche della vita interiore (Gehlen, 1961: 106).

### 3. Oggetti e modernità: il disagio della tecnica.

Da una parte è stato messo in luce come gli oggetti sono il prodotto della condizione particolare dell'uomo, un essere cioè che, attraverso l'azione tecnica, completa la sua originaria carenza di organi. In questo caso allora gli oggetti, da una prospettiva antropobiologica, sono quelle protesi con cui l'uomo, mosso dall'azione tecnica, edifica



A. Tramontana

*Oggetti e disagio moderno della tecnica nell'antropologia filosofica di Arnold Gehlen*

A Journal of the  
Social Imaginary



attorno a sé un ambiente alla portata delle sue qualità e intrattiene con esso una relazione di influenza reciproca, una sorta di circolarità di rapporti dei quali, stabilire chi è il protagonista è semplicemente la risposta stucchevole a un interrogativo posticcio. Dall'altra, mosso dalla facoltà immaginativa, l'uomo, attraverso gli oggetti, organizza il suo modo di vivere collettivo, fissando così il proprio comportamento nella misura in cui egli determina una relazione con l'altro. Siano considerati nella dimensione antropobiologica che in quella sociologica, gli oggetti – e con essi l'uomo – sono costretti al destino tragico di dover mutare, trascinando nello stesso vortice l'uomo e l'ambiente in cui di volta in volta vive. Pertanto gli oggetti sono l'emersione concreta di una processo esclusivamente antropologico con cui, nell'identificarmi con l'altro per il semplice fatto che uso un computer (e dunque getto le basi per istituzionalizzare il mio comportamento), getto le fondamenta su cui edificare con il decorso storico una maniera differente di stare al mondo. È in questo quadro concettuale che gli oggetti sono l'esito di un'unica radice antropologica che si manifesta di volta in volta in sembianze sempre differenti.

Eppure, nel divenire fluidificato, ossia nella dinamica che si origina a partire dalle qualità antropologiche, Gehlen individua tre tappe fondamentali con cui l'umanità si è confrontata e nel passare dall'una all'altra ha dovuto modificare se stesso attraverso grandi svolte culturali – e con esse ha rivoluzionato strutturalmente la propria coscienza e gli oggetti che ha utilizzato e tutt'oggi utilizza. La prima grande svolta è avvenuta nel corso del Neolitico e, dunque, con il passaggio «dalla vita di caccia e di raccolta alla sedentarietà e alla cultura agraria» (Gehlen, 1956: 17). In essa la vita dell'essere plastico ha subito il passaggio cruento con cui ha lasciato alle sue spalle le forme culturali plasmate dall'armonia universale tra i fenomeni naturali e quelli umani, un'armonia scandita dai rituali mimetici e raffigurativi, magici e sciamanici. Nelle culture sedentarie e nel corso della vita regolata dai ritmi dell'agricoltura si sono originate «le religioni monoteistiche e il Dio invisibile» (Gehlen, 1956: 17), da cui si è costituito un mondo regolato dalla parola e governato dalla volontà onnipotente della grande sovranità. Infine, circa trecento anni fa, «ha avuto inizio la civiltà tecnico-industriale» (Gehlen, 1956: 17), i cui effetti, legati a una visione di tipo meccanicistica, si estendono fino ai giorni nostri e inaugurano, in altre parole, l'epoca moderna – e tali effetti verranno ora analizzati dettagliatamente<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> Come giustamente precisa Gualandi – e qui non potrà essere sviluppato ulteriormente –, il determinarsi storico della vicenda umana secondo la lettura gehleniana è tutt'altro che lineare. Come egli scrive «le categorie gehleniane [...] permettono di delineare una concezione non-finalistica, eterogenea ed eterocronica delle strutture istituzionali in cui si è sedimentata la storia. In tale concezione la storicità umana affonda le sue radici nel fondo oscuro di una corporeità peculiare» (Gualandi, 2010: 187). Ogni mutamento, sospinto dalla legge dell'esonero, è dunque un processo di volta in volta imprevedibile e nulla di quanto l'uomo ha creato è legittimo pensarlo entro un processo prefigurato. La modernità, pertanto, nella descrizione che si svilupperà nel corso delle successive pagine, è l'esito di un processo storico-sociale complesso che ha raggiunto la configurazione che oggi conosciamo per via di tentativi e fallimenti reiterati nel tempo.



A. Tramontana

Oggetti e disagio moderno della tecnica nell'antropologia filosofica di Arnold Gehlen

A Journal of the  
Social Imaginary



Nel corso delle tappe con cui l'umanità ha cercato di dare un fondamento alla sua plasticità, l'uomo ha creato di volta in volta oggetti sempre diversi tra loro e ognuno di esso è il prisma con cui vivere in sintonia con la visione del mondo in cui si è ritrovato a vivere collettivamente. Se dunque, nello sviluppare le culture sedentarie, l'uomo ha dato vita a una nuova generazione di oggetti legati tra loro dagli insediamenti urbani e, in essi ha immaginato la costruzione di edifici differenti per simboli e funzioni, ha progettato strade, ponti e sistemi di collegamento tra una città e l'altra; all'interno di queste prime forme di città ha organizzato la relazione sulla base di una serrata distribuzione della ricchezza e dunque creato oggetti e ornamenti in grado di differenziare gli uomini in base a una precisa struttura di potere; ha potuto specializzare la sua azione tecnica attraverso un'accentuata divisione del lavoro e dunque ha perfezionato via via la sedimentazione della conoscenza tecnica intrappolata negli oggetti; e infine, potendo pensare a una divinità sedentaria, ha creato maestosi templi e raffinati culti con cui poter trarre tutte quelle prescrizioni in grado di poter guidare il comportamento collettivo. Con la modernità il rapporto tra gli uomini e gli oggetti assume una inedita configurazione. Nel vivere quella che Gehlen definisce l'"Era della tecnica" – e a cui dedica nel '57 un'opera monografica (Cfr. Gehlen, 1957) – si generano effetti del tutto nuovi: nell'essere nel pieno di un'epoca di passaggio, l'uomo è alla ricerca di una stabilizzazione in grado di istituzionalizzare tale relazione. Tale mancanza di istituzione è il fondamento del disagio dell'era della tecnica che si ripercuote tanto nella dimensione collettiva quanto in quella individuale.

Per descrivere intanto l'ambiente della modernità, Gehlen nota innanzitutto come la sua costituzione sia caratterizzata da una lunga e progressiva sostituzione degli elementi organici con quelli inorganici. Se con il Neolitico questo processo ha caratterizzato la materia con cui ha dato forma ai propri oggetti e, a partire dalla lavorazione dei metalli come il bronzo, il ferro, etc., ha sostituito materiali presenti direttamente in natura come il legno o la pietra; successivamente l'utilizzo del cemento, dei materiali sintetici e della plastica, hanno coronato tale lungo cammino del rapporto tra l'uomo e la materia. Tuttavia il processo di sostituzione degli elementi organici con quelli inorganici, con l'epoca moderna, viene rilanciato su un nuovo livello e incide non solo sulla materia ma anche sulla forza dell'organo con cui si determina l'energia del movimento di determinati tipi di oggetti. La macchina a vapore e il motore a scoppio prima, e le centrali idroelettriche e quelle nucleari dopo, hanno emancipato l'uomo dai limiti costituiti dalla forza prodotta dai propri arti da quelli animali e costituito un sistema propulsivo in grado di emanciparsi dai ritmi biologici, consegnando il senso del limite alla tecnica stessa (Cfr. Gehlen, 1957: 14).

Tale ambiente, la cui crescita è consegnata ai limiti imposti dal mondo della tecnica – e non più a vincoli etici oppure organici –, è quanto di più compatibile possa esistere a «una conoscenza metodica, razionale e rigorosamente analitica» (Gehlen, 1957: 16) e questa nuova *Weltanschauung*, che s'impone a partire dal XVII secolo e che trova nella tecnica il terreno su cui edificare il proprio impero, è il risultato dello sviluppo della facoltà immaginativa in un particolare ramo della cultura: le scienze naturali. La formazione del



A. Tramontana

*Oggetti e disagio moderno della tecnica nell'antropologia filosofica di Arnold Gehlen*

A Journal of the  
Social Imaginary



nuovo ambiente in cui si origina un nuovo rapporto tra l'uomo e il mondo – e con esso un nuovo rapporto con gli oggetti – è il risultato della compenetrazione tra i dettami della tecnica e le scienze analitiche ed è in esso che, da una parte vengono vissuti in maniera differenti vecchi oggetti, mentre dall'altra, come si vedrà in seguito, sorgeranno nuovi tipi di protesi con cui vivere la modernità. L'azione tecnica cristallizzata negli oggetti ha così potuto sospingere e far maturare una visione del mondo di tipo analitico e razionale e, viceversa, la stessa visione è stata l'alito sospirato nello sviluppo degli oggetti creati, ora, per comprovare una data visione del mondo<sup>14</sup>. La facoltà immaginativa, con la modernità, inaugura una nuova struttura sociale – o, detto in termini antropologici, si determina una nuova relazione tra l'uomo e la natura che lo circonda – capace, grazie a una sorta di circuito solipsistico con cui la tecnica si compenetra con la mentalità analitica e viceversa, di autopropagarsi fino a raggiungere i prodigiosi risultati che ancora oggi non cessano di determinare effetti sempre nuovi.

Il risultato prodigioso di tale nuova forma in cui l'uomo vive non può essere compreso fino in fondo se non si considera la presenza di un terzo fattore: la produzione capitalistica. Sia negli aspetti finanziari, sia nel dettare il fine ultimo del progresso tecnoscintifico, il capitalismo – resosi potente a partire dalla produzione di tipo industriale – è il terzo elemento con cui si costituisce la grande sovrastruttura da cui si originano gli oggetti moderni. Se il legame reciproco tra scienza e tecnica ne determinano una nuova visione qualitativa del mondo degli oggetti, la produzione industriale è quell'elemento grazie al quale si determina un ampliamento quantitativo delle possibilità di agire nel mondo attraverso gli oggetti. È grazie alla forza del capitalismo che la grande sovrastruttura, partendo dal centro originario – l'Occidente euro-americano –, ha potuto espandersi in maniera vorticoso su tutto il globo terrestre (Gehlen, 1957: 37), imponendosi come nuovo modo di agire tecnicamente e dislocarsi, con l'immaginazione, nel mondo che circonda l'uomo. Con questa nuova forma, l'uomo ha generato una nuova struttura sociale che mina la necessità di stabilizzare il suo comportamento, di dare un senso alla plasticità dell'uomo e di creare istituzioni in grado di interpretare il mondo in cui egli vive. Gli oggetti, che contribuivano a dare una direzione all'azione, nell'imporsi sulla scena come sempre nuovi e sempre di più, sono il prodotto di questa nuova condizione dell'umanità.

---

<sup>14</sup> Come scrive Gehlen, «Le scienze naturali assumono nel XVII e XVIII secolo la suddetta forma moderna: esse divengono cioè analitico-sperimentali nel senso rigoroso della parola. L'esperimento, detto in breve, consiste nell'isolare processi naturali in modo tale da renderli osservabili e misurabili. Con esso le scienze naturali, costituite prima d'allora essenzialmente da osservazioni casuali e da pensiero speculativo, si avvicinano in duplice senso alla prassi tecnica. Da un lato infatti i dispositivi per gli esperimenti di fisica sono paragonabili a macchine, e precisamente a macchine che non producono effetti utilitari bensì puri fenomeno isolati per astrazione. [...] Dall'altro, in virtù della logica dell'esperimento, il processo naturale, isolato ed osservato sotto diverse condizioni, viene ad essere eo ipso in nostro possesso, cosicché l'esperimento è il primo passo verso la sua applicazione tecnica» (Gehlen, 1957: 17-18).



Se questa nuova fase, caratterizzata dall'autoreferenzialità della tecnica, della scienza e del capitalismo – a partire dalla loro relazione reciproca – genera un meccanismo in grado di autoregolarsi a partire dai principi che li coordinano<sup>15</sup>, dinnanzi a questa nuova sovrastruttura l'uomo è costretto a rinunciare a imporre vincoli di carattere etici. Il senso del limite imposto dall'uomo alle sue creazioni – più o meno codificati in principi morali – appare un timido tentativo di dare una qualche direzione a una grande sovrastruttura che ha scritto in sé il senso della direzione<sup>16</sup>.

È in questo nuovo ambiente che si autodetermina per se stesso che prende forma un nuovo tipo di oggetto: l'apparecchio automatico. Questo tipo di oggetto è la cristallizzazione sia della forza fisica che di quella spirituale e questo riscrive in profondità la relazione tra l'uomo e l'oggetto. Infatti, se nell'utilizzate un utensile, come un martello, «la forza fisica necessaria al lavoro e l'energia spirituale che esso richiede vengono fornite ancora dal soggetto» (Gehlen, 1957: 29); mentre con la macchina motrice, come un'automobile, «la forza fisica viene oggettivata nella tecnica» (Gehlen, 1957: 29) e il soggetto deve semplicemente utilizzare l'energia spirituale per indirizzare l'andamento dell'oggetto; con l'apparecchio automatico – che all'epoca di Gehlen era costruito dal calcolatore, mentre oggi a buon diritto può essere considerato uno *smartphone* –, sia l'energia fisica che quella spirituale sono parti integranti dell'oggetto tecnico e il suo utilizzo rende superfluo tanto la potenza del braccio per far circolare i dati prodotti nei microframmenti di movimenti che si compiono per animare le icone che animano la *touch screen*, quanto la forza del pensiero nel risolvere le equazioni con cui si compongono gli algoritmi che automatizzano una serie infinita di azioni.

Il fatto di poter concepire un ambiente e in esso una serie di oggetti il cui scopo ultimo e profondo è quello dell'autoregolazione e dunque, inconsciamente, consegnare a essi una qualche forma, seppur timida di stabilizzazione del comportamento; tale necessità tutta moderna è il risultato di un complesso processo produttivo di tipo industriale che, data l'alleanza con la tecnica e la scienza, si fonda su un'articolata divisione del lavoro. L'effetto collaterale, dal punto di vista collettivo, è il complicarsi delle strutture sociali al cui interno

---

<sup>15</sup> Il nuovo orizzonte di valori determinato dalla reciprocità degli elementi che costituiscono l'onnipotente sovrastruttura che caratterizza la modernità (la tecnica, l'industria e le scienze naturali), è regolato da alcuni principi e sono: "Il principio del rendimento totale", che ne determina la massimizzazione dell'azione e, seguendo per l'appunto l'utilizzo ottimale delle risorse «si cerca di evitare la marcia a vuoto, i pesi morti e le energie non sfruttate»; "Il principio degli effetti previsti", che rende possibile pianificare le azioni e programmare la distribuzione di uomini lungo una serie infinita di atti legati a un fine e che fa dell'uomo al pulsante o alla leva di comando «la figura modello di una regia che funziona con regolarità»; "Il principio delle misure standard", che fa di ogni segmento della catena lungo cui si distribuiscono i singoli atti dei pezzi sostituibili; "Il principio della concentrazione in vista di un effetto" che concentra il più possibile le forze messe in campo secondo obiettivi prefissati (Cfr. Gehlen, 1957: 59).

<sup>16</sup> Scrive Gehlen: «Dinnanzi alla natura inorganica, alla sua conoscenza e al suo sfruttamento, non esistono a priori, per quanto concerne gli obiettivi da perseguire, limiti etici di nessun genere, bensì soltanto limiti tecnici, che a loro volta sono eo ipso soltanto provvisori» (Cfr. Gehlen, 1957: 125).



si determinano relazioni tra uomini basate su funzioni indirette, complesse e specializzate (Gehlen, 1957: 65).

Così, da una parte a causa della complessità sociale, risultato dell'iperspecializzazione dell'azione tecnica, con la produzione industriale delle protesi umane, si ritrova una quantità sempre differenti di oggetti che circondano la nostra vita quotidiana e tale comparsa emorragica ha come aspirazione l'intero scenario globale. Dall'altra l'uomo, nel vivere la complessità della struttura sociale in cui è inserito, si ritrova dinnanzi un mondo che si presenta fuori dal suo controllo diretto. Questo mondo insormontabile – inafferrabile tanto nel funzionamento delle grandi istituzioni (come la Chiesa, lo Stato, gli Organismi internazionali, etc.) quanto nei dispositivi tecnici automatici (come i dispositivi digitali, le reti telematiche o i sistemi tecnici internazionali di distribuzione delle merci); tale complessità si presenta come una grande sovrastruttura autonoma e astratta rispetto alla quale le vite singole sono costrette al semplice adattamento. Se per adattamento s'intende «l'immagine di condizioni ambientali inalterabili alle quali l'organismo non può sottrarsi ma che d'altra parte non può nemmeno modificare» (Gehlen, 1957: 65), sono frutto di tale condizione quei comportamenti della vita quotidiana tra loro eterogenei ma tutti legati dal rapporto indiretto che si determina con la divisione sociale del lavoro e dunque con l'iperspecializzazione di singoli atti incapaci di far fronte alla complessità delle vite sociali che si propone quotidianamente. L'opportunismo – «l'abbandono di se stessi al variare delle circostanze» (Gehlen, 1957: 69) – o l'annullamento della personalità – l'essere cioè indefinito rispetto alla circostanza: «fare il morto» –, sono comportamenti tipici dell'adattamento alla realtà sociale complessa e inafferrabile. Gehlen tuttavia si concentra su un tratto tipico delle forme di adattamento: la perdita dell'esperienza, ossia l'incapacità di ricavare dalla moltitudine dei contatti empirici (quantità) forme di comportamento adeguate in grado di far fronte alla complessità delle realtà sociali (qualità) (Gehlen, 1957: 74); ed è così che, a causa di tale perdita, «forse mai come oggi è stato tanto difficile procacciarsi una solida conoscenza delle situazioni generali» (Gehlen, 1957: 75). Maturare un sapere sempre più legato alla specializzazione del nostro comportamento, comporta una riduzione degli schemi comportamentali più generali. Tali schemi, prima cristallizzati in istituzioni, non potendo più essere in grado di far fronte alla moltitudine di eventi slegati dalla prescrizione che la specifica figura sociale prescrive, si presentano sempre più come agglomerati di funzioni in cui sono prescritti determinati comportamenti specializzati tanto quanto lo sono diventati i ruoli sociali.

Rispetto al restringimento della possibilità di fare esperienza, risponde il mondo degli oggetti e in particolar modo quelle protesi "complesse" nel loro funzionamento che sono in grado di garantire una mediazione tra una serie infinita di relazioni all'interno di uno spazio sociale omogeneo: i giornali, la radio e la televisione. Questi oggetti sono in grado di congiungere la dispersione dei singoli individui caratterizzati da una sfera dell'esperienza ristretta con «gli eventi incommensurabili, gravidi di conseguenze, che si sviluppano dalle superstrutture sociali, economiche e politiche» (Gehlen, 1957: 81). Il risultato è



un'esperienza di seconda mano, ossia mediata dal messaggio emesso attraverso questo tipo di oggetti e la cui coscienza globale è, in definitiva, consegnata al funzionamento di questi oggetti tipici della modernità. Il loro funzionamento complesso, impenetrabile alla coscienza del singolo, si presenta come un disagio – il disagio della tecnica –, ossia la constatazione che il prodotto dell'uomo si presenta più potente del suo stesso produttore.

Dal punto di vista collettivo, dunque, il grande legame connaturato al funzionamento dei mezzi tecnici di distribuzione del messaggio non fa che determinare una sorta di primitivismo del vivere associato, lì dove per primitivismo s'intende il «basso livello medio delle esigenze che il pubblico pone a se stesso e alle situazioni per cui si interessa» (Gehlen, 1957: 54-55). I motivi per cui si formano tali masse sono dovuti alla struttura finanziaria con cui una generazione di oggetti nuovi – come il cinema e la radio – sono tenuti in piedi: per soddisfare le esigenze di mercato infatti tali strumenti di diffusione dei prodotti culturali devono assicurarsi una larga popolarità (Gehlen, 1957: 54). Il primitivismo è dunque il risultato dell'ambiente tecno-scientifico di tipo capitalistico il cui effetto è la determinazione di una massa di persone, caratterizzata dall'assenza di «organi ricettivi per le sfumature, [di] sottili riferimenti, [di] allusioni per l'espressività del non-detto, per le finezze stilistiche e le distinzioni selettive dei concetti con tutti i loro ipertoni» (Gehlen, 1957: 56). Massima realizzazione di tale processo di primitivizzazione sono gli aggregati emotivi che si riuniscono attraverso l'uso dei nuovi oggetti della modernità e se all'epoca di Gehlen la televisione poteva dirsi il simbolo di questo nuovo sentimento della massa, oggi lo smartphone è sicuramente quella protesi in grado di mediare e trattenere sullo stesso messaggio un legame di tipo primitivo tra gli utenti che ne fruiscono. È grazie infatti a questi tipi di oggetto che, sull'onda di un accadimento globale, gli uomini riducono le proprie differenze individuali e si riuniscono come uno sciame attorno a un'unica tonalità emotiva.

A un'esperienza di seconda mano, ossia mediata dai mezzi tecnici di distribuzione del messaggio, corrisponde un'emotività di seconda mano, cioè una «vasta scala di schemi di stato affettivi, forme a vuoto che possono essere arricchite di contenuti qualsiasi» (Gehlen, 1957: 100). Tali schemi, che pur appartengono al patrimonio antropologico<sup>17</sup> – e che nascono dal fatto che la vita psichica si configura sempre all'interno di una data cerchia sociale –, oggi s'impongono drasticamente sulla sfera psichica al fine di agglomerare attorno a un guscio vuoto di emozioni una vasta quantità di cervelli sintonizzati sullo stesso canale di emissione (Gehlen, 1957: 101).

Alla necessità di padroneggiare la schematizzazione moderna della vita emotiva corrisponde un'ipertrofia del processo di elaborazione interiore. La psiche, nel dover interiorizzare ed elaborare l'emotività generalizzata, si rivolge su se stessa, diventa riflessiva,

---

<sup>17</sup> Come sottolinea Gehlen, «nella sfera psichica vi sono sempre dei *τόποι*, forme modello del sentimento e della sensazione, del pensiero e delle idee, che accogliendo i contenuti li rendono stabili» (Gehlen, 1957: 101).



cioè lasciata sola all'elaborazione della complessità dell'ambiente esterno (Cfr. Gehlen, 1957: 98). La relazione con l'esterno diventa così di tipo intellettualistico<sup>18</sup> e da essa ne discende una nuova forma di individualità di tipo soggettivistica, un'individualità autocentrata e distante dal mondo che lo circonda poiché troppo complesso e inadeguato al tipo di esperienza che matura quotidianamente. Il soggettivismo, il ripiegamento dell'ego su se stesso è una paralisi che tocca dritto l'organo sociale fondamentale: l'immaginazione. Nel rivolgere lo sguardo su se stessi rischia, infatti, di venir meno lo stato di semi estraniamento, la possibilità cioè di dislocarsi parzialmente al fine di riconoscere una comunanza con gli altri e l'edificazione collettiva di schemi comportamentali in grado di dare un senso alle singolarità.

Effetto del soggettivismo della vita interiore è la differenziazione della vita psichica, a cui corrisponde una valorizzazione pubblica delle minime particolarità psicologiche al punto che «mai come oggi tanta parte dell'umanità è dotata di antenne tanto sensibili; visto dall'altro lato, il secolo del livellamento di massa si manifesta come quello in cui le apparizioni casuali più stravaganti della soggettività pretendono riconoscimento e considerazione da parte del pubblico, e con successo» (Gehlen, 1957: 103). È sulla base di un'interiorità di tipo soggettivistica che si fonda il largo successo oggi dei *social network*, l'organizzazione tecnica – attraverso gli algoritmi – della manifestazione dei propri sentimenti le cui differenze, seppur sottili, si ammassano entro un unico principio: la razionalizzazione. Si tratta dunque, in definitiva, di un ambiente industriale caratterizzato dalla tecnicizzazione delle relazioni in cui, sulla base dell'alto sviluppo della razionalità e della dissoluzione di istituzioni in grado di regolare il comportamento collettivo, si muovono su scala globale «milioni di uomini egocentrici, consapevoli di sé e preoccupati di arricchire la loro esperienza psichica» (Gehlen, 1957: 106).

\* \* \*

La modernità si presenta così, agli occhi di Gehlen, come una società, da una parte, 'aperta' «che rompe di continuo con la propria tradizione, che avanza con un ritmo impetuoso» (Gehlen, 1957: 199) e che sottopone alla vita quotidiana una valanga sempre

---

<sup>18</sup> Il processo di intellettualizzazione, ossia la tendenza concepire la natura del proprio prodotto sempre più astratta e immateriale (Gehlen, 1957: 39), coinvolge tanto l'arte quanto la scienza. Se da una parte dunque si possono concepire una teoria della relatività nel campo della fisica (p. 39), una psicanalisi quantitativa nel campo della psicologia (p. 40), il largo uso di modelli matematici nel campo dell'economia politica, e di una sociometria nel campo della sociologia (p. 40); il vasto mondo dell'arte non può dirsi certo esonerato da tale tendenza e tanto la poesia – con una nuova lirica, come quella di Benn o Pound, basata sulla «separazione e contrapposizione di oggetto poetato e lo poetante» (p. 41) –, quanto la pittura astratta – si pensi ai quadri di Picasso e Dalí –, la musica atonale – come quella di Schönberg – e l'architettura – con gli spazi non euclidei (p. 42) –, sono tutte espressioni di una certa cultura che percepisce la natura astratta del mondo che lo circonda.



nuova di oggetti con cui costellare il fluire del tempo. Basta ruotare gli occhi in un qualsiasi ambiente domestico per comprendere a prima vista la raffinata differenziazione, sia in termini di stili che di funzioni, di oggetti che circonda ognuno di noi. Ed è così la modernità si caratterizza per la sua incapacità di solidificare il comportamento in istituzioni in grado di regolare l'azione del singolo e sottopone la vita contemporanea al disagio della tecnica. Dall'altra, come effetto conseguente all'apertura, la modernità si richiude su se stessa, irrigidendo l'azione in una sequenza ripetitiva, una *routine* in cui si svolgono frammenti di comandi iperspecializzati (Gehlen, 1957: 199). Gli oggetti rispondono a questa seconda esigenza della modernità. Iperspecializzati e complessi, essi ne congelano in una sequenza rigida le tante azioni che si distribuiscono nel corso della vita quotidiana. Impostare la sveglia, pigiare un bottone e assaporare l'aroma di un caffè racchiuso in delle capsule di alluminio, uscire e guidare la propria autovettura dotata di sensori e automatismi verso il solito percorso che porta al lavoro, etc.; tutti questi momenti sono piccole porzioni di modernità racchiusi negli oggetti che ci circondano e che cambiano a seconda degli equilibri che si determinano tra la tecnica, la scienza e l'industria. Basti pensare al fatto che non appena una scoperta scientifica, tecnicamente riproducibile sia economicamente conveniente, tale equilibrio si presenta sotto forma di oggetto pronto a trasformare radicalmente la vita di tutti i giorni.

La collettività è dunque come un immenso apparato tecnico capace di razionalizzare ogni sua parte e che nella sua complessità si rende autonoma rispetto alla coscienza del singolo – al quale non spetta altro che vivere passivamente gli eventi determinati dalla sovrastruttura (adattamento). Dinnanzi a tale processo di livellamento delle differenze, incapace di dare un senso alle singole vite, solo una personalità in grado di far valere «le esigenze dello spirito entro il meccanismo stesso dell'apparato» (Gehlen, 1957: 203), può vivere l'epoca della grande transizione imposta dalla modernità. Dinnanzi ai tanti oggetti con cui ci circondiamo, l'antropologia filosofica gehleniana ci invita a non distogliere lo sguardo, a non considerare con sospetto il ritrovato della tecnica per poi, mossi dalle esigenze culturali dell'ambiente che ci circonda, utilizzarlo passivamente e nutrire un senso di impotenza e disagio. Poiché è nei rivoli del grande apparato che la plasticità umana deve risalire la corrente della storia dell'umanità e ritrovare quella capacità di dare un senso collettivo forte. Per ora questo compito pare essere affidato alla singola personalità, cioè «questa istituzione per *un solo caso*» (Gehlen, 1957: 204). D'altra parte la potenzialità per tale compito risiede in quella radice antropologica che fa dell'uomo quell'essere tecnico in grado, grazie all'immaginazione, di sospingere se stesso e la propria collettività in territori nuovi e, si spera – data l'imprevedibilità dell'azione collettiva –, meno asfittici di quelli contemporanei.



## Bibliografia

- Agamben G. (2002), *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Allovio S. and Favole A. (1999), Plasticità e incompletezza tra etnografie e neuroscienze, in Remoti F. (ed.), *Forme di umanità. Progetti incompleti e cantieri sempre aperti*, Torino, Paravia.
- Berger P. and Kellner H. (1965), Arnold Gehlen and the Theory of Institutions, *Social Research*, Vol. 32 n. 1: 110-115.
- Berger P. and Luckmann T. (1966), *The Social Construction of Reality*; tr. it. 2007, *La realtà come costruzione sociale*, Bologna, Il Mulino.
- Bolk L. (1926), *Das Problem der Menschwerdung*; tr. it. 2006, *Il problema dell'ominazione*, Roma, Derive Approdi.
- Brentari C. (2006), Arnold Gehlen, in Salandini P. and Lolli R. (Ed.), *Filosofie nel tempo (Vol. III.)*, Roma, Spazio Tre.
- Brentari C. (2011), *Jakob von Uexküll. Alle origini dell'antropologia filosofica*, Brescia, Morcelliana.
- Brusa Zappellini G. (2011), *La mente e le forme. Alle origini del comportamento simbolico*, Milano, Arcipelago Edizioni.
- Fadini U. (1991), Il primato delle istituzioni in Arnold Gehlen, *Scienza & Politica*, n. 5: 43-61.
- Fadini U. (1999), *Principio metamorfosi. Verso un'antropologia dell'artificiale*, Milano, Mimesis.
- Fischer J. (2009), Exploring the Core Identity of Philosophical Anthropology through the Works of Max Scheler, Helmuth Plessner, and Arnold Gehlen, *Iris*, Vol. 1 n. 1: 153-170.
- Gehlen A. (1950), *Der mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*; tr. it 1983, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Milano, Feltrinelli.
- Gehlen A. (1956), *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen*; tr. it (2016), *L'uomo delle origini e la tarda cultura. Tesi e risultati filosofici*, Milano, Mimesis.



Gehlen A. (1957), *Die Seele im technischen Zeitalter*; tr. it. 1984, *L'uomo nell'era della tecnica. Problemi socio-psicologici della civiltà industriale*, Milano, SugarCo.

Gehlen A. (1960), *Zeit-Bilder. Zur Soziologie und Ästhetik der modernen Malerei*; tr. it. 1989, *Quadri d'epoca. Sociologia e estetica della pittura moderna*, Napoli, Guida.

Gehlen A. (1961), *Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschens*; tr. it. 2005, *Prospettive antropologiche. L'uomo alla scoperta di sé*, Bologna, Il Mulino.

Gehlen A. (1969), *Moral und Hypermoral. Eine pluraistische Ethik*; tr. it. 2001, *Morale e ipermorale*, Verona, Ombre corte.

Gehlen A. (1983), *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre*; tr. it. 1990, *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, Napoli, Guida.

Gualandi A. (2010), La logica antropobiologica della storia: una rilettura di *Urmensch und Spatkultur*, *Etica & Politica*, vol. XII n. 2: 178-223.

Kuhns R. (1980), *Philosophical Anthropology*, *Social Research*, n. 47: 721-733.

Magerski C. (2012), Arnold Gehlen: Modern art as symbol of modern society, *Thesis Eleven*, n. 111 (1): 81-96.

Marzo P. L. (2006), *Le metamorfosi: natura, artificio e tecnica. Dal mutamento sociale alla mutazione socio-biologica*, Milano, Francoangeli.

Pansera M. T. (2001), *Antropologia filosofica. La peculiarità dell'umano in Scheler, Gehlen e Plessner*, Milano, Bruno Mondadori.

Pansera M. T. (ed.)(2005), *Il paradigma antropologico di Arnold Gehlen*, Milano, Mimesis.

Rasini V. (2009), Un'etica dell'aggressività: considerazioni sul pensiero di Arnold Gehlen, *Etica & Politica*, Vol. XI n. 2: 399-411.

Remotti F. (2005), Interventi estetici sul corpo, in Aa.Vv., *Figure dell'umano. Le rappresentazioni dell'antropologia*, Roma, Meltemi.

Tramontana A. (2013), Le strategie spaziali del corpo e l'incarnazione sull'immaginario, *Im@go. Rivista di Studi Sociali sull'Immaginario*, a. II n. 1, 2013: 18-52.



Oggetti e disagio moderno della tecnica nell'antropologia filosofica di Arnold Gehlen



Tramontana A. (2014), La costruzione sociale del corpo. L'anima, la merce e il manichino, in Milena Meo (ed.), *Ripensare il corpo. Rappresentazioni, medicalizzazioni, decolonizzazioni*, Roma, Aracne.

Uexküll J. J. (1934), *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen. Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten*; tr. it. 2010, *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili*, Macerata, Quodlibet.

Virno P. (2003), *Scienze sociali e "Natura umana". Facoltà di linguaggio, invariante biologico, rapporti di produzione*, Soneria Mannelli (CZ), Rubbettino.



**Off Topic**



**Immaginario, migrazione e politica nella scrittura di Amara Lakhous: *Kayfa tarḍa‘u min al-dhi’ba dūna an ta‘aḍḍaka* e la sua autotraduzione *Conflitto di civiltà per un ascensore a Piazza Vittorio***

Lorenzo Casini

**Abstract**

*Clash of civilizations over an elevator in Piazza Vittorio* by Amara Lakhous - winner of the prestigious Flaiano and Racalmare Leonardo Sciascia awards - has been the object of great attention by scholars of Italian Literature, Comparative Literatures and Migration Studies who have based their analyses, except for a few works, on the Italian self-translation of the novel (2006) and subsequent translations from the Italian text. However, most of these studies overlook the fact that the novel was originally written in Arabic and published in Algeria in 2003.

This article examines both the Arabic and the Italian versions of *Clash of civilizations over an elevator in Piazza Vittorio* with reference to the different horizons of expectation of the readers of the two texts. This approach allows to understand a distinctive feature of Lakhous' work that has been neglected by previous studies: the way the novel interacts with two different social imaginaries and operates to transform them.

**Keywords**

Politics and Social Imaginary / Migration / Amara Lakhous / *Kayfa tarḍa‘u min al-dhi’ba dūna an ta‘aḍḍaka* / *Conflitto di civiltà per un ascensore a Piazza Vittorio* /

**Author**

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



## **Immaginario, migrazione e politica nella scrittura di Amara Lakhous: *Kayfa tarḍa‘u min al-dhi’ba dūna an ta‘aḍḍaka* e la sua autotraduzione **Conflitto di civiltà per un ascensore a Piazza Vittorio****

### **1. Introduzione<sup>1</sup>**

L'articolo è incentrato sullo studio di due diverse versioni del più celebre romanzo dello scrittore migrante berbero-algerino-italiano Amara Lakhous: l'originale in lingua araba *Kayfa tarḍa‘u min al-dhi’ba dūna an ta‘aḍḍaka* (Come succhiare il latte dalla lupa senza che ti morda) pubblicato per la prima volta nel 2003 e la sua autotraduzione italiana del 2006 *Conflitto di civiltà per un ascensore a Piazza Vittorio*. Sull'opera esiste una letteratura critica in lingua inglese ed italiana più vasta persino di quella dedicata ai grandi classici del canone arabo, anche perché l'autotraduzione ha attirato l'interesse di molti italianisti e comparatisti<sup>2</sup>. Questo contributo recepisce quanto scritto sin'ora sul romanzo ma situa l'opera all'interno di un orizzonte epistemologico più ampio, scaturito da un confronto scientifico sul tema delle migrazioni di cui gli articoli raccolti in questa sezione di *Imago* rappresentano un primo, parziale esito<sup>3</sup>. Il gruppo di ricerca ha preso in esame le migrazioni nella loro dimensione discorsiva/immaginale, come cioè discorsi ideologicamente connotati che non si limitano a rappresentare il migrante, bensì lo creano. In questo quadro, ai discorsi e agli immaginari egemoni, sono

---

<sup>1</sup> Dal momento che l'articolo prende in esame sia la versione araba del romanzo che la sua autotraduzione in lingua italiana, per semplificare la lettura i nomi dell'autore e dei personaggi vengono riportati come compaiono nella versione italiana e non attraverso la traslitterazione scientifica dell'arabo.

<sup>2</sup> Sulla base dell'interessante studio di Jolanda Guardi sullo status della letteratura algerina in Italia e sulle politiche di traduzione, è facile prevedere che senza un processo di autotraduzione da parte dell'autore, anche l'interesse critico per questo romanzo sarebbe stato ben diverso (Guardi, 2005).

<sup>3</sup> Il pretesto per avviare questo percorso di ricerca è stato la presentazione del panel "The Invention of Migration: Discourses, Representations and Practices" al XIII Congresso della Società di Studi sul Medio Oriente SeSaMO tenutosi presso l'Università di Catania dal 17 al 19 marzo 2016.



stati giustapposti i controdiscorsi emersi in particolare nella produzione artistica di soggetti migranti.

Il romanzo di Lakhous che viene preso in esame, si presenta come una fonte privilegiata per indagare la dialettica tra discorsi egemonici e controegemonici sulle migrazioni. Attraverso i capitoli in cui i personaggi italiani residenti a Piazza Vittorio raccontano in prima persona le loro testimonianze, l'autore dà espressione all'immaginario esistente in Italia ("l'immaginario effettivo": Castoriadis, 1998, p. 315, nota 23) sulle migrazioni, veicolato da un insieme di stereotipi rappresentati con un registro narrativo ispirato alla "commedia all'italiana". Ma il romanzo, in entrambe le versioni linguistico-testuali, si serve della dimensione creativa dell'immaginario, "l'immaginario radicale" (Castoriadis, 1998, p. 67), non solo per rappresentare ma anche per riconfigurare l'ordine sociale. In questo senso, come vedremo, le strategie narrative dei due testi dispiegano una funzione politica dirompente.

In riferimento al binomio politica vs. polizia sviluppato da Jaques Rancière nel saggio filosofico *La Méésentente. Politique et philosophie* (Rancière, 1995, Cap. 2), si fa riferimento alla "dimensione politica" della narrazione per intendere la capacità del testo di "far vedere" e "far ascoltare" ciò che risultava invisibile e indicibile all'interno dell'ordine sociale, spostando un corpo dal luogo che gli era assegnato e facendo percepire come discorso ciò che era ascoltato soltanto come rumore (Rancière, 1995, p. 53)<sup>4</sup>. Lo studio del rapporto tra immaginario e politica (così intesa) nella scrittura di Lakhous, è suggerito indirettamente dall'autore stesso che in un'intervista spiega come sia soprattutto interessato a riflettere sullo spazio simbolico occupato dai migranti, e sullo scandalo rappresentato per l'immaginario esistente dalla loro visibilità al di fuori degli ambiti che sono loro normalmente assegnati (Brogi, 2001, p. 2).

Uno studio sul rapporto tra immaginario e politica in un romanzo scritto in arabo e in italiano non può però prescindere dall'analisi delle molteplici implicazioni sottese

---

<sup>4</sup> Rancière rimuove innanzitutto dalla sfera della "politica" alcuni dei suoi referenti più comuni, come l'insieme dei processi attraverso i quali si crea aggregazione e consenso tra le collettività, si organizzano i poteri, si distribuiscono posti e funzioni e in ultimo si legittima questa stessa distribuzione. Il filosofo francese definisce questi processi "polizia", recuperando in parte il senso originario attribuito al termine nell'antico francese dove il sostantivo "police" e il verbo "policer" si riferivano ad un ordine politico ideale opposto alla barbarie. La "polizia" viene definita da Rancière come "un ordine dei corpi che definisce le divisioni tra i modi di fare, i modi di essere e i modi di dire, che fa sì che tali corpi siano assegnati per il proprio nome a tale posto e a tale mansione; è un ordine del visibile e del dicibile che fa sì che tale attività sia visibile e tal'altra non lo sia, che tale parola sia intesa come discorso e tal'altra come rumore" (Rancière, 1995, p. 52). L'attività politica è, al contrario, quella che sposta un corpo dal luogo che gli era assegnato facendo vedere ciò che non c'era ragione di vedere, e attribuendo dignità di discorso a ciò che era precedentemente ascoltato soltanto come rumore. La politica, inoltre, è questione di soggetti, e per "soggettivazione" Rancière indica proprio la capacità dei soggetti di "far vedere" e "far ascoltare" ciò che fino a quel momento risultava invisibile e indicibile all'interno dell'ordine sociale (Rancière, 1995, pp. 53-59).



all'impiego di queste due lingue. Come è noto almeno dalla metà degli anni Sessanta, grazie agli sviluppi della teoria della ricezione, la lingua di un'opera letteraria non costituisce un mero veicolo di contenuti ma obbliga l'autore (e il traduttore) ad interagire con la tradizione letteraria e gli "orizzonti d'attesa" (Jauss, 1982) dei lettori di quella lingua. Il diverso orizzonte d'attesa dei lettori arabi e italiani di *Kayfa tarġa'u/Conflitto di civiltà* è un aspetto particolarmente trascurato dagli studi critici pubblicati sin'ora su quest'opera di Lakhous ma costituisce un elemento fondamentale per comprendere la capacità del romanzo di dispiegare la propria funzione politica nella sua duplice esistenza linguistica e testuale.

## 2. Il romanzo: struttura narrativa e strutturazione dello spazio sociale

Amara Lakhous, che ama definire la sua identità in modo fluido, in relazione alle lingue che abita, è un autore berbero, nato e cresciuto in Algeria, e divenuto da qualche anno cittadino italiano. Prima di arrivare in Italia nel 1995, per studiare antropologia culturale all'Università La Sapienza di Roma, aveva scritto *al-Baqq wa-l qurṣān* (Le cimici e il pirata), incentrato sulla situazione socio-politica algerina degli anni '90. Il testo fu pubblicato per la prima volta in Italia nel 1999 in un'edizione bilingue che si avvaleva della traduzione dell'arabista italiano Francesco Leggio. *Kayfa tarġa'u min al-dhi'ba dūna an ta'aḍḍaka* (2003) è dunque il secondo romanzo di Lakhous e appare per diversi aspetti l'espressione di una fase di passaggio nel suo percorso letterario che lo ha portato, in fasi successive, a scegliere come protagonisti dei personaggi dell'Italia meridionale e a scrivere direttamente in lingua italiana. L'opera, autotradotta a distanza di tre anni, è ambientata a Roma e ha per protagonista un traduttore algerino Ahmad/Amedeo che la gran parte degli altri personaggi scambia per italiano. Amedeo, sposato con la sua ex insegnante di italiano, una volontaria che lavora in un'agenzia di viaggi, non fa niente per correggere la percezione che gli altri hanno di lui e a chi gli chiede delle sue origini risponde in modo generico, affermando di essere del sud del sud.

La fabula attorno cui si struttura *Kayfa tarġa'u* è piuttosto semplice. Un inquilino di un palazzo di Piazza Vittorio, Lorenzo Manfredini conosciuto come "Il Gladiatore", ruba il cane di un'altra inquilina, Elisabetta Fabiani, per farlo partecipare a combattimenti clandestini. La signora Fabiani scopre che è stato Manfredini a far sparire il suo cane e lo uccide nell'ascensore del palazzo. La sera dell'omicidio, Amedeo, che abita nello stesso palazzo, viene investito da un'auto e finisce all'ospedale in stato di incoscienza. In conseguenza della scomparsa di Amedeo, gli inquirenti



iniziano a sospettare di lui, soprattutto dopo aver verificato che si tratta di un immigrato algerino e non di un italiano come sostenuto dalla maggior parte dei testimoni.

Il romanzo è costituito da ventidue capitoli. Undici sono denominati *ḥaqīqa* “verità” e sono narrati in prima persona da sei personaggi italiani di diversa provenienza regionale, un olandese, e quattro “migranti” provenienti da Iran, Bangladesh, Perù e Algeria. A questi si alternano altrettanti capitoli intitolati *al-‘uwā’* “ululato” dove sono riportate in forma diaristica riflessioni di Amedeo inerenti agli episodi narrati dagli altri personaggi. Con l’eccezione dell’ultima “verità” del commissario Bettarini, in cui vengono rivelati i risultati di una prima e di una seconda inchiesta della polizia, gli altri capitoli si collocano all’interno dello stesso presente narrativo in cui ancora non sono noti né l’assassino di Manfredini né le ragioni della scomparsa di Amedeo. Le “verità” si presentano dunque come una serie di analessi che fanno luce sulla percezione che di Amedeo, degli altri inquilini, dei migranti e della società italiana ha ciascun personaggio/narratore. Gli “ululati” costituiscono invece libere riflessioni di Amedeo che si rivelano indispensabili al lettore anche per poter comprendere le confuse “verità” degli altri personaggi.

Come spiega l’autore nel corso di un’intervista, la strutturazione dello spazio sociale riveste un ruolo centrale all’interno del romanzo. In particolare, l’attenzione dedicata allo spazio simbolico occupato dai migranti, riflette le contraddizioni della società italiana che da una parte teme la “visibilità” dei migranti, dall’altra affida loro “gli anziani, i bambini, le chiavi di casa, insomma la propria intimità domestica” (Brogi, 2001, p. 2). La narrazione si muove tra tre diverse ambientazioni: il palazzo in cui vivono la maggior parte dei personaggi, i dintorni di Piazza Vittorio, e la città di Roma in generale. Come ha mostrato Graziella Parati in uno studio specifico, “Roma costituisce una rete di spazi e località dove le esclusioni creano la mappa della città. Lakhous descrive i suoi personaggi migranti esclusi dall’uso di un ascensore, maltrattati dalla polizia perché non si possono esprimere in un italiano corretto, ed espulsi dai luoghi storici perché non si qualificano come turisti (Parati, 2010, p. 432)”. Il palazzo, rappresenta un luogo fisico particolare ma costituisce anche una sineddoche della società italiana nel suo complesso. La stessa cosa può dirsi dell’ascensore, al centro delle contese tra gli inquilini e luogo in cui si compie il delitto. Da una parte, è un simbolo con connotazioni opposte per i diversi personaggi (Negro, 2006), dall’altra, esercita una funzione narrativa unificante, incarnando “la retorica diffusa utilizzata nei discorsi sulle migrazioni; una retorica che tende continuamente ad aprire e chiudere, a permettere e a impedire movimento e accesso” (Parati, 2010, p. 436).

### **3. *Kayfa tarḍa‘u min al-dhi’ba dūna an ta‘aḍḍaka* e l’orizzonte d’attesa del lettore arabo**



I contributi critici scritti in lingue diverse dall'arabo che si sono occupati di questo romanzo, hanno generalmente assunto come unica fonte primaria il testo italiano autotradotto. Soltanto pochi studi (es. l'ottimo contributo di Negro, 2006) hanno preso in esame anche il testo arabo per segnalare le principali differenze formali e descrivere il processo di autotraduzione. Ma anche in questi casi, è mancata un'analisi delle due versioni in relazione al diverso "orizzonte d'attesa" del lettore arabo e del lettore italiano. Questo ha impedito di cogliere uno degli aspetti distintivi e più originali del romanzo (e della sua autotraduzione), ovvero la capacità dell'autore di interagire consapevolmente con due diversi immaginari sociali e di trasformarli.

La nozione di orizzonte d'attesa, come è noto, è stata utilizzata da Hans Robert Jauss sin dal suo primo fondamentale contributo alla formazione di un'estetica della ricezione, ovvero la celebre lezione inaugurale del 1967 all'Università di Costanza *Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft* ("La storia della letteratura come provocazione alla scienza letteraria", pubblicata in traduzione italiana nel 1969 col titolo "Perché la storia della letteratura?"). Interesse precipuo di Jauss era quello di rivitalizzare l'idea di storia letteraria, superando i limiti emersi nelle due grandi tradizioni critiche formalista e marxista. L'importanza di riconoscere i diversi orizzonti d'attesa dei lettori, era dunque intesa dal teorico tedesco in senso soprattutto diacronico, per descrivere la ricezione di un testo da parte di lettori di epoche diverse appartenenti allo stesso ambito culturale.

Pur concepite all'interno di una riflessione sulla storia della letteratura, alcune delle sette tesi formulate da Jauss nel 1967 hanno implicazioni che non possono essere colte dalla sola prospettiva diacronica, perché riguardano anche lettori di una stessa epoca immersi in distinte tradizioni letterarie. La tesi 2 in particolare, enfatizza come l'orizzonte d'attesa del lettore sia plasmato dalla specifica tradizione letteraria all'interno della quale si colloca il nuovo testo. La necessità di prendere in considerazione "le forme e i temi delle opere con cui il lettore ha familiarità", deriva dal fatto che un testo letterario, anche quando ci appare del tutto nuovo, non emerge "in un vuoto di informazioni" ma "sollecita memorie di ciò che è stato già letto, crea una specifica predisposizione emotiva, e con il suo inizio crea delle attese" (Jauss, 1982, p. 23). Le memorie letterarie sollecitate nel lettore arabo da *Kayfa tarḍa'u min al-dhi'ba dūna an ta'adḍaka* possono essere molto dense. Il testo, infatti, riprende un tema che ha accompagnato l'intera evoluzione del genere romanzo in lingua araba e che costituisce un tratto caratterizzante del canone: quello del viaggio e/o migrazione in Europa (Casini *et al.*, 2012).

È nell'Egitto di inizio Novecento, con qualche decennio di anticipo rispetto ad altri paesi della regione, che il romanzo viene incluso all'interno della tradizione letteraria araba come genere "serio" ed "alto" (Selim, 2004). Quando il nazionalismo territoriale si afferma come paradigma egemone per definire l'identità collettiva, il nuovo genere si rivela uno strumento straordinario per dare corpo alle concezioni dell'individuo, del



tempo e dello spazio incarnate dal nuovo paradigma, e costruire un immaginario nazionale. Non è dunque un caso che l'autore di quello che il canone annovera come "il primo romanzo arabo", Muḥammad Ḥusayn Haykal, sia anche il principale teorico del nazionalismo territoriale egiziano.

Nel quadro dell'ambizioso progetto dei pionieri del romanzo di dare vita ad una letteratura autenticamente nazionale, il "tema europeo" risulta funzionale a marcare i confini della nuova comunità immaginata e definirne l'essenza. Rappresentare le nazioni europee come l'Altro da sé, serve ad accreditare l'idea dell'autenticità della comunità che viene rappresentata e a giustificare la rottura di un'episteme secolare fondata sulla centralità della rivelazione coranica. Inoltre, la rappresentazione di determinati comportamenti collettivi, sistemi politici o attributi morali come specificamente europei ha la funzione di ricondurre alla sfera dell'Altro orientamenti ben presenti all'interno del dibattito intellettuale arabo ma in contrasto con la visione dell'identità culturale propugnata da ciascun autore. La battaglia per l'egemonia culturale nel campo letterario si svolge dunque anche attraverso la costruzione di contrapposti immaginari dell'Europa (Casini *et al.*, 2012, pp. 158-59).

L'altro grande tema sotteso al viaggio in Europa nel romanzo arabo, è costituito dalla crisi del soggetto narrativo. In alcune delle più celebri opere del canone arabo come *Adīb* di Ṭāhā Ḥusayn, *Uṣfūr min al-sharq* di Tawfīq al-Ḥakīm e *Qindīl Umm Hāshim* di Yaḥyā Ḥaqqī il giovane protagonista del romanzo, in seguito alla travagliata storia d'amore con una donna europea, incorre in una crisi che lo porta sull'orlo della follia. Se e quando la crisi viene superata dal personaggio, la sua percezione di sé in relazione alla propria comunità e all'Europa risulta profondamente trasformata (Casini *et al.*, 2012).

Inquadrata nel contesto di questa tradizione letteraria, l'opera di Lakhous non potrebbe risultare più spiazzante. L'autore non si limita a decostruire una specifica immagine della nazione algerina, ma produce una cesura radicale con il paradigma nazionale<sup>5</sup>. L'Algeria viene rappresentata nel momento della sua morte, soprattutto attraverso i riferimenti alla tragica uccisione dell'ex fidanzata di Amedeo, Bahja (Bàgia nel testo italiano), il cui nome, che significa "esultanza, bellezza, splendore", è anche l'appellativo della città di Algeri. L'assassinio di Bahja/Bàgia (e dunque dell'Algeria) durante l'agguato di un gruppo politico islamista, forma lo sfondo di sangue e di morte da cui emergono gli incubi che di notte perseguitano Amedeo durante la sua seconda vita romana. Ai cupi spettri dell'Algeria, il romanzo contrappone il nutrimento vitale della lingua italiana, rappresentata attraverso la metafora del latte della Lupa (simbolo di Roma, ma anche, per sineddoche, dell'Italia). Per il neo-nato (o rinato) Amedeo, la

---

<sup>5</sup> La connessione simbolica che si stabilisce nel romanzo tra esperienza migratoria e rottura del paradigma nazionale, appare ancor più dirompente alla luce del ruolo storico svolto dall'emigrazione coloniale nella formazione del nazionalismo algerino. Su questo tema: Sayad, 1993, pp. 407-36.



lingua italiana costituisce uno strumento indispensabile per poter plasmare la sua nuova identità.

Oltre ad essere associato alla morte, al sangue e alla violenza, il passato algerino di Amedeo viene accostato alla costruzione di un'identità di genere in cui il protagonista non si è mai riconosciuto. La migrazione si profila così anche come un'opportunità per ridefinire la propria mascolinità, come ben si evince da questo brano in cui Amedeo gioca col doppio significato di “pene” e “maschio” del termine arabo *dhakar*.

“*Dhakar ! Dhakar ! Dhakar !* (Maschio! Maschio ! Maschio!) Yuyuyuyuyu.....  
Così ricevo il mondo col pianto e lui mi riceve con trilli di gioia. Non importa che il neonato maschio (*dhakar*) sia bello o brutto, non importa che il neonato maschio (*dhakar*) sia sano o malato, non importa che il neonato maschio (*dhakar*) ... non importa che .... non c'è cosa che importi. Ciò che importa è il pene (*dhakar*). Ciò che importa è che sia un *dhakar* (un maschio/un pene)”. (Lakhūs, 2006, p.140. Mia traduzione).

Il titolo originale esplicita anche l'altro aspetto del tema del viaggio/migrazione in Europa trattato dalla tradizione romanzesca in cui è immerso il lettore arabo, ovvero la crisi del soggetto migrante. *Kayfa tarḍa'u min al-dhi'ba dūna an ta'aḍḍaka* (Come succhiare il latte dalla lupa senza che ti morda) se da una parte associa la lupa/Roma/l'Italia all'elemento positivo e vitale del latte, dall'altra fa riferimento ai “morsi” che l'animale tende a infliggere a chi non riconosce come proprio cucciolo. Che i morsi della lupa siano una metafora della crisi del soggetto migrante lo si evince chiaramente da alcuni passaggi del testo:

“Molti migranti emarginati reclinati sulle bottiglie di birra o di vino nei giardini di Piazza Vittorio non smettono di ululare tristemente perché il morso della lupa è crudele e doloroso. Credo che l'ululato certe volte sia come il pianto. Io invece ululo per l'intensità della gioia. Mi allatto dalla mammella della lupa in compagnia dei due trovatelli Romolo e Remo. Amo la lupa e non posso fare a meno del suo latte”. (Lakhūs 2006, p. 137. Mia traduzione).

Il titolo configura dunque il romanzo come resoconto di un'esperienza esemplare di migrazione, dove è possibile apprendere come è stato possibile per Amedeo sottrarsi “ai morsi” della società di arrivo.

Tranne Amedeo, nessuno degli altri personaggi di migranti che appaiono nel romanzo sembra riuscire ad evitare i “morsi della lupa”, pur adottando approcci anche opposti nei confronti della società e della lingua che l'animale simboleggia. Ad un



estremo troviamo l'iraniano Parviz Mansoor Samadi, un ristoratore di Shiràz arrivato in Italia per sfuggire agli apparati di sicurezza del suo paese dopo che nel suo ristorante sono stati rinvenuti dei volantini di un'organizzazione politica invisibile al regime. Parviz, che ha dovuto separarsi dalla famiglia, rimasta in Iran, esprime nei confronti dell'Italia un rifiuto patologico che si manifesta nel suo odio verso la cucina italiana. Amedeo, nel suo primo "ululato", osserva che Parviz si sente di passaggio in Italia perché nella sua testa è rimasto a Shiràz. Dietro al suo disinteresse per la lingua italiana o all'odio per la sua cucina, si nasconde quindi il rifiuto di accettare la propria condizione. Da questo rifiuto, però, gli derivano ulteriori sofferenze e l'incapacità di comprendere il nuovo contesto.

All'altro estremo di Parviz, nel modo di affrontare la propria condizione di migrante, si colloca il personaggio di Iqbàl Amir Allah. Iqbàl è un commerciante bengalese che mira fermamente all'integrazione. L'atteggiamento della questura, che nel suo permesso di soggiorno scrive il nome al posto del cognome e si rifiuta di correggere l'errore, lo fa soffrire a tal punto da procurargli l'ulcera. Il desiderio di integrazione, porta Iqbàl a decidere di mettere un nome italiano al suo secondogenito e accettare la proposta di Amedeo di iscriverne la moglie ad un corso di italiano per donne bengalesi. Nonostante tutti questi sforzi, la percezione dell'Italia da parte di Iqbàl rimane alquanto distorta, tanto che crede di riconoscere in Amedeo il prototipo dell'italiano cristiano tollerante, e nella sua amicizia con Parviz, un magnifico esempio di integrazione.

A differenza di Iqbàl, Amedeo non aspira a integrarsi. Il suo nuovo nome italiano non lo ha scelto lui, sono stati gli stessi italiani a darglielo, tratti in inganno dalla sua padronanza della lingua e dalla sua conoscenza della cultura italiana. Amedeo non cerca l'integrazione, perché sostiene che non esista una società italiana omogenea ed unitaria in cui integrarsi. Ciò che interessa al protagonista, è trarre il massimo profitto da ciò che la lupa ha da offrirgli e contribuire, da uomo del sud, a ridefinire se stesso nella nuova lingua, e attraverso questo processo, ridefinire l'Italia del futuro. Il latte della lingua italiana con cui il protagonista si fa allattare dalla lupa, è lo stesso di cui si nutre Amara Lakhous e che lo porta dapprima ad autotradursi, e, nei romanzi successivi, a scrivere direttamente in italiano. Le strategie del protagonista e dell'autore per "non farsi mordere dalla lupa" sono dunque coincidenti.

#### **4. Immaginario, autotraduzione e politica in *Conflitto di civiltà per un ascensore a Piazza Vittorio***

Riscritto in italiano, con un diverso titolo e alcune significative scelte operate nel processo di autotraduzione, il romanzo mantiene intatto il suo potenziale politico, la capacità di interagire con l'immaginario e l'ordine del discorso esistenti e di trasformarli. Soltanto che, cambiando l'immaginario sociale e l'orizzonte d'attesa dei



nuovi lettori, anche la dimensione politica del romanzo ne esce profondamente trasformata.

Il cambiamento così netto del titolo da “Come succhiare il latte dalla lupa senza che ti morda” a *Scontro di civiltà per un ascensore in Piazza Vittorio* è funzionale a richiamare immediatamente due aspetti che permeano l’immaginario italiano sulle migrazioni e con i quali il romanzo interagisce nel corso dell’intera narrazione. La menzione dell’ambientazione, una zona di Roma famosa in tutto il territorio nazionale per la presenza della “più grande orchestra multietnica d’Europa”<sup>6</sup>, evoca la trasformazione del tessuto sociale del paese in conseguenza delle migrazioni dal sud del mondo. La locuzione principale “scontro di civiltà” richiama invece un influente mito politico (Bottici *et al.* 2010) sedimentatosi nel senso comune del cittadino medio europeo, che si fonda su una visione distorta e normativa delle identità collettive come insiemi stabili, chiusi ed omogenei. Il riferimento all’ascensore come ragione ultima dello scontro di civiltà, introduce infine un evidente elemento comico, rivelatore del vero intento del romanzo, che, ispirandosi alla commedia all’italiana, si propone di disarticolare l’immaginario richiamato dalle altre componenti del titolo.

Il processo narrativo di disarticolazione dell’immaginario relativo alle migrazioni, alle identità collettive e al posto occupato dai migranti all’interno della società italiana, segue due principali direttrici. La prima (sostenuta nell’autotraduzione anche dall’uso di espressioni dialettali napoletane, romanesche e milanesi) è tesa a mostrare che le identità collettive sono costellazioni estremamente instabili che variano per ciascuna persona, e che non esiste una società italiana unitaria all’interno della quale il migrante possa integrarsi. La seconda, complementare alla prima, riguarda la percezione di Ahmad/Amedeo da parte degli altri personaggi, la sua identificazione come un italiano modello.

Se “conflitto di civiltà” nel titolo prefigura una storia animata da attori collettivi in conflitto tra loro, la narrazione enfatizza al contrario il carattere fluido e individuale del processo di costruzione identitaria; ogni personaggio, infatti, si definisce in relazione ad alterità diverse. Per il barista romanista Sandro Dandini, gli Altri per antonomasia sono i napoletani e i tifosi della Lazio, ed è soltanto dopo che Amedeo risponde di non essere laziale che Sandro lo abbraccia “come fanno i nostri tifosi quando la Roma segna il goal della vittoria nel recupero” e gli offre la colazione. Il professore universitario milanese Antonio Marini si definisce come uomo del nord, fautore della civiltà e del progresso tecnologico. Gli Altri per lui sono i meridionali (tra i quali include romani e migranti) ma soprattutto gli ecologisti. Il professore, che ammira le buone maniere e le conoscenze culturali di Amedeo, non vede di buon occhio che rifiuti di prendere l’ascensore e faccia lunghe camminate a piedi, ed è soltanto quando Amedeo risponde

---

<sup>6</sup> Dalla pagina ufficiale di *Facebook* dell’orchestra di Piazza Vittorio <https://it-it.facebook.com/OrchestraPiazzaVittorio/> (ultima consultazione 15 aprile 2016).



di non essere un militante dei Verdi che si dispone ad accettarlo. L'algerino Abdallah Ben Kadour, musulmano conservatore e tradizionalista, trova invece riprovevole che Amedeo accetti di farsi chiamare con un nome italiano. Ciò che non potrebbe mai accettare, però, è la sua conversione al cristianesimo. Così, è soltanto dopo che Amedeo lo assicura di non essersi convertito che accetta di mantenere un rapporto con lui.

L'inconsistenza di ogni contenitore chiuso per definire le identità sociali e collettive viene messa in evidenza anche attraverso la caratterizzazione di alcuni personaggi. Quanto sia problematica la nozione di occidente come insieme unitario, viene mostrato dall'insofferenza del giovane olandese Johan van Marten per il tradizionalismo e la bigottaria della società italiana. Per riferirsi al "sottosviluppo" e alla "chiusura" degli italiani, l'olandese utilizza la metafora calcistica del "catenaccio" che fa riferimento ad un tipo di strategia di gioco imperniata sulla difesa. L'olandese identifica la particolare predisposizione degli italiani al "catenaccio" nel proibizionismo e nella burocrazia. Questi si manifestano anche all'interno del condominio, in particolare nei tentativi del professore milanese di determinare norme sempre più stringenti per regolamentare l'uso dell'ascensore. Significativamente, è proprio van Marten, un personaggio del nord Europa, a ridicolizzare i tentativi del milanese di "civilizzare il meridione".

La portiera napoletana Benedetta Esposito incarna invece alcune delle principali contraddizioni insite nelle narrazioni egemoni sull'identità italiana. La portiera non è mai stata pienamente integrata all'interno del tessuto sociale della capitale, ed è consapevole del fatto che molti condomini la continuano a chiamare "la napoletana". Nonostante ciò, nessuno come lei si identifica con l'edificio e si adopera per salvaguardarne il prestigio cercando di impedire l'uso dell'ascensore da parte dei migranti. Dal momento che il condominio costituisce una sineddoche della società italiana, non stupisce che questo personaggio si riconosca in Andreotti e nel potere democristiano. Confinata ai margini della nazione e incapace di esprimersi correttamente in italiano, Benedetta Esposito diventa la principale custode di un'Italia che non c'è più, l'Italia dell'ordine democristiano:

“Guardate che cosa è successo al povero Giulio Andreotti: dopo aver servito lo stato per decenni, è stato accusato di essere uno della mafia! Marò, aiutaci tu ! Anzi l'hanno accusato di aver baciato in bocca Riina! Che scuorno! Che scandalo! Chi può credere a questa menzogna?” (Lakhous, 2011, pp. 31-32)

In uno spazio sociale e simbolico punteggiato da un'infinità di processi di esclusione diversi, l'unico ad essere accettato da tutti è proprio Amedeo. Il segreto del successo sociale di questo personaggio risiede nella sua capacità di comprendere gli altri a prescindere dalla loro provenienza, di leggerne correttamente parole e azioni. La sua professione di traduttore si carica così di significati più profondi e indiretti, e assume



una notevole rilevanza narrativa. La traduzione comporta la capacità di fare proprio ciò che è diverso e rappresentarlo all'interno di una nuova rete di significazioni. Questa abilità, offre però anche la possibilità a chi traduce di ri-narrare se stesso a seconda dei contesti e vivere esistenze molteplici. Nel caso di Amedeo, la sua attività "traduttiva" nelle quotidiane interazioni sociali di Piazza Vittorio conduce allo "scandalo" di farlo percepire come un italiano modello. Il barista Sandro Dandini, nonostante pensi che Amedeo provenga dal meridione di Italia, riconosce in lui la quintessenza del romanità. Per la portiera Benedetta, Amedeo rappresenta l'inquilino ideale: è meridionale come lei e si mostra sempre gentile nei suoi riguardi. Al tempo stesso, però, la sua educazione e la sua padronanza della lingua italiana lo collocano (a differenza di Benedetta) al centro della comunità nazionale con cui la portiera si identifica.

Tornando alla nozione di politica elaborata da Rancière e richiamata nell'Introduzione di questo articolo, è possibile adesso valutare la portata politica delle strategie narrative del testo in relazione all'immaginario e all'orizzonte d'attesa del lettore italiano. Al momento della pubblicazione dell'autotraduzione nel 2006, *Scontro di civiltà per un ascensore in Piazza Vittorio* si configurava come un testo marginale sotto aspetti diversi: per la posizione della giovane "letteratura italiana della migrazione" (Gnisci, 2003) nel contesto del campo letterario italiano; per l'ambientazione in una zona di Roma decadente e ormai lontana dai suoi antichi fasti "umbertini"<sup>7</sup>; per la scelta come protagonista di un "senza parte" (Rancière, 1995), un migrante algerino musulmano da pochi anni in Italia e senza diritti di cittadinanza.

In conseguenza delle strategie narrative che abbiamo esaminato, il romanzo consegue una posizione centrale nel panorama della letteratura italiana attuale e mette in evidenza la residualità dei discorsi egemoni sull'identità nazionale. Facendosi veicolo di un'azione "politica" intesa secondo lo spirito rancieriano, la narrazione rimuove il protagonista e l'autore dal posto assegnato nell'ordine sociale e simbolico esistente per attribuire loro un nuovo spazio e una nuova capacità di enunciazione: Piazza Vittorio si configura non più come una zona decadente di Roma, ma piuttosto come l'incunabolo dell'Italia del prossimo futuro; Amedeo viene sottratto alla propria marginalità e ricollocato al centro di una comunità in divenire; l'autore può invece rivendicare il carattere avanguardistico della sua scrittura, affermando che i suoi romanzi sono già collocati nel futuro.

## 5. Conclusioni

---

<sup>7</sup> Piazza Vittorio Emanuele II° (questo il nome completo) fu costruita all'indomani dell'Unità d'Italia, tra il 1882 e il 1887. Realizzata su un progetto dell'architetto Gaetano Koch per ospitare residenze di lusso, viene considerata l'emblema della cultura umbertina (Cordelli, 2008, p. 270).



Nonostante la grande attenzione ricevuta dalla critica, le due versioni del romanzo di Amara Lakhous *Kayfa tarḍa‘u min al-dhi’ba dūna an ta‘aḍḍaka* e *Conflitto di civiltà per un ascensore a Piazza Vittorio* non erano state sin’ora esaminate in relazione ai diversi orizzonti d’attesa del lettore arabo e di quello italiano. Lo studio che è stato condotto in questo articolo, mostra come una caratteristica precipua dell’opera sia proprio quella di interagire con due diverse tradizioni letterarie e immaginari sociali, dispiegando un’azione politica dirompente. Nel caso della versione araba, l’autore prende le distanze da una tradizione letteraria dove il tema del viaggio in Europa era stato spesso subordinato alla ridefinizione dell’identità nazionale. Qui, invece, la narrazione si incentra sull’esperienza del soggetto migrante e sulle possibilità che gli vengono offerte dal dominio della lingua del contesto di arrivo, mentre la nazione rimane sullo sfondo come un cadavere tenuto in vita soltanto dai ricordi. Il romanzo, decostruisce sapientemente anche gli immaginari esistenti in Italia sul significato sociale delle migrazioni mostrando quanto le visioni tradizionali dell’identità italiana siano anacronistiche. I discorsi paternalisti sull’integrazione dei migranti appaiono meri vaneggiamenti nel contesto sociale frammentato rappresentato nel romanzo, dove i diversi personaggi hanno percezioni distorte della realtà e anche il lettore riesce ad orientarsi soltanto grazie alla guida di un traduttore nato in Algeria.



## References

- Bottici C., Challand B. (2010), *The Myth of the Clash of Civilizations*, London-New York, Routledge.
- Brogi D. (2011), Le catene dell'identità, *Between* 1(1): 1-10. Retrieved on 20 April 2016 from <http://www.between-journal.it>
- Casini L., Paniconi M.E., Sorbera L. (2012), *Modernità arabe. Nazione, narrazione e nuovi soggetti nel romanzo egiziano*, Messina, Mesogea.
- Castoriadis C. (1998), *The Imaginary Institution of Society*, Cambridge Massachusetts, The MIT Press.
- Cordelli F. (2008), *Vacanze Romane: set, protagonisti, film*, Alessandria, Falsopiano.
- Jauss H.R. (1982), *Toward an Aesthetic of Reception*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Gnisci A. (2003), *Creolizzare l'Europa. Letteratura e migrazione*, Roma, Meltemi.
- Guardi J. (2005), The Status of Algerian Literature in Italy: Between Random Approaches and the Perpetuation of Stereotypes, *Intercultural Communication Studies* 14(4): 93-102.
- Lakhous A. (2011), *Conflitto di civiltà per un ascensore a Piazza Vittorio*, Roma, Edizioni e/o.
- Lakhūş 'A. (2006), *Kayfa tarḍa 'u min al-dhi'ba dūna an ta'aḍḍaka*, al-Jazā'ir - Bayrūt, Manshūrāt al-Ikhtilāf - al-Dār al-'Arabiyya li-l 'Ulūm.
- Negro M.G. (2006), L'upupa o l'Algeria perduta: i nuclei tematici, il processo di riscrittura e la ricezione nel mondo arabo di Amara Lakhous, *Kuma* 12. No more available at the Journal's institutional website. Retrieved on 20 April from [https://www.academia.edu/17469712/L\\_upupa\\_o\\_l\\_Algeria\\_perduta\\_i\\_nuclei\\_tematici\\_il\\_processo\\_di\\_riscrittura\\_e\\_la\\_ricezione\\_nel\\_mondo\\_arabo\\_di\\_Amara\\_Lakhous](https://www.academia.edu/17469712/L_upupa_o_l_Algeria_perduta_i_nuclei_tematici_il_processo_di_riscrittura_e_la_ricezione_nel_mondo_arabo_di_Amara_Lakhous)
- Parati G. (2010), Where do migrants live? Amara Lakhous's "Clash of Civilizations over an Elevator in Piazza Vittorio", *Annali d'Italianistica*, 28: 431-46.
- Rancière J. (1995), *La Méésentente. Politique et philosophie*, Paris, Éditions Galilée.
- Sayad A. (1993), Emigration et nationalisme : le cas algérien. In *Genèse de l'État moderne en Méditerranée. Approches historique et anthropologique des pratiques et des représentations*, Rome, École Française de Rome, pp. 407-36.
- Selim S. (2004), *The Novel and the Rural Imaginary in Egypt*, London-New York, Routledge.



## **The Global Imaginary of Arab Hip Hop: a case study**

Stefania Taviano

### **Abstract**

Hip Hop is a complex cultural and musical phenomenon resulting from the interactions between globalization and localization processes. Hip Hop artists operating in different locations – and often moving between multiple localities – appropriate and (re)interpret the genre on the basis of local musical and cultural traditions while defining their identities as artists and more often than not as political activists. English as a Lingua Franca (ELF), combined with other languages, is the common code shared by Hip Hop artists throughout the world, while translation, both in its traditional function and in a broad sense, is intrinsic to Hip Hop as a political site allowing local expressions to connect at a global level. Drawing on translation and globalization studies, and applying the notion of prefigurative politics, I will show how Hip Hop music aims to create its own imaginary to give voice to people of all cultures beyond geopolitical boundaries. More specifically, diasporic Arab Hip Hop artists, such as the Syrian-American Omar Offendum and the Iraqi-Canadian Narcycist, among others, aim to subvert the representation of Arabs as terrorists codified in mainstream Western discourses. They construct their identities as global citizens and activists through songs and videos such as *Fear of an Arab Planet*, a play on the title of legendary Hip Hop group Public Enemy's *Fear of a Black Planet*, and a parody of Western images of Arab people.. Most important of all, they adopt a series of prefigurative strategies to create alternative imaginaries and to put into practice principles of peace and justice in the here and now rather than in an *ideal* future. An analysis of Hip Hop global imaginary from an interdisciplinary perspective can shed a new light on the role of art activism in challenging mainstream imaginaries and social and political practices.

### **Keywords**

Arab Hip-Hop / English as Lingua Franca (ELF) / Politics of translation / Borders / Global Imaginary / Prefigurative Politics

### **Author**

Stefania Taviano – staviano@unime.it  
Dipartimento di Civiltà Antiche e Moderne (DICAM)  
University of Messina



## The Global Imaginary of Arab Hip Hop: a case study

**H**ip Hop is a form of music spread throughout the world resulting from the interactions between globalization and localization processes. Hip Hop artists from different countries appropriate and (re)interpret the genre on the basis of local musical and cultural traditions (see Mitchell, 2001; Alim, 2006; Pennycook 2007; Alim *et al.*, 2009) while defining their identities as artists and more often than not as political activists. Language plays a central role in the identity formation of these artists. More precisely, English as a Lingua Franca (ELF) (see Taviano, 2010) is a common language shared by Hip Hop artists at a global level, albeit always closely linked with other languages, to the point where the distinction between one and the other becomes irrelevant. While a translation perspective has been central in my analysis of Hip Hop so far (Taviano 2012, 2013), in this paper I would like to adopt an interdisciplinary approach, drawing also on globalization studies and sociological studies, to show how Hip Hop music creates a global imaginary to give voice to people of all cultures beyond geopolitical boundaries.

### 1. Borders and identities

According to Thomas Wilson and Hastings Donnan (2012), there are more international borders nowadays than ever before with a significant impact on the life of billions of people. This has generated a growing interest on the part of humanities and social studies scholars, first of all in the dynamics of specific borders, and their surrounding geopolitical contexts, including supranational regions. Borders and borderlands, however, are also being studied as sites where globalization processes, the formation of new identities and a series of social and political phenomena are more evident than elsewhere. Chiara Brambilla *et al.* (2015) put forward the concept of borderscape as a critical lens emphasizing the mobile and relational nature of borders. From such a perspective alternative imaginaries can be explored “beyond the line”, due to the dialogic nature of bordering processes and imaginaries. Thus, the relationship



between borderscapes and social imaginaries becomes central in so far as borders are “interesting places of investigation and a resource in terms of the construction of novel geopolitical imaginations, social and spatial imaginaries and cultural images.” (2015: 2)

The borders and bordering processes challenged by diasporic Hiphoppas are those defining a binary opposition between the West and the Middle East. They are obvious instances of political practices of inclusion-exclusion closely related to predominant social and cultural imaginaries outlined by Western countries - as well as by Europe as a whole. The metanarrative of Terrorism, among others, has a central role in defining such borders. The pervasiveness of such a metanarrative has recently been confirmed, for instance, after the recent Brussels bomb attacks. As soon as the first news was posted on Twitter by a witness, he was immediately forced to post a further note begging not to be asked over and over again whether he had heard the name of Allah being invoked right before the explosions.

It is precisely against such persistent borders, intended here not so much as lines of separation between different geopolitical areas, but as literal and metaphorical boundaries reinforced by imaginaries on the Middle East and Arab people, that Arab Hiphoppas aim to construct alternative identities and counter mappings through their music. This is the case of diasporic artists, in particular, such as the Syrian-American Omar Offendum, and the Iraqi-Canadian Yassin Alsalman, a.k.a. the Narcycist. Identity formation and subjectivity are central in the complex relationships between the Self and the Other, between the West and the Middle East in the diasporic spaces that these artists occupy. Indeed, diasporic Arab Hiphoppas’ identities are produced through performances of Hip Hop that offer an alternative mapping of such relationships from their own perspective, redefining the boundaries that Westerners have built to reinforce differences.

In the USA, for instance, the relationship between Hip Hop and the US government is rather contradictory. On the one hand mainstream Hip Hop is depicted as a cause of cultural degradation due to its rhetoric of violence, while on the other the State Department uses it as “a vehicle for American values abroad” (DeGhett, 2015: 96) and a tool to improve relationships with foreign countries. Such a contradictory relationship between Hip Hop, the US foreign policy in particular, as well as American society in general, is further complicated by media coverage. As Torie Rose DeGhett stresses (2015), Arab and North African Hiphoppas are often described in the US as westernized artists who are moving away from Islam.

One of the ways to challenge narratives based on binary oppositions between the West and the East is to question borders between languages and cultures as Omar Offendum does starting from his stage name. Offendum recalls both the English verb to



*offend* as well as the Arabic *Afandi*, from the Turkish title of respect used to refer to officials and people in positions of power. Combining a respectful appellative in one language with a disrespectful term in the other is a way to subvert common assumptions about Arab people. In Offendum's words (2011), it allows to convey the "representation of my people that I try to battle through my lyricism". It is precisely through the contrast between the English and Arabic terms that Offendum's stage name signifies the contradictions inherent in predominant Western imaginaries about the Other, particularly the Arab Other.

This name, and its intrinsic translational nature, also challenges traditional assumptions about rigid separations between languages and cultures, which are questioned in the experience of diasporic and displaced people such as Omar Offendum. Furthermore, as he has argued in a recent interview discussing his role as an Arab HipHoppa in the USA, apathy and a lack of personal commitment is a luxury that diasporic artists cannot afford: "Apathy is not an option. I think we have privilege here and I try and recognize that as a sense of responsibility." (available at <http://www.pri.org/stories/2015-05-04/hip-hop-artist-omar-offendum-apaty-toward-syria-not-option>, accessed on 10 March 2016).

The Narcicyst's music similarly revolves around issues of identity as an Iraqi-Canadian. He recently told Claire Loewen during a television interview that Hip Hop is for him "a home for the alienated and displaced" (Loewen, 2015). His very diverse political commitments include teaching a course called "Hip-Hop: Past, Present and Future" at Concordia University in Montreal, through which he aims to encourage free thought. As he argues, "my classes tend to revolve around critical thinking and challenging the students to step out of their comfort zone of not only learning patterns, but their existing environment." He does so by conducting open debates about a variety of issues, such as race in Hip Hop, and encouraging students to feel comfortable in participating and expressing their thoughts as well as calling into question their own prejudices.

## 2. Prefigurative politics and social imaginary

As I have argued elsewhere (Taviano, forthcoming), prefigurative politics (Sitrin, 2016, Maeckelbergh, 2011, Baker, 2016) is a form of political engagement aimed to construct an alternative world in the here and now, as opposed to in an undefined future. Prefiguration represents a strategic tool to enact social and political change in a variety of protest movements, going from Occupy Wall Street to art activism. Similarly, Hip Hop as a form of artistic resistance plays a prefigurative role in



counteracting mainstream narratives. In this sense, it can be compared to travel and migrant writing, which according to Polezzi and Di Piazza (2012: 2), tend to disrupt “existing maps as well as acquired knowledge” by “dramatically re-shaping how we see ourselves as well as others.” Hip Hop in fact functions as a political site through which alternative mappings and conceptualizations of the world are put together.

The politics of doing, of performing a change in the present, and of subversive re-mappings are all key issues that provide invaluable perspectives to explore the significance of Hip Hop in creating alternative political and social spaces. This is why sociological debates focusing on the role of social imaginaries, together with globalization studies, are helpful when addressing the dynamics of Hip Hop politics. As Manfred Steger argues,

Social imaginaries are deep-seated modes of understanding that provide the most general parameters within which people imagine their communal existence. The social imaginary offers explanations of how ‘we’- the members of a particular community - fit together, how things go on between us, the expectations we have of each other, and the deeper normative notions and images that underlie those expectations. (2009: 13)

In Charles Taylor’s view (2004), social imaginaries affect our understanding of everyday practices and are almost implicit for members of a given society since they are embedded in images, myths and narratives conveyed by the media and popular culture. In this sense, the concept of social imaginary is parallel to Pierre Bourdieu’s well-known notion of habitus (1986), a combination of deeply engrained habits, dispositions and tastes on the basis of which we relate to others in society and the contexts in which we find ourselves. Most important of all, social imaginaries are far from being fixed and permanent (Castoriadis, 1987; Steger, 2009). Discussing the relationship between the political discourse of an individual that underpins a project he/she wants to carry out and social imaginaries, Cornelius Castoriadis argues that these two levels of discourse “create and institute new forms of social-historical doing”. (1987, 8) Steger also claims that, although social imaginaries are reinforced “through the (re)construction of social space and the repetitive performance of certain communal qualities and characteristics”, they are subject to change and transformation. (2009: 13) Since it is through a social imaginary that individuals and communities understand their identities and their place in society (Taylor 2004), it is by modifying their social imaginary that they can attempt to change their social status.

It is this way of conceiving social imaginaries as a form of social-historical doing, as individual and collective forces capable of enacting a change in the current mappings of



the world, that is relevant in trying to understand the prefigurative politics of Arab Hip Hop. Arjun Appadurai's analysis (1996) of how a social imaginary affects the construction of subjectivities in a globalized world marked by the diffusion of electronic media and mass migration is also particularly helpful here. Images of reality and narratives of people's lives, produced by means of electronic devices, are so pervasive that people live in the "imagined worlds" created by such image-centred narratives. Following on from Anderson's notion of imagined communities (1991), Appadurai goes a step further by arguing that it is precisely because people live in these imagined worlds that they can become agents of change and subvert predominant imagined worlds.

Gradual transformations as well as radical changes in fact occur as a result of the differences between the individual and collective imaginaries (see also Marzo e Meo, 2010) determining social dynamics. It is precisely through such dynamics that the imaginary constructed by Arab Hip Hop develops. Starting from the subjectivity and identity of single artists, Hip Hop lays the basis for the second and most significant level of collective, or better, global imaginary to subvert social and political imaginaries that are based on problematic oppositions between the West and the Middle East. As previously shown, such imaginaries about who we are, for instance, as Europeans and North Americans, belonging to what is identified as the West, constantly produce narratives informed by ideological binaries between Us and the Others.

### 3. Hip Hop global imaginary

Starting from a definition of globalization as "the expansion and intensification of social relations and consciousness across world-time and world space" (2009, 10), Steger claims that the global imaginary is growing, as in the case of al-Qaeda. More precisely, al-Qaeda appeals to both local and global values while exploiting "the Manichean dualism of a 'clash of civilizations'". In Steger's words, "its desire for the restoration of a transnational umma attests to the globalisation and Westernization of the Muslim world just as much as it reflects the Islamization of the West. (2009, 23)

While completely different in ideological terms, the imaginary created by activist Arab Hiphoppas, such as Offendum and The Narcycist, is another global imaginary based on principles of solidarity, peace and justice, equally stretched across world time and world space. It is an imaginary that gives priority to universal human values over conflicts or *clashes of civilization*, whereby everyone can acquire agency and voice. As The Narcycist argues: "We became politicized after September 11 because of where we are from, hip-hop is a movement of empowerment in society, this is a life style, people say we eat hip-hop, we drink hip-hop." (Alsalman, 2014). Hip Hop is



empowering precisely because it gives activist Hiphoppas the opportunity, and thus the responsibility, to show how common human needs and suffering are hidden by the politics of war and terror. In Omar Offendum's words: Hip Hop's focus is to "remind people that beneath all the political posturing and all the conspiracy theories and all the proxy wars that are taking place, there's very real human suffering." (Omar Offendum, 2015)

The Narcicyst makes it clear how initially activist Arab Hiphoppas like himself initially tried to resist dominant narratives before moving on to a more active position to construct their narrative of who they are as Arab musicians:

After September 11 in the beginning we took a very defensive stance with our music, saying we are not terrorist, but now in the last 5 years, whether you are a musician, or visual artist, or any form of creative artist, we have decided to create our own narrative, instead of being defensive, we are proactive, this is who we are, we don't say this is not we who are. I think this is more important than anything, it's this shift in the narrative of ourselves, media is in our hands, we've got take it in our own grasp and do it ourselves. (Alsalman, 2014)

#### **4. The Fear of An Arab Planet and Hamdulillah**

As I have argued elsewhere (Taviano 2012, 2013), narrative theory (Baker, 2006) is a valuable tool to understand how these artists negotiate their belonging to the global community of Hip Hop. The Narcicyst, among others, claims that the key role of Hip Hop is precisely its prefigurative function in allowing Hiphoppas to become agents of their own identity and being proactive, rather than simply resisting predominant narratives.

Omar Offendum and The Narcicyst do so through their music by creating a global imaginary that aims to reverse the relationship between the West and the Middle East as the original and its translation. This is what The Narcicyst and the Hip Hop group Arab Summit have done with the album *The Fear of An Arab Planet*, which as the title implies is against discrimination. The title of this album, including 15 singles, is a play on the title of legendary hip-hop group Public Enemy's *Fear of a Black Planet*. In his book *The Diatribes of a Dying Tribe* (2011), The Narcicyst claims that Iraq has been subject to a continuous state of destruction for most of his life. All four members of the Arab Summit were in fact forced to leave their home countries because of the systematic bullying from the West. This is why *The Fear of An Arab Planet* is "an examination of the heightened anxiety towards Islam, the Oriental gaze towards the Arab face and the



S. Taviano  
The Global Imaginary of Arab Hip Hop: a case study



ever-growing paranoia of the ‘other’”, (Alsaman, 2011) documenting the making of the album itself through writings and interviews to the four artists.

A parody of Western representations of Arab people, which diasporic artists have experienced since early childhood, emerges throughout the entire album, particularly in the single (*Quasi-Islamic*) *The Guide*:

How you do it as Jamal Abdul  
The Seasonal guide to being Arab, and Muslim in the West  
Volume One, Buy Now  
Ever felt your beard stank  
Have you ever felt like your hijab was frumpy  
Bet you never felt this Arab  
Subscribe now

By ironically guiding their listeners, like in any traditional manual, on how to be an Arab and Muslim in the West, these artists question mainstream images and identities. The videos accompanying each song show the following still image of the title - signifying the stagnant nature of prejudices and preconceptions about Arabs – with the invitation to subscribe. The central metaphor of the Arab planet is thus reinforced together with a reference to the Anglo-Iraqi Hiphoppa Lowkey, well known for his criticism of US foreign policy.





Figure 1. The Arab Conspiracy. Available at [https://www.youtube.com/watch?v=czvPNh\\_k1Y](https://www.youtube.com/watch?v=czvPNh_k1Y), posted by Lowkey & People's Army, accessed on 15 March 2016.

The first song, with the telling title *The Arab Conspiracy*, contradicts listeners' expectations by urging in actual fact for the solution of the Israeli-Palestinian conflict. A man's voice encouraging a "new global, social, political contract" delivers the following message: "I call for a direct dialogue with Israel so that we can create a Palestinian State" and ends his speech by asking: "How do you kill a dream? The dream, yes, the dreamer never."

Creating a global imaginary based on universal values is by far one of the most significant ways to overcome Western prejudices and predominant imaginaries, as occurs in the song *Hamdulillah*. The Official Music Video by The Narcicyst, featuring Shadia Mansour, shows a fast and mesmerizing sequence of faces of people from all over the world, from cities such as Abu Dhabi, Cairo, Montreal, Chicago, New York, and Sydney, including the two singers. The sheer diversity of images of people of all skin colours and races, combined with their direct gaze, is visually powerful in signifying the common nature of all human beings regardless of their cultural origins, religious and political affiliations. The visual code of the video thus reinforces the central message of the song repeated in the refrain:

Hamdulilah lil a7hbabeena al'li daloona  
Thank God for the people we love that guide us  
Far'u kalum ila ali'maa biyasma3oona  
Spread the word to people that aren't hearing us  
Lee ajlii al insaan  
For humanity's sake  
Lee ajlik ya Gaza  
For your sake, Gaza

According to a multimodal approach (Baldry and Thibault 2006, 2009, Kress 2010) the full significance of Hip Hop songs can be explored by taking into account how all semiotic resources, including the music as well as the visual and verbal codes, participate in the overall meaning making process. The prefigurative politics of Hip Hop, as a movement giving voice to those who want to put an end to all violence, is conveyed through a powerful combination of a rhythm instilling feelings of peace and harmony, visually expressed through reassuring gazes and smiling faces, with the following lyrics:



Bismillah, means to will in God's name  
Without the ball and chain  
A slave falling to claim  
Bismillah, will forever hold inner peace  
Wicked streets  
Cripple little beings  
Rippling through the "Middle East"  
Hamdulillah, may God bless the dead and gone, forever strong  
Sing a better song, breaking bitter bonds  
Hamdulillah, for this world  
In this spot to this song  
With these words for hip-hop say  
Hamdulillah, stay humble in rhymes  
For eyes that hate your hunger  
It's like a jungle sometimes  
It makes you wonder (<http://genius.com/The-narcicyst-hamdulillah-lyrics>,  
accessed on 22 March 2016)

The above lines, and their transcription in a Western alphabet in the so-called Arabizi (see Taviano 2013) available online, show the coexistence of Arabic and English. The languages alternate throughout the lyrics testifying to the central role of translation as intrinsic in this and many other Hip Hop songs. Translation, intended here in its broad sense and much more than a transfer from one language to another, reinforces the close and constant relationship between these two languages, whether implicit or apparent - as in the case of the first line of the third verse shown above. The title *Hamdulillah* means being grateful to God and is combined with the expression *Bismillah*, the first in the song, usually preceding any action by those who entrust their life to God. The Arabic *Hamdulillah*, repeated throughout the song, with its universal message encouraging all people to be thankful, comes full circle at the end of the song in English: "Give Thanks".

Translation is even more visible in another video available on youtube, entitled Gaza Remix, which replaces the images of the official video with the transcription of the Arabic lines in Arabizi and their English translation. This makes the relationship between the two languages even more apparent and visually central, as shown in figures 2 and 3 (available at [https://www.youtube.com/watch?v=s6igE\\_bifNs](https://www.youtube.com/watch?v=s6igE_bifNs), posted by londonsfynest, accessed on 15 March 2016):



The fact that lyrics are often posted online by fans testifies to the key role that computer-mediated communication via online magazines, personal websites and social networks has in the relationship between artists and their audiences and in the collective meaning making process of music itself. Jannis Androutsopoulos sees Hip Hop as “a system of three interrelated ‘spheres’ of discourse” (2009: 44), following on from Fiske’s notion of vertical intertextuality (1987). These spheres go from the primary discourse level, referring to the artist and his/her creative expression, to media coverage, corresponding to a secondary discourse level, and tertiary discourses



carried out by music fans. The third level is particularly significant when it comes to the consumption of music today and, more specifically, fans' participation in the construction of Hip Hop global imaginary.

By posting the lyrics and their translations online, fans contribute to signifying the political role of translation in two ways. Firstly, by making lyrics accessible and secondly, and most important of all, by allowing activists, and local revolutions, to connect throughout the world. It is thanks to and through translation and all related forms of mediation in fact that the common values informing Hip Hop global imaginary manage to travel and acquire universal significance across geopolitical borders (Tavano, forthcoming). As Tymozcko (2000, 2010) and Baker (2016, forthcoming) claim, translation has been central to revolutionary projects throughout history and it is embedded in protest movements and activism across the world today. However, the role of translation continues to be under-researched and taken for granted despite its significance not only as a communication tool, but above all as a vital element of the politics of revolution. This is why the centrality of translation needs to be recognized to fully understand the political and social impact of these same movements.

## 5. *Arab Winter* and humanitarian projects

Hip Hop global imaginary manifests and translates itself in many different ways and contexts. As previously shown, The Narcicyst has been raising awareness and encouraged creative thinking through a Hip Hop course at Concordia University. Furthermore, between December 2011 and January 2012, in Montreal where he lives, he designed and musically curated the multimedia project *Arab Winter* consisting of installations, paintings, collage, photography and calligraphy. The project was a collaboration with Iraqi-Canadian artists, Sundus Abdul Hadi, Tamara Abdul Hai and Sawsan Alsaraf, and Tunisian eL Seed and Karim Jabbari, with music by Omar Offendum and other guest artists. As Megan Beneat Donald (2012) argues in the introduction to the exhibition catalogue,

*Arab Winter* is a satirical comment on the derogatory tagline 'Arab Spring'; a term coined during the first wave of uprisings in Tunisia, Egypt, and Libya. The heavily-mediated revolts unfolding in North Africa, the Levant, and the Arabian Gulf were in fact all very different in context – most not flourishing into a 'summer of democracy'. Inspired by the misinformation and caricatures clouding the realities of the 'Arab Spring', each artist treats problematic issues linked to the romanticized concepts of freedom, revolution, and democracy, by weaving past, present and future. (available at



[https://docs.google.com/file/d/0B5I39pyFNcEVVFI3UjvSGI0Rmc/edit?pref=2&pli=I#\\_ =](https://docs.google.com/file/d/0B5I39pyFNcEVVFI3UjvSGI0Rmc/edit?pref=2&pli=I#_=), accessed on 21 March 2016)

By focusing on the significance of key definitions, such as the “Arab Spring”, and the “summer of democracy”, Beneat Donald shows how Western discourses about the Arab revolutions revolve around rigid and misleading umbrella terms. These terms tend to deny the diversity and complexity of the contexts in which each revolution took place, as well as the diversity of Arab people in general.

Against such oversimplification, we might consider the painting *Arabesque*, for instance; as implied by the title, itself indicating sinuous and undulating lines, the work shows how the two parts of the world conceived as binary oppositions have always been interconnected. It expresses how “the ‘East’ and the ‘West’ are inextricably linked for better or for worse, and have always been influenced by one another”, as argued in the catalogue. More broadly, the exhibit problematizes Western imaginaries about the Arab Spring as well as romanticized values of freedom, revolution and democracy. The true essence of such values is placed instead at the centre of the artistic and human experience. The exhibit in fact was advertised as an experience stressing the humanity of revolution:

A multi-media experience that will touch on the humanity of revolution, the power of dreams, and the changing seasons around the world. You are invited to a world where your freedom is in question, your countries are in limbo and your identity is in flux, and your dreams are put on ice. (<http://thearabwinter.tumblr.com/Press-release>, accessed on 21 March 2016)

In other words, *Arab Winter*, together with many other events created by these artists, testifies to the true nature of Arab Hip Hop global imaginary. It is an imaginary that results and benefits from multiple imaginaries, and which belongs to different cultures and histories, yet it manages to go beyond each of them to recognize and put in place a *humanity of revolution*. In other words, it envisages a world where borders are questioned, identities are fluid and dreams can become a reality.

Yet another level of The Narcicyst’s political commitment relates to specific humanitarian projects. This is the case of fundraising carried out during the recording of an album with other diasporic Arab Hiphoppas for Iraqi children with congenital diseases to allow them to undergo surgery. A further fundraising initiative aimed to support the production of limbs with 3d technology for 100 children subject to limb amputation. As The Narcicyst (2014) puts it: “It is important for us to use our arts to be able to channel that power that we developed making music into direct change as opposed to general fundraising or throwing out money, I’d rather see that it affects

directly somebody in need.” This is a clear example of the prefigurative nature of his music which seeks to have an immediate and direct impact on children’s lives.

## 6. Conclusions

These are only some key instances of political commitment of the two Arab Hiphoppas examined here, making the present analysis inevitably limited, yet it nevertheless constitutes a starting point for future research. Art activism, of which Hip Hop is only one among different expressions, represents a fascinating and rich way of exploring the formation of alternative local as well as global mappings and imaginaries. According to the Islamophobia Documentation and Research Project, Islamophobic imaginary predominant in the USA and Western media is similar to a studio where precise scripts and characters are created (see their video available at <https://www.youtube.com/watch?v=vZCpeIdXSig>, accessed on 6 April 2016). Such scripts follow a singular negative frame, that is terrorism, excluding Muslims from participating in these constructions. Art activists, such as diasporic Arab Hiphoppas, actively disrupt such imaginaries by becoming agents/actors of new alternative performances. In these performances the single rigid frame of terrorism is replaced by sinuous lines, such as those of the *Arabesque* painting, signifying the coexistence of people of different cultures, religions and languages. In such performances Arabs are diverse human beings, exactly like all other people, of different skin colours and features, as portrayed in the *Hamdulillah* video.



## References

Alim Samy H. (2006), *Roc the Mic Right, The Language of Hip Hop Culture*, London and New York, Routledge.

Als Salman Yassin (2011), *The Diatribes of a Dying Tribe*, Montreal, Paranoid Arab Boy/Stereotypes Incorporated/Write or Wrong Publisher.

Als Salman Yassin (2014), 'The Narcicyst Breaks the Stage on Conscious Hip Hop, 'Sumeria' & 'Leap of Faith', available at <https://www.youtube.com/watch?v=EOQWZSVrXOM>, accessed on 29th March 2016)

Anderson Benedict (1991), *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London, Verso.

Androutsopoulos Jannis (2009), Language and the Three Spheres of Hip Hop, in Samy H. Alim, Awad Ibrahim and Alastair Pennycook (eds), *Global Linguistic Flows*, 43-62, London and New York, Routledge.

Appadurai Arjun (1996), *Modernity at Large: Cultural dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

Lisle Debbie (2006), *The Global Politics of Contemporary Travel Writing*, Cambridge University Press, Cambridge.

Baker Mona (forthcoming), The Prefigurative Politics of Translation in Place-Based Movements of Protest: Subtitling in the Egyptian Revolution, submitted to *The Translator*.

Baker Mona (ed) 2016, *Translating Dissent*, London and New York, Routledge.

Baker Mona (2006), *Translation and Conflict. A Narrative Account*, London and New York, Routledge.

Baldry Anthony and Paul Thibault (2009), *Multimodal Corpus Linguistics*. London and New York, Equinox.

Baldry, Anthony and Paul Thibault (2006), *Multimodal Transcription and Text Analysis*, London and New York, Equinox.



Berger Harris M., and Michael Thomas Carroll (2003), *Global Pop, Local Language*, Jackson, University Press of Mississippi.

Brambilla Chiara, Jussi Laine, James Scott, Gianluca Bocchi (eds) (2015) *Borderscaping: Imaginations and practices of border making*, Lond and New York, Routledge.

Connell John and Chris Gibson (2003), *Sound Tracks: Popular Music, Identity and Place*, London and New York, Routledge.

Davy Steven (2015), For hip-hop artist Omar Offendum, apathy toward Syria is not an option, available at <http://www.pri.org/stories/2015-05-04/hip-hop-artist-omar-offendum-apaty-toward-syria-not-option>, accessed on 10 March 2016.

DeGhett Torie Rose (2015), "Record! I Am Arab": Paranoid Arab Boys, Global Ciphers, and Hip Hop Nationalism, in Travis L. Gosa and Erik Nielson (eds), *The Hip Hop & Obama Reader*, 94-106, New York: Oxford University Press.

Kress Gunther (2010), *Multimodality. A Social Semiotic Approach to Contemporary Communication*, London and New York, Routledge.

KRS ONE (2009), *The Gospel of Hip Hop: First Instrument*, New York, Powerhouse Books.

Krims Adam (2000), *Rap Music and the Poetics of Identity*, Cambridge, Cambridge University Press.

Loewen Claire (2015) A Hip-Hop Artist Turned Concordia Professor, *The Link*, 21 February, available at <http://thelinknewspaper.ca/article/a-hip-hop-artist-turned-concordia-professor>, accessed on 22 March 2016.

Maeckelbergh Marianne (2011), Doing is believing: Prefiguration as strategic practice in the alterglobalization movement, *Social Movement Studies* 10 (1): 1-20.

Maeckelbergh Marianne (2009), *The Will of the Many: How the Alterglobalization Movement is Changing the Face of Democracy*, London, Pluto Press.

Mitchell Tony (ed.) (2001), *Global Noise, Rap and Hip-Hop Outside the USA*, Middletown, Wesleyan University Press.



Pennycook Alastair (2007), *Global Englishes and Transcultural Flows*, London and New York, Routledge.

Pennycook, Alastair, and Mitchell, Tony (2009) Hip Hop as a Dusty Foot Philosophy: Engaging Locality in Samy H. Alim Awad, Ibrahim and Alastair Pennycook (eds), *Global Linguistic Flows*, 25-42, London and New York, Routledge.

Polezzi Loredana, forthcoming, Twentieth-Century Translation of Travel Literature, in Lawrence Venuti (ed.), *The Oxford History of Literary Translation in English, vol. 5: 1900-2000*, Oxford University Press, Oxford.

Di Piazza Elio, Polezzi Loredana (eds) (2012), Special Issue on Travel Writing and the Shape of the World, *Textus*, XXV: 2.

Sitrin Marina (ed.) (2006), *Horizontalism: Voices of Popular Power in Argentina*, Oakland, AK Press.

Steger Manfred B. (2009), Globalisation and Social Imaginaries: The Changing Ideological Landscape of the Twenty-First Century, *Journal of Critical Globalisation Studies*, 1: 9-30.

Taviano, Stefania (2013), Global Hip Hop: A Translation and Multimodal Approach, *Textus*, XXVI: 97-112.

Taviano, Stefania (2012), Rezolutionist Hip Hop: Translating Global Voices and Local Identities, *Intralea*, 14: 1-14.

Taviano, Stefania (2010), *Translating English as a Lingua Franca*, Milano, Mondadori.

Tymoczko Maria (ed.) (2010), *Translation, Resistance, Activism*, Amherst, University of Massachusetts Press.

Tymoczko Maria (2000), Translation and Political Engagement Activism, Social Change and the Role of Translation in Geopolitical Shifts, *The Translator*, 6 (1): 23-47.



## **Il migrante immaginario: analisi di una rappresentazione sociale attraverso Twitter**

Fabio Ruggiano

### **Abstract**

This contribution consists of two parts. The first is a corpus-based survey on a corpus of tweets obtained from the archive of Twitter by searching for keywords within predefined time spans. Purpose of the investigation is to verify what terms are most commonly used today in Italy to define the people who arrived in the past three years through the Strait of Sicily on makeshift means of transport. In the second part of the research, the lexical evolution will be subsumed under Moscovici (1976; 1984; 1997)'s framework of social representations, through which I will argue the different designations of the migrant are the expressions of different forms of social representations of this figure, more or less oriented and stereotyped. Finally, the imaginary will emerge as the thrust which triggers the evolutionary lexical process. The social imaginary theorized by Castoriadis (1975; 1988), will be, then, identified as the force that continually creates new senses for words.

### **Keywords**

Social imaginary, representations, lexicon, pragmatics, migrant, Italy

### **Author**

Fabio Ruggiano - "Ricercatore a tempo determinato" in Italian Linguistics  
University of Messina  
fruggiano@unime.it



## Il migrante immaginario: analisi di una rappresentazione sociale attraverso Twitter

### 1. Introduzione

Il presente contributo si compone di due parti. La prima è un'indagine *corpus based* su un *corpus* di *tweet* ricavati dall'archivio di *Twitter* attraverso la ricerca di parole chiave all'interno di intervalli temporali predefiniti. Lo scopo dell'indagine è verificare quali termini siano oggi più usati in Italia per definire le persone arrivate negli ultimi tre anni attraverso il Canale di Sicilia su mezzi di fortuna. L'indagine si concentrerà su quattro parole chiave: *migrante/migranti*, *immigrato/immigrati/immigrata/immigrate*, *profugo/profughi*,<sup>1</sup> *clandestino/clandestini/clandestina/clandestine*.<sup>2</sup> Di queste parole si osserverà l'andamento diacronico delle occorrenze dall'estate 2011 al gennaio 2016, in modo da rilevare se negli ultimi anni l'uso lessicale sia cambiato in qualche modo.

Nella seconda parte della ricerca, l'evoluzione dell'uso lessicale sarà inquadrata nella concezione delle rappresentazioni sociali di Moscovici (1976; 1984; 1997), attraverso la quale si metterà in luce come le diverse designazioni del migrante siano forme dell'espressione delle diverse rappresentazioni sociali di questa figura, più o meno orientate e stereotipate. In ultimo, si rileverà come il processo evolutivo delle parole oggetto della ricerca, di natura non semantica ma pragmatica (cfr. Bonomi 1973), sia mosso da spinte di natura immaginaria. L'immaginario sociale teorizzato da Castoriadis (1975; 1988) sarà, quindi, identificato come la forza che crea continuamente nuovi sensi per le parole.

---

<sup>1</sup> *Profuga* e *profughe* sono usate raramente e quasi esclusivamente a scopo ironico e autoironico, ad es.: «Sunshine @8miletosmile 1 lug 2013 Stare per un totale di 90 minuti, chiuso in un furgone, a morire dal caldo, guardate non ha prezzo! Mi sentivp na [sic] profuga. Ahahah si».

<sup>2</sup> Tra le parole chiave non figurano *rifugiato/rifugiata/rifugiati/rifugiate*, *richiedente/richiedenti asilo*, perché, rispetto alle altre, genericamente sociali, designano uno *status* giuridico preciso. È vero che la specificità semantica dei termini non è perspicua per molti parlanti, e che, quindi, esso viene spesso usato come sinonimo di *migrante*, ma, nell'impossibilità di stabilire caso per caso se i termini siano usati in senso "sociale" o giuridico, si è preferito escluderli fin dall'inizio. Altra parola esclusa è *straniero/straniera/stranieri/straniere*, per via dell'ampio spettro semantico, che avrebbe reso molto difficile isolare i contesti pertinenti alla ricerca.



Il *corpus* usato per la ricerca è formato da diversi *sottocorpus*, ognuno dei quali registra le occorrenze di una parola chiave in un lasso di tempo.<sup>3</sup>

Le quattro parole chiave sono state selezionate a partire da un elenco più lungo (*migrante/migranti*; *clandestino/clandestini/clandestina/clandestine*; *extracomunitario/extracomunitari/extracomunitaria/extracomunitarie*; *immigrante/immigranti*; *immigrato/immigrati/immigrata/immigrate*; *emigrante/emigranti*; *emigrato/emigrati/emigrata/emigrate*; *profugo/profughi*), sulla scorta dei risultati quantitativi del luglio 2013: sono state eliminate quelle che nel mese ricorrevano con una frequenza bassissima.

Va precisato che sebbene i termini non siano considerati sinonimi, l'andamento delle occorrenze nei *tweet* nei periodi selezionati è spesso parallelo, a dimostrazione di una forte omogeneità nell'uso delle diverse parole da parte degli utenti del *social*.

Per l'estrapolazione dei *tweet* è stato usato lo strumento *ricerca avanzata* di *Twitter* (<https://twitter.com/search-advanced>), inserendo come criteri i limiti temporali, la lingua italiana e la categoria "in diretta". Va messo in evidenza che la ricerca ha coperto non solamente gli *hashtag*, ma tutto il testo dei *tweet*, compresi gli eventuali URL contenuti in essi e i nomi degli utenti. Non sono state fatte distinzioni tra interventi giornalistici e di utenti privati; né sono state escluse le citazioni (mentre sono stati esclusi i *retweet*). Il *corpus* è stato analizzato in modo "artigianale", con gli strumenti di ricerca offerti dai programmi *Acrobat reader* e *Word*: l'analisi quantitativa realizzata risulta, pertanto, grossolana e un'interrogazione più raffinata rimane una prospettiva sicuramente feconda.

Per quanto riguarda l'affidabilità e la completezza di *Twitter* come rappresentazione dell'opinione pubblica, ci si limita qui a fornire i dati estratti dall'indagine *Digital, Social & Mobile in 2015* della agenzia di consulenza internazionale *We are social*, pubblicata il 21 gennaio 2015 (e relativa alla situazione del 2014, con una proiezione sul 2015):<sup>4</sup> su 36,6 milioni di utenti *internet* in Italia, il 10% ha un *account Twitter* attivo. È vero che il *social network* è frequentato da un certo tipo di persone, dalle caratteristiche non totalmente generalizzabili, ma «while Twitter users are a self-selected group, there is evidence that analyses of Twitter data produce results congruent with those obtained using standard research methods and data sources» (Sylwester, Purver 2015). Il *corpus* usato per questo studio, per di più, è il più vario possibile: raccoglie insieme titoli ed estratti da giornali *on line* e cartacei, commenti di politici, intellettuali, personaggi

<sup>3</sup> I periodi selezionati sono: 15-16 luglio 2011, 15-16 luglio e 15-16 agosto 2012 (per ragioni che saranno spiegate in seguito), 1, 8, 15, 29 luglio, 19 agosto e 16 settembre 2013 (in relazione alla visita di papa Francesco a Lampedusa l'8 luglio 2013 e con l'attualità degli sbarchi quasi quotidiani); 2-5 ottobre 2013, 11-14 maggio 2014, 12-15 aprile 2015 e 18-21 aprile 2015 (in corrispondenza con i naufragi più gravi avvenuti nell'arco degli ultimi tre anni); 4 gennaio 2016 (per ragioni che saranno spiegate in seguito).

<sup>4</sup> Una sintesi in italiano dell'indagine è all'indirizzo <http://wearesocial.it/blog/2015/01/digital-social-mobile-2015-tutti-numeri-globali-italiani/>, dove si trova anche il *link* alla pagina ufficiale dell'indagine.



pubblici dotati di prestigio (compresi giornalisti noti per la loro esposizione mediatica) e persone comuni.

L'eterogeneità del *corpus*, insieme all'alto numero di *account* attivi e di interconnessioni tra gli *account* nel *social network* sono assunti come garanzie sufficienti per un'ampia rappresentatività dell'opinione pubblica da parte del *corpus* stesso. Proprio la preoccupazione per la rappresentatività del *corpus* ha suggerito di concentrare la campionatura dal 2013 e non da prima. I dati disponibili sulla diffusione di *Twitter* in Italia negli ultimi cinque anni, infatti, parlano di circa 2 milioni di utenti nel 2011, poco più della metà rispetto a quelli del 2014.<sup>5</sup> C'è da aggiungere, inoltre, che l'andamento degli sbarchi in Italia di persone provenienti dall'Africa ha ricominciato a intensificarsi nell'estate 2013, dopo un 2012 molto calmo.<sup>6</sup> Per completezza, comunque, una campionatura è stata fatta anche per gli anni 2011 e 2012. Per il 2011 sono stati considerati solamente due giorni centrali estivi, per il 2012 due giorni di luglio e due di agosto.

## 2. L'invenzione del migrante

Nella figura 1 si vede l'andamento delle occorrenze delle parole chiave in tutto il periodo considerato, fino al gennaio 2016.<sup>7</sup>

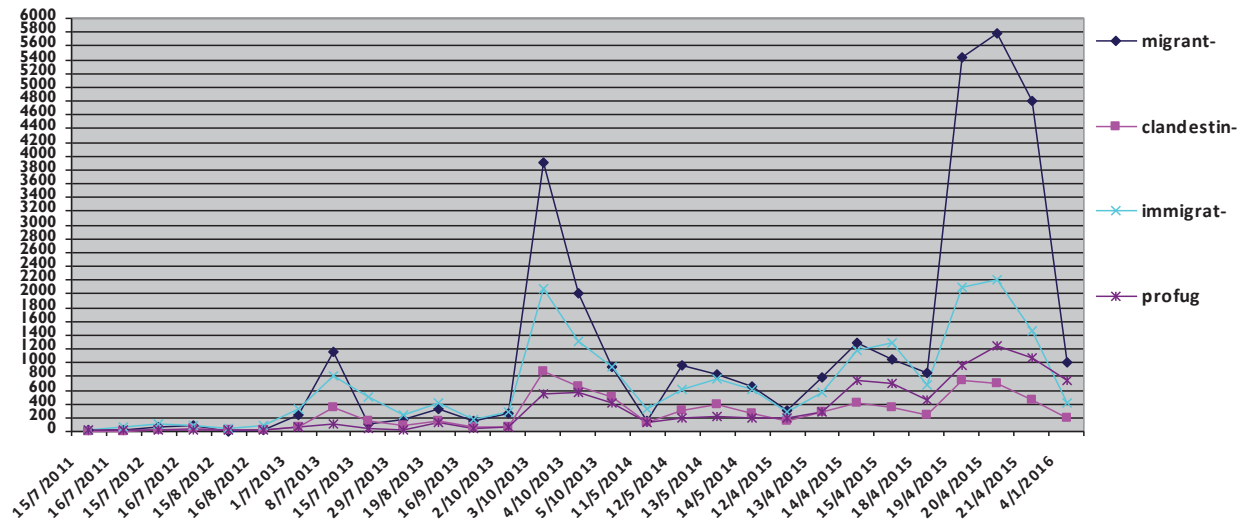
Fig. 1. Occorrenze delle parole chiave dal luglio 2011 al gennaio 2016.

---

<sup>5</sup> <http://vincos.it/2011/12/01/twitter-in-italia-analisi-dei-segnali-di-crescita/>.

<sup>6</sup> I dati del Ministero dell'Interno ([http://www.interno.gov.it/sites/default/files/dati\\_statistici\\_marzo\\_2015.pdf](http://www.interno.gov.it/sites/default/files/dati_statistici_marzo_2015.pdf)) parlano di 62.692 persone sbarcate nel 2011, appena 13.267 nel 2012, 42.925 nel 2013, 170.100 nel 2014. Per il 2015, i dati più aggiornati, al 18 agosto, sono dell'UNHCR (<http://www.unhcr.org/55d32dcf6.html>): circa 104.000 persone sbarcate in Italia, più di 160.000 giunte in Europa via mare e via terra.

<sup>7</sup> Il numero dei *tweet* si intende coincidente con quello delle occorrenze delle parole chiave.



L'8 luglio 2013 è stato di certo un momento di alta concentrazione dell'opinione pubblica sul tema delle persone giunte in Italia nei mesi precedenti e sistemate provvisoriamente nei centri di accoglienza di Lampedusa. Le parole del papa durante la sua visita a Lampedusa di quel giorno, e in particolare la parola *migrant-*, sono rimbalzate negli organi di stampa e nei *social*, facendo riscoprire un termine che era già molto usato, ma non era il preferito dagli italiani per definire queste persone. Curiosamente, il papa ha usato tanto il termine *immigrati* quanto *migranti* nei suoi discorsi sull'isola, stando a quanto riporta la stampa, ma è stato *migrant-* a colpire l'immaginario pubblico, anche se, come si vede dal grafico, in modo passeggero.<sup>8</sup> Il

<sup>8</sup> Si legga, in proposito, un articolo senza firma del quotidiano *Avvenire* del 9 luglio 2013 (<http://www.avvenire.it/Chiesa/Pagine/papa-migranti-sui-media-al-posto-di-clandestini-.aspx>): «Molti quotidiani, finora, per riferirsi alle persone che arrivano sulle coste italiane con i barconi e al termine dei viaggi della speranza, usavano il termine "clandestini" e non "migranti" come invece è abituato a fare da anni *Avvenire*. Ieri, dopo la visita di Papa Francesco a Lampedusa, proprio la parola "migrante" campeggiava sui titoli e sommari di molti giornali italiani, veniva scritta sui siti internet e pronunciata nei telegiornali. Tra i tanti segni che la visita del Pontefice ha lasciato nell'isola simbolo dell'emergenza migranti, insomma, c'è anche questo piccolo cambiamento di vocabolario avvenuto in campo giornalistico». La novità lessicale era già stata percepita dagli utenti di *Twitter* lo stesso 8 luglio, come si evince da *tweet* come questo: «Nicola Corda @NicolaCorda · 8 lug 2013 Noto che per molti media italiani quelli che ha incontrato Papa Francesco non sono più clandestini ma migranti. Solo per oggi? #Lampedusa». La storia del termine *migrante* tra gli anni Ottanta e Novanta è ricostruita brevemente in una nota del sito dell'Accademia della Crusca del 2009, a cura di Raffaella Setti (<http://www.accademiadellacrusca.it/en/italian-language/language-consulting/questions-answers/migranti-respingimenti>): «La parola *migrante* è attestata già dall'Ottocento nella sua funzione di participio presente del verbo *migrare*, quindi con il significato di 'chi si trasferisce momentaneamente o



successo improvviso di *migrant-* può essere dipeso dalla sua minore acclimazione nel sistema: un termine nuovo, evocativo alla lontana di *immigrat-*, ben si adattava a definire un fenomeno per molti versi noto e digerito, ma allo stesso tempo rinnovato nelle motivazioni e sconvolgente per le conseguenze umanitarie.

È possibile che l'accostamento del papa al termine *migrante* sia stato favorito, più che dalle sue parole, da *Migrantes*, il nome della fondazione finanziata dalla CEI che monitora il mondo dei nuovi italiani, anche a scopo pastorale. L'allora presidente della *Migrantes*, il cardinale Francesco Montenegro, arcivescovo di Agrigento, era tra gli accompagnatori del papa quel giorno.

A partire dal luglio 2013 si è proceduto a ritroso per osservare, sebbene con una campionatura "larga", l'andamento delle occorrenze delle quattro parole nel biennio precedente. L'andamento è parallelo per diversi tratti: rimane al disotto o intorno a quota 100 fino all'estate del 2012, quando mostra un piccolo incremento rispetto al 2011, da mettere in relazione anche con l'aumento degli *account Twitter* nello stesso periodo. Il leggero innalzamento delle occorrenze nell'estate 2012, comunque, è coerente con il principio generale che sarà confermato negli anni successivi: quando aumentano gli sbarchi (nelle settimane centrali dell'estate) aumentano i *tweet* sull'argomento. Fino al 2013, inoltre, si nota che *profug-* è quasi assente, mentre la sua frequenza sale nel 2013, pur con quegli alti e bassi legati all'accentuazione e all'abbassamento dell'attenzione del pubblico. È facile vedere in questo aumento della frequenza, che si intensificherà negli anni successivi, il rispecchiamento dell'arrivo in Occidente delle persone in fuga dalla guerra civile in Siria.

---

stabilmente dal suo paese d'origine'. Ha assunto invece un significato più specifico negli ultimi decenni con le nuovi grandi ondate migratorie, arrivando a indicare tutti coloro che lasciano il loro paese d'origine e si muovono alla ricerca di migliori condizioni di vita [...]. Possiamo ricostruire la storia della parola e il suo rilancio nella nuova accezione specifica [...]: il Consiglio d'Europa alla fine degli anni Ottanta si era posto il problema della scelta del termine con cui denominare gli "immigrati" che sempre più numerosi stavano arrivando nei paesi della CEE. Le indicazioni furono quelle di utilizzare *immigrato* e *straniero*: la prima, da utilizzare per le persone che si erano trasferite in un paese diverso da quello d'origine, doveva poi essere sostituita dalla seconda dopo la stabilizzazione nel nuovo paese. Se *immigrato* rischia di attribuire un'etichetta che diviene permanente anche quando ormai la fase di ingresso in un nuovo paese è del tutto superata, *straniero* così come *extracomunitario* risultano semanticamente escludenti in quanto identificano il cittadino come 'non appartenente' alla comunità in cui effettivamente vive e lavora. [...] Le prime attestazioni del termine *migrante* nell'attuale accezione sono del 1982 in alcune Direttive CEE in materia di formazione dei lavoratori migranti e di scolarizzazione dei loro figli [...]. I mezzi di comunicazione, almeno alcuni, sembrano cogliere queste indicazioni visto che è possibile rintracciare nell'archivio on-line di «Repubblica» articoli del 1987 in cui si parla dei "diritti del *migrante*" (l'archivio on-line del «Corriere della Sera» parte dal 1992 e, a questa data, si trovano ormai molte attestazioni). In effetti, negli ultimi mesi, il termine *migrante* è stato fortemente rilanciato ed è apparso come quello più utilizzato, soprattutto in televisione, per far riferimento agli stranieri che cercano di raggiungere le nostre coste su barconi fatiscenti».



Il primo luglio 2013, in un momento di crisi di fronte al numero crescente di sbarchi, e quando era già stata annunciata la imminente visita del papa a Lampedusa, le quattro parole ricorrono più del doppio delle volte rispetto all'agosto precedente.

Tra il luglio e il settembre 2013, *migrant-* subisce una fluttuazione nell'uso molto instabile, tipica di un termine che non ha ancora trovato il suo posto nel sistema linguistico. Potremmo parlare, in questo caso, di un *neologismo pragmatico*, cioè di una parola già esistente che si carica temporaneamente di una forza pragmatica eccezionale, in seguito alla sua associazione con un evento di richiamo e/o un personaggio prestigioso. Usando quel termine, i parlanti vogliono instaurare un collegamento implicito con quell'evento o quel personaggio, manifestando la loro vicinanza ideologica con esso (una vicinanza spesso fortemente emotiva e senza altre conseguenze pratiche).

Molto più regolari le fluttuazioni, quasi parallele, di *immigrat-* e *clandestin-*, che evidentemente non vengono collegate all'evento di richiamo, ma aumentano e diminuiscono, come sempre, in funzione dell'attenzione del pubblico. Tra le quattro parole, è *profug-* quella meno influenzata dalle circostanze. Questo termine, rispetto agli altri, possiede un significato più netto, legato alla condizione di chi fugge da una guerra (e in questo ha un notevole peso la riconoscibilità del costituente *-fugo*), quindi è più difficile da coinvolgere in dinamiche pragmatiche guidate dalle convinzioni ideologiche dei parlanti.

*Clandestin-*, che risulta vicino alle due parole più usate fino al 2012, perde contatto a partire dal luglio 2013. L'accavallamento con l'andamento di *migrant-* il 15 luglio 2013, si noti, è dovuto ad un crollo delle occorrenze di quest'ultima ad una settimana dalla visita dal papa (l'effetto mediatico dell'evento è già svanito), non ad un aumento delle occorrenze di *clandestin-*, che, come si vede, seguono quasi parallelamente quelle di *immigrat-*, anch'esse in discesa. La situazione si stabilizza alla fine di luglio, quando i rapporti di forza tra le quattro parole tornano simili al periodo precedente la visita del papa a Lampedusa, con l'importante differenza che i distacchi sono ora più marcati. I distacchi, infine, diminuiscono a settembre, quando gli attraversamenti si diradano. Come si è visto, le occorrenze dei termini calano quando gli sbarchi diminuiscono, ma è rilevante che adesso le occorrenze di *migrant-* siano quasi uguali a quelle di *immigrat-* anche nei periodi di scarsa attenzione sugli sbarchi, mostrando una crescente simpatia degli utenti di *Twitter* per questo termine.

A partire dall'ottobre 2013, l'indagine si è concentrata sui quattro giorni, dal precedente ai due successivi, intorno a gravi naufragi. I primi osservati sono quelli del 3 ottobre 2013 e 12 maggio 2014.<sup>9</sup> Per tutte le quattro parole chiave, le occorrenze del 2

---

<sup>9</sup> Il naufragio del 3 ottobre 2013 ha avuto un risalto mediatico eccezionale, vista la sua gravità, 366 morti accertati ed un numero imprecisato di dispersi, e per via delle polemiche sulla presunta lentezza dei soccorsi. L'evento ha addirittura una sua pagina in *Wikipedia*, all'indirizzo



ottobre 2013 sono in linea con quelle del 16 settembre, a dimostrazione del rispecchiamento tra questi dati e gli eventi reali (nel periodo gli sbarchi sono diminuiti per via del peggioramento delle condizioni meteo). Nel giorno precedente i picchi del 3 ottobre 2013 e del 12 maggio 2014, quindi in un momento di concentrazione su altri temi, i numeri delle occorrenze delle parole non sono molto distanti l'uno dall'altro. Poi, come già avvenuto l'8 luglio, anche il 3 ottobre e il 12 maggio 2014 le occorrenze schizzano in alto, questa volta in seguito ai naufragi. Al momento del picco, le differenze si accentuano, poi i dati tendono a livellarsi di nuovo. Sempre come l'8 luglio, ad un picco accentuato di occorrenze nei *tweet*, che riflette un improvviso picco dell'attenzione pubblica sul tema, corrisponde un calo drastico già all'indomani del picco. *Migrant-* supera di molto le altre parole nei momenti di massima attenzione, mentre scende molto più velocemente delle altre nei momenti di calma, allineandosi a *immigrat-* e anche venendo da quest'ultima superata. Il calo di *migrant-* il 4 ottobre è molto più accentuato di quello delle altre parole; il giorno successivo, il 5 ottobre, le occorrenze di *migrant-* sono inferiori, seppur di poco, a quelle di *immigrat-* (*migrant-* arriva addirittura a toccare *clandestin-* e *profug-* l'11 maggio 2014, in un momento di scarsissima attenzione sul tema). Diversamente, un picco più contenuto come quello del 12 maggio porta ad un calo più moderato e graduale.

Sia l'eccedenza di *migrant-* nei giorni dei naufragi, sia la crescente frequenza d'uso di questo termine anche lontano dagli sbarchi dimostrano che il successo del termine prescinde dal suo significato, ed è di natura pragmatica. Se, infatti, vogliamo individuare la sfumatura semantica che separa *migrante* da *immigrato* dobbiamo rilevare che *migrante* è un participio presente, quindi indica un processo in divenire; rispetto a *immigrato*, inoltre, è privo del prefisso *in-* del moto o dello stato in luogo. La parola, quindi, designa persone colte nel momento in cui passano attraverso un luogo, senza fermarsi. Questa sfumatura semantica dovrebbe sfavorire l'incremento della frequenza d'uso di *migrant-* lontano dagli sbarchi, quando le persone sono ormai sbarcate ed è chiaro che si ritengono arrivate. Rispetto all'eccedenza nei momenti di picco, inoltre, è difficile pensare che le stesse persone che usano normalmente *clandestin-*, *immigrat-* o *profug-* passino a *migrant-* nei momenti di maggiore attenzione sul tema; ne deriva che almeno una parte della fetta eccedente di *migrant-* nei momenti di picco deve essere composta da persone che normalmente non parlano di questo tema, perché evidentemente non hanno una posizione ideologica netta nei confronti di esso, e

---

[https://it.wikipedia.org/wiki/Naufragio\\_di\\_Lampedusa\\_del\\_3\\_ottobre\\_2013](https://it.wikipedia.org/wiki/Naufragio_di_Lampedusa_del_3_ottobre_2013). Il naufragio del 12 maggio 2014, con le sue 17 vittime, ha destato molto meno scalpore. Dal numero di occorrenze di *clandestin-* per il 5 ottobre 2013 sono state espunte quelle di *immigrazione clandestina* (circa 300 occorrenze nella sola giornata) e di (*reato di*) *clandestinità* (circa 10), che presentavano un picco per via della notizia dell'incriminazione per quel reato dei sopravvissuti al naufragio, come previsto dalla Legge 189/2002 (meglio nota come *Bossi-Fini*). Queste espressioni tecnicizzate sono rigide e non sostituibili con altre equivalenti, quindi estranee agli scopi di questa ricerca.



sono spinte a partecipare alla discussione solamente nei momenti di crisi, sull'onda dell'emozione e del desiderio di inserirsi nel *trend* del giorno. La rapidità in discesa di questo genere di partecipazione si coglie ancora meglio osservando i giorni 12 e 13 maggio 2014: mentre le occorrenze di *immigrat-*, *clandestin-* e *profug-* aumentano il 13 rispetto al 12, quindi la discussione è ancora aperta e viva, quelle di *migrant-* schizzano in alto il 12, il giorno del naufragio e scendono, allineandosi con quelle di *immigrat-* già il 13, anticipando l'andamento che tutte le altre parole pure avranno, ma solamente dal giorno dopo.

In questa fase, dunque, gli utenti che usano *migrant-* si configurano come motivati da una posizione ideologica debole ed essenzialmente emotiva.

Arriviamo al 2015. In aprile si sono registrati due gravi naufragi a distanza di pochi giorni: il 13 e il 19 (quest'ultimo con l'agghiacciante bilancio, impossibile da precisare, di circa 900 morti). Il fatto che il 14 e il 20 aprile, cioè i giorni seguenti le sciagure, le occorrenze di *migrant-* aumentino invece di precipitare è una novità. *Migrant-* ha accresciuto i suoi ambiti d'uso: è adatta non solamente a partecipare al lutto con interventi "mordi e fuggi", ma appare con frequenza nei dati, più lenti ad arrivare, dei superstiti, del loro sbarco e della loro sistemazione. Appare anche nei commenti dei politici e nelle reazioni popolari ai commenti. L'aumento indica con ogni probabilità non solo che gli utenti attivi il giorno del naufragio hanno continuato a tweettare il giorno successivo, ma anche che alla discussione si sono aggiunti in un secondo momento nuovi utenti che usano *migrant-*, non spinti dalla reazione emotiva immediata. Ed è facile che tra questi ce ne siano alcuni che fino ad allora avevano usato altri termini.

Se, inoltre, il 15 aprile le occorrenze di *migrant-* tornano al disotto quelle di *immigrat-* (per poi, però, risalire pochi giorni dopo, e, significativamente, prima del secondo naufragio), il 21 la situazione è diversa e di nuovo inedita: le occorrenze di *migrant-*, pur in calo, rimangono tre volte e mezzo quelle di *immigrat-* e non sono neanche paragonabili a quelle di *clandestin-* e *profug-*.

Sembra essersi, così, concluso quel processo, iniziato nell'estate del 2013, ma che era già in incubazione negli anni precedenti, che ha portato la parola *migrante/migranti* a prendere il posto di *immigrato/immigrati* nel vocabolario dell'uso, non solamente con riferimento agli sbarchi e ai naufragi, ma anche quando la discussione verte sui superstiti, sull'accoglienza e sulla permanenza delle persone arrivate in Italia via mare su mezzi di fortuna. Traiamo l'ulteriore conferma della conclusione del processo di sostituzione lessicale dalle occorrenze delle parole chiave il 4 gennaio 2016, una giornata lontana da naufragi e sbarchi. In quella data, le occorrenze di *migrant-*, pur in numero ridotto rispetto ai momenti di risposta emotiva agli eventi drammatici di qualche mese prima, sono più del doppio rispetto a quelle di *immigrat-*.

L'allargamento degli ambiti d'uso di *migrant-* è stato accompagnato dalla perdita dell'iniziale connotazione empatica e ideologicamente polarizzata che ne aveva favorito



l'adozione. Oggi *migrant-* è divenuto un termine neutrale, valido a prescindere dalla polarità, positiva o negativa, dell'enunciato.

Altra novità che emerge lo stesso 14 aprile 2015 è il superamento di *clandestin-* da parte di *profug-*; un andamento che si stabilizza subito e rimane costante fino alla fine della rilevazione, il 4 gennaio 2016 (e, si suppone, anche in seguito). *Profug-* supera anche *immigrat-* il 4 gennaio, suggerendo la possibilità che il vocabolario abbia già iniziato una ulteriore ristrutturazione, i cui effetti potrebbero cogliersi nel corso del 2016 o, più probabilmente nel 2017.

Il confronto tra la variazione diacronica delle frequenze d'uso di *migrant-* e *profug-* permette di fare alcune considerazioni. Il primo successo di *migrant-* è essenzialmente pragmatico, perché ha poco a che fare con il significato del termine, e dipende dalla disponibilità del pubblico ad imitare l'uso, connotato ideologicamente, di un personaggio carismatico; la generalizzazione dell'uso del termine a partire dalla primavera 2015 si configura, diversamente, come una moda, oppure come il tentativo di mimetizzare opinioni diverse dietro un termine giudicato *politically correct*. Una scelta che, peraltro, rivela il carattere pervasivo e generalizzato della percezione della maggiore accettabilità del termine *migrant-* rispetto agli altri (fatto ancora pragmatico e non semantico).

L'aumento dell'uso di *profug-*, infine, è più strettamente legato al significato codificato della parola, che la distingue nettamente dalle altre presenti nel repertorio generale (*immigrat-*, *migrant-*, *clandestin-*) per il riferimento alla guerra come causa dello spostamento.

### 3. Il migrante immaginario

Le innovazioni lessicali isolate nel precedente paragrafo rispondono all'esigenza di nuovi significanti per formalizzare processi di ristrutturazione dell'immaginario innescati da eventi oggettivi che hanno modificato la realtà—da una parte lo sconvolgente aumento degli sbarchi e dei naufragi, dall'altra l'inedita presenza, tra i migranti, di siriani—e favoriti da circostanze linguistiche ed extralinguistiche. Il discorso del papa del luglio 2013 ha raccolto l'esigenza già diffusa per una nuova parola che segnalasse la novità della situazione (ricordiamo che gli sbarchi nel 2012 erano stati limitati) e potesse suggerire un atteggiamento di generica empatia nei confronti delle persone in viaggio. La parola *profug-*, invece, era già disponibile nel repertorio con il significato adatto alla rappresentazione della novità della componente siriana tra i migranti.

Nel complesso di motivazioni che alimenta i processi di ristrutturazione dell'immaginario, quindi, figurano anche eventi concreti. Possiamo dire che è



l'immaginario che rende questi eventi reali, elaborandoli alla luce di categorie culturali e dando loro un senso. Il fatto stesso che gli sbarchi del 2013 fossero percepiti come aumentati rispetto al 2012 è una attribuzione di senso ad eventi anche molto diversi tra loro alla luce di categorie orientate, formalizzata nel loro raggruppamento su base numerica in un flusso diacronico. D'altra parte, anche la concentrazione dell'attenzione sui profughi siriani è un'attribuzione di senso sulla base della categoria che chi lascia il proprio paese per sfuggire alla guerra merita una considerazione speciale rispetto chi si sposta per altri motivi (sebbene, nei fatti, tutti vadano incontro a disagi e rischi).

La verbalizzazione è il segnale più percepibile della elaborazione del concreto e della sua trasformazione in reale attraverso il filtro immaginario. Un segnale complesso, nel quale la componente pragmatica si intreccia con quella semantica e con quella morfologica.<sup>10</sup>

La ristrutturazione del repertorio dei vocaboli che definiscono le persone che lasciano il proprio Paese per stabilirsi in un altro non riguarda solamente l'italiano; una recente ricerca del *Migration Observatory at the University of Oxford* mostra che è in atto una simile evoluzione per il nome *migrant* nel Regno Unito:

Who is a 'migrant' is often unclear in public debate. For example, migrants are often conflated with ethnic or religious minorities and with asylum seekers [...]. Media discourses commonly use such terms interchangeably, particularly in tabloid newspaper discussions of asylum [...]. Meanwhile the UK government's official estimates of migration (ONS' Long-Term International Migration estimates) include asylum seekers in counts of migrants entering the UK, while attempting to adjust the total numbers to exclude those who stay in the UK for less than a year and thus do not qualify as migrants defined by length of stay. (Anderson, Blinder 2015: 5)

La confusione sul significato del termine descritta dall'articolo dipende dalla difficoltà di far combaciare il significato codificato della parola con il senso magmatico ruotante intorno ad essa, nel quale confluiscono istanze ideologiche e valoriali più o meno condivise (e più o meno confessate).

L'etimologia, i significati codificati dai dizionari e l'uso *standard* funzionano, nella fase di accelerazione evolutiva del senso, come posizioni conservatrici, messe in discussione da forze innovative come—è il caso italiano—la svalutazione o la promozione di una parola da parte di un personaggio di prestigio, magari sostenuto dai *media*, oppure lo spostamento dell'attenzione del pubblico da un aspetto ad un altro di un

---

<sup>10</sup> Anche la fonologia può influenzare l'evoluzione del vocabolario, suggerendo associazioni tra i vocaboli slegate dal loro significato. Nei casi qui all'esame, però, la componente fonetica delle parole ha avuto un ruolo marginale.



fenomeno complesso. L'evoluzione pragmatica del senso delle parole sulla scorta di motivazioni in parte extralinguistiche può portare, infine, all'abbandono di un termine e al concorrente successo di un altro; fenomeni che solo in un secondo momento vengono registrati dai dizionari. La seguente testimonianza giornalistica mostra che il Regno Unito è già in questa fase, nella quale *migrant* sta cedendo il posto a *refugee*.<sup>11</sup>

Earlier this year, after we published a vivid account of the plight of refugees fleeing across the Mediterranean, we were cautioned by a representative of Rosa, a charity giving support to women and girls in the UK, that the term “migrant” should be used with care. It had become loaded with negative connotations, helping serve an agenda that sought to discourage sympathy for those making the desperate—and often deadly—crossing to a new life. Where we knew that people were fleeing war and persecution (something that is never easy to establish) we should call them refugees.

Robert McNeil of the Migration Observatory at the University of Oxford also believes the term “migrant” has become a negative label, morphing from merely referring to a person who moves between countries (the UN definition) to a pejorative term, particularly in the vocabulary of tabloid journalists. There was a need, he said, for the word to be reclaimed as a neutral term for those on the move, pointing out that an [*sic*] migrant can just as easily be a Saudi billionaire moving to Mayfair as a poor north African seeking a basic standard of living in Marseille. (Pritchard 2015)

Si noti, nelle parole del professor McNeil riportate nell'articolo, la posizione conservativa dell'uso *standard* della parola, espressa nella forma deontica<sup>12</sup> («There was a need, he said, for the word to be reclaimed as...»), che confligge con l'evoluzione pragmatica del senso della parola stessa.

Il processo di creazione delle immagini del migrante può essere interpretato come un movimento psicologico sociale, e descritto nel quadro delle rappresentazioni sociali di Moscovici (1976; 1984; 1997): le diverse parole che designano il migrante, infatti, sono forme dell'espressione delle diverse rappresentazioni sociali di questa figura. Le rappresentazioni del migrante, a loro volta, posseggono tutte le caratteristiche indicate da Moscovici: la diffusione non a tutta la società ma solamente ad alcuni gruppi, la

---

<sup>11</sup> Si ricordi che il senso e i significati dei nomi inglesi *migrant* e *refugee* non possono essere totalmente sovrapposti con quelli degli italiani *migrante* e *rifugiato*. Il confronto tra l'italiano e l'inglese intende solamente mostrare il meccanismo sottostante alla risemantizzazione.

<sup>12</sup> La valenza deontica degli enunciati riguarda il dovere, il potere, il divieto, l'esenzione, codificati attraverso strutture linguistiche, tra le quali le più tipiche sono i verbi modali *dovere* e *potere* e simili. Per questo concetto cfr. Conte (1994).



funzione di ponte tra le conoscenze e la realtà, la dinamicità e la facilità a nascere e ad essere superate. In particolare, il primo successo di *migrant-* rispecchia il tentativo di *ancorare* la novità del repentino e drammatico aumento degli sbarchi nel 2013, resa ancora più sconvolgente dai naufragi, ad una raffigurazione accettabile, se non rassicurante, attraverso una diffusa modificazione valoriale. Lo stesso Moscovici (1997: 264) spiega così le ragioni di questo comportamento sociale:

Le rappresentazioni che ci formiamo (circa una teoria scientifica, una nazione, un artefatto) riflettono sempre uno sforzo incessante di mutare qualcosa di sconosciuto, o che ci sembra tale, in qualcosa di comune ed immediatamente presente. Grazie a piccole alterazioni successive, ciò che prima era remoto sembra ora vicino a noi e ciò che prima era visto come astratto è ora concreto, quasi una cosa di tutti i giorni. Ci creiamo così un'impressione rassicurante di qualcosa di «già visto» e di «già conosciuto».

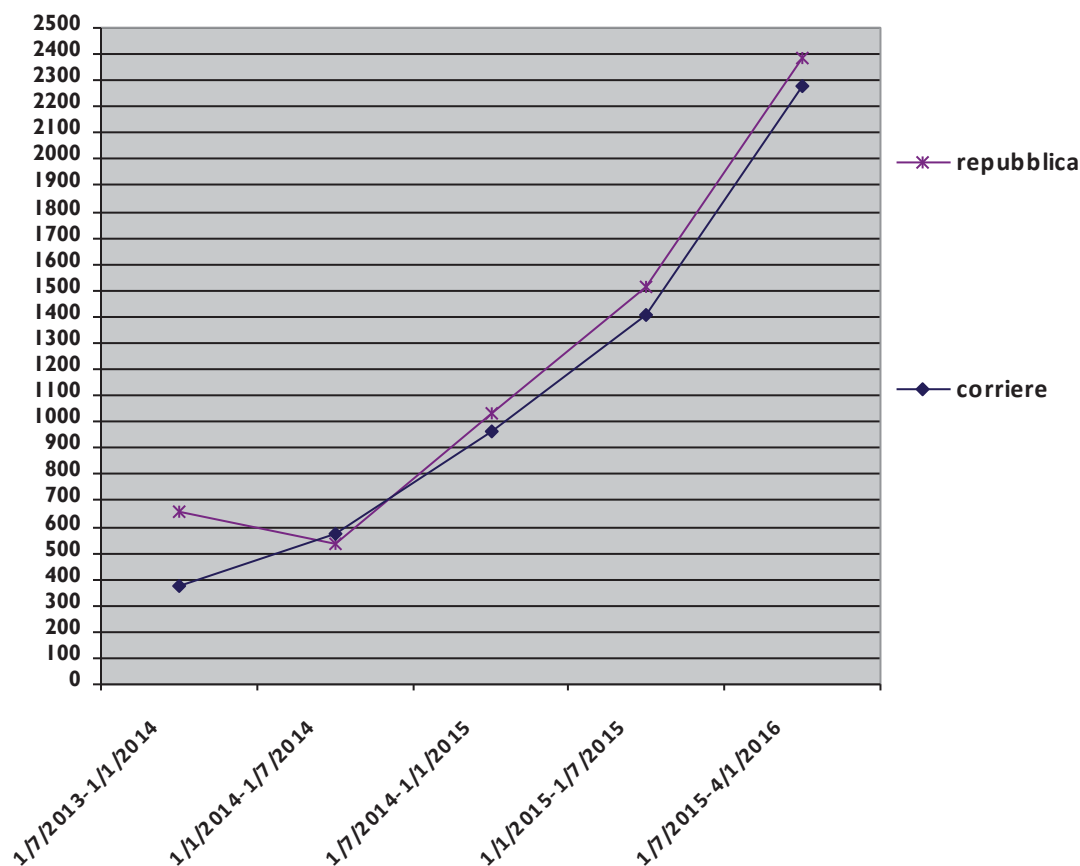
I migranti sofferenti non corrispondevano più, agli occhi di alcuni gruppi sociali, alla rappresentazione fortemente stereotipica dell'invasore e del criminale, così sono stati idealmente reinterpretati come vittime degli eventi. La denominazione di *migrant-* è stata scelta per marcare linguisticamente questa trasformazione rappresentativa.

Un ruolo di peso nel successo di *migrant-* è stato svolto dalla stampa, sia come filtro del discorso umanitario catalizzato dalla figura del papa, sia nella successiva diffusione di *migrant-* come termine *passé-partout*. Altrettanto, e forse anche più pesante, è stata l'influenza dalla stampa nell'emersione del termine *profug-*, che denota la concentrazione dell'attenzione da parte di larghe fasce di pubblico sulla componente siriana della emigrazione degli ultimi anni. Per dare un'idea dell'andamento costantemente in salita dell'uso del termine *profug-* nella stampa italiana, osserviamo nella figura 2 i dati numerici raccolti attraverso la ricerca negli archivi *on line* dei quotidiani più diffusi ed influenti in Italia:<sup>13</sup>

Fig. 2. Occorrenze delle parole *profug-* dal luglio 2011 al gennaio 2016 nei quotidiani *la Repubblica* e *Corriere della sera*.

---

<sup>13</sup> Gli archivi contengono gli articoli sia delle versioni cartacee, sia di quelle digitali.



Colpisce, oltre al *trend* costante, anche l'omogeneità dei numeri, soprattutto a partire dalla seconda metà del 2014. Tale conformità configura la strutturazione di un "discorso unico", o quanto meno di un discorso dominante, associabile al modello della *propagazione*, caratterizzato da una certa '*pressione verso l'uniformità*' (che non è tuttavia manifesta e autoritaria 'esigenza di uniformità' come nella propaganda). Infatti, il sistema di 'propagazione' è finalizzato a integrare oggetti socialmente rilevanti di rappresentazione in un quadro di concezioni pre-esistenti, favorendo assimilazione e adattamento allo scopo di evitare tensioni e creare convergenza (guidandone le condotte e i comportamenti senza evidenti modalità coercitive) intorno ad una dottrina accettabile da parte del gruppo di riferimento che vi si riconosce (unitario e definito, sebbene più ristretto rispetto al target atomistico e indistinto della diffusione) e di cui si promuove l'attaccamento e il rispetto dell'autorità attraverso una funzione di tipo educativo. In presenza di un sistema orientato alla 'propagazione'—più che il fiorire di opinioni su problemi specifici (tipico secondo Moscovici del sistema di diffusione—si tratta di edificare "*atteggiamenti* suscettibili di caratterizzare tanto le rappresentazioni quanto le



condotte” (cfr. p. 361) in modo che il grado di implicazione dell'emittente sia apparente, nel senso di una dipendenza rispetto a dei principi e a un sistema valoriale condiviso, piuttosto che dai lettori (de Rosa 2011: 31).

Rispetto a questa modalità, le interazioni in *Twitter* sono più vicine al modello della *conversazione quotidiana*, che ingloba e rielabora, tra l'altro, le posizioni ideologiche della stampa:

Le discussioni dei caffè, dei circoli, dei salotti, così come le chiacchiere fatte dalle casalinghe nei centri commerciali e sui pianerottoli dei condomini, sono piene di argomenti scientifici, o religiosi, o morali, o ideologici, trattati in modo competente, anche se ad un livello di precisione misurato su quanto appare sui giornali o alla televisione. Come si cura il cancro, quali sono le probabilità di sopravvivenza ad esso, come si allevano i bambini, perché ci sono i terremoti... su ognuno di questi argomenti si constata l'accordo e il disaccordo, l'esistenza o meno di un discorso comune (Palmonari, Cavazza, Rubini 2002: 85-86)

Abbiamo, a questo punto, messo la componente pragmatica che innesca l'evoluzione lessicale in relazione con le posizioni ideologiche dei parlanti, formate nell'intreccio tra ancoramento, propagazione originata dalla stampa e conversazione quotidiana: allarghiamo adesso il quadro dai meccanismi di formazione delle rappresentazioni all'immaginario, che è a monte dell'ideologia, dal momento che ne produce e polarizza le categorie.

L'interpretazione dei processi produttivi del reale e ispiratori dell'evoluzione della lingua (attraverso meccanismi non semantici ma pragmatici) in termini di costruzioni immaginarie chiama in causa il quadro teorico formulato da Castoriadis (1975; 1988).

L'integrabilità dei modelli di pensiero di Moscovici e Castoriadis è stata già rilevata (Losada 2014) sulla base della comune considerazione dell'ambito soggettivo e dell'ambito sociale all'interno dello stesso paradigma epistemologico. L'immaginario sociale teorizzato da Castoriadis può essere identificato come la forza che crea continuamente nuovi sensi da trasferire nella realtà e rende necessarie nuove parole, oppure opera su parole già esistenti, provocando la nascita di nuovi significati o il cambiamento del contenuto implicito, ideologico e valoriale (come nel caso di *migrant-*), o ancora lo spostamento, il restringimento o l'allargamento degli ambiti d'uso (come nel caso di *profug-*).

La creazione avviene all'interno dell'incessante dispiegamento del sociale-storico ed è quindi radicale e continua. Si esplica nel simbolo, estraendo da esso di volta in volta «figure, forme, immagini a partire dalle quali solamente può esistere la questione di “qualche cosa”» (Mangano 2008: 111). Nel nostro caso, nel simbolo dello straniero l'immaginario sociale vede il perseguitato, il fratello sfortunato, la vittima, oppure il



colpevole della sua stessa disgrazia, il concorrente, lo sfruttatore, il ladro. Il passaggio da una figura ad un'altra innesca la semiosi:

[I]l gesto semiotico è sempre preso—e in ciò risiede il suo carattere di mediazione—tra un'indecidibilità di valori concorrenti sempre all'opera nelle maglie della semiosi e la contingenza socio-storica necessaria degli abiti e delle credenze che produce. Questi acquisiscono così realtà e consistenza in quanto guide e norme dell'agire individuale e sociale, ma nello stesso tempo vedono la loro 'tenuta' come sempre revocabile in virtù del dispiegamento anticipativo della prefigurazione di scenari altri. (De Luca 2015: 24)

È la creatività, qualità propria dell'immaginario sociale-storico, che estrae dal simbolo il suo significato contingente, che orienta il simbolo sulla base di necessità a metà strada tra il concreto (gli eventi) e, ancora una volta, il simbolico (il valore attribuito agli eventi). Il significato contingente è, poi, sempre soggetto a rinegoziazione, qualora emergano nuove necessità generative di nuovi contesti.

Il simbolo semiotizzato, su cui si confrontano le posizioni ideologiche dei diversi gruppi sociali in rapporto dialettico, viene, a questo punto, incanalato in una forma linguistica, un nome che gli dia un contorno riconoscibile e lo renda comunicabile a sé e agli altri. L'evoluzione dell'uso lessicale è l'ultimo passo del processo immaginario, lo racchiude e lo sigilla. Il processo giunto alla formalizzazione linguistica, peraltro, non si conclude ma può continuarsi, sospinto da ulteriori motivazioni, ancorate a eventi concreti o prettamente immaginarie, e quindi alla ricerca di altre parole adatte alla nuova costruzione. Sul passaggio dal significato alla forma linguistica operano forze pragmatiche comprendenti venature ideologiche e valoriali, psicologiche, culturali e sociali.

Per il primo successo di *migrant-* ho ipotizzato, e i dati numerici sembrano sostenere questa ipotesi, che il discorso del papa abbia promosso l'adozione della parola. La ristrutturazione immaginaria del simbolo del migrante, cioè, in corso in quel momento storico per via degli eventi tragici avvenuti nei mesi precedenti, ha trovato nel termine, reso prestigioso dalla fonte che lo proponeva, la forma linguistica di cui era bisognosa. La generalizzazione del termine è stata favorita da aspetti più strettamente linguistici, in particolare morfosemantici: *migrant-*, infatti richiama il termine tradizionale *immigrat-*, ma non coincide con esso, essendo privo del peso semantico del prefisso *in-* e presentando un suffisso participiale diverso. Il prefisso *in-* e il participio passato indicano da una parte un ingresso, dall'altra un processo che si è compiuto, uno scopo raggiunto; diversamente, *migrant-* indica un movimento ancora in corso, potenzialmente senza meta, come anche senza origine. Questa vaghezza semantica rende *migrant-* decisamente adatto a rappresentare l'immagine delle persone in balia del mare; ma anche delle persone già arrivate a terra ma intenzionate a continuare il viaggio.



Il migrante immaginario: analisi di una rappresentazione sociale attraverso Twitter



Sul successo di *profug-*, infine, ha avuto un peso determinante il significato codificato e la propagazione della rappresentazione del migrante in fuga dalla guerra siriana, e quindi dall'uso del termine, nei *mass media*.



## Bibliografia

Tutte le pagine *internet* citate si intendono visitate fino al 4 gennaio 2016.

- Anderson B. e Blinder S. (2015), Who Counts as a Migrant? Definitions and their Consequences, *The Migration Observatory at the University of Oxford*, <http://www.migrationobservatory.ox.ac.uk/sites/files/migobs/Briefing%20-%20Who%20Counts%20as%20a%20Migrant.pdf>.
- Bonomi A. (a cura di) (1973), *La struttura logica del linguaggio*, Milano, Bompiani.
- Castoriadis C. (1988), *L'enigma del soggetto. L'immaginario e le istituzioni*, a cura di F. Ciaramelli, Bari, Dedalo.
- Castoriadis C. (1975), *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil; tr. it. 1995, *L'istituzione immaginaria della società*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Conte A. G. (1994), Fenomenologia del linguaggio deontico, in U. Scarpelli e P. Di Lucia (a c. di), *Il linguaggio del diritto*, Milano, LED.
- De Luca V. (2015), Tra valore e immaginario: *musement* e *magma* a confronto, *RIFL-Rivista italiana di filosofia del linguaggio*: 18-31.
- de Rosa, A. S. (2011), Introduzione all'opera e alla collana, in Moscovici (1976), 9-82.
- Losada M. R. (2014), Social Imagination and Social Representations: The Possibility of Dialogue between Castoriadis and Moscovici, *Papers on Social Representations*, 23: 20.1-20.12, <http://www.psych.lse.ac.uk/psr/>.
- Mangano A. (2008), L'immaginario nell'opera di Cornelius Castoriadis, in F. Carmagnola e V. Matera (a cura di), *Genealogie dell'immaginario*, Novara, De Agostini Scuola-UTET, 105-112.
- Moscovici S. (1976), *La Psychanalyse, son image e son public*, Parigi, Presses Universitaires de France; tr. it. 2011, *La psicanalisi, la sua immagine e il suo pubblico*, Milano, Unicopli.
- Moscovici S. (1984) The phenomenon of social representations, in R. M. Farr, S. Moscovici (a cura di), *Social Representations*, Cambridge, Cambridge University Press, 3-69.
- Moscovici S. (1997), Le rappresentazioni sociali, in V. Ugazio (a cura di), *La costruzione della conoscenza. L'approccio europeo alla cognizione del sociale*, Milano, FrancoAngeli, 255-284.
- Palmonari A., Cavazza N. e Rubini M. (2002), *Psicologia sociale*, Bologna, il Mulino.
- Pritchard S. (2015), The readers' editor on... the semantics of migration. Some believe the word migrant has become a derogatory term, *The Guardian*, Sunday 16 August 2015, [http://www.theguardian.com/commentisfree/2015/aug/16/readerseditoronuseoftermmigrant?CMP=share\\_btn\\_fb](http://www.theguardian.com/commentisfree/2015/aug/16/readerseditoronuseoftermmigrant?CMP=share_btn_fb).



Il migrante immaginario: analisi di una rappresentazione sociale attraverso Twitter



Sylwester K. e Purver M. (2015), Twitter Language Use Reflects Psychological Differences between Democrats and Republicans, *PLoS ONE*, 10 (9), <http://journals.plos.org/plosone/article?id=10.13>



**“One, No One and One Hundred Thousand” contacts. The exponential growth of relations in the construction (or destruction) of the collective identity**

Laura Appignanesi

**Abstract**

According to Niklas Luhmann, Art is a special kind of communication that uses perceptions instead of language, and it operates at the boundary between the social system and consciousness. The paper supports the thesis that the product of imagination is a tool for storage, transmission, reproduction of cultural identity in the social system. This happens through contents (“form”) and through the medial support (“medium”) of the imaginary. But in the present age of the so-called Revolution 2.0, the increasing and unstoppable dimension of the “sharing” seems to arise some different considerations. In fact, in the “world society”, imaginary could be potentially able to build a global cultural identity or rather to interpret the loss of it.

**Keywords**

Imaginary, System theory, Communication, Form and Medium, Revolution 2.0

**Author**

Laura Appignanesi – [laura.appi@libero.it](mailto:laura.appi@libero.it)  
Phd fellow in *System theory and Sociology of normative and cultural processes*  
University of Macerata



L. Appignanesi  
“Uno, nessuno e centomila” contatti.



## **“Uno, nessuno e centomila” contatti. La crescita esponenziale delle relazioni nella costruzione (o distruzione) dell’identità collettiva.**

### **I. Introduzione**

“**M**uogo ogni attimo, io, e rinasco nuovo e senza ricordi: vivo e intero, non più in me, ma in ogni cosa fuori.”<sup>1</sup>: è questa la conclusione cui giunge Vitangelo Moscarda, il personaggio nato dalla mente di Pirandello. La sua è la storia di una progressiva consapevolezza: l'uomo non è un'unica entità, può essere il nulla se la sua memoria scompare, può frantumarsi in tante identità nel momento in cui si relaziona con gli altri.

Prendiamo le mosse dal relativismo pirandelliano, per tentare di fornire una risposta a una domanda, o quantomeno per riflettere su di essa: la cosiddetta rivoluzione 2.0, nel momento in cui afferisce all'immaginario, può contribuire alla costruzione di una identità globale? O piuttosto potrebbe comportare la disgregazione della stessa identità sociale, frantumata dalla crescita esponenziale delle relazioni?

I presupposti teorici sono due: l'importanza dell'immaginario nella costruzione dell'identità sociale; lo stretto rapporto fra tecnologia e immaginario. Questo rapporto si presenta come un ossimoro concettuale generato dall'evoluzione storica dei media comunicativi, che parte dallo sviluppo del linguaggio e arriva all'attuale rivoluzione dei *social network*, passando per l'invenzione della scrittura, della stampa, delle telecomunicazioni e dei computer. Solo un'ottica di lungo periodo permette infatti di

---

<sup>1</sup> Pirandello, L. (1992) *Uno, nessuno e centomila*, Milano: Mondadori, p.166.



L. Appignanesi  
“Uno, nessuno e centomila” contatti.



mettere a fuoco il nesso causale tra i mezzi a disposizione per la diffusione dei prodotti dell’immaginario e la costruzione di un’identità culturale del sistema sociale.

In via preliminare è importante innanzitutto definire la delimitazione semantica del termine “immaginario”. Per orientarci all’interno di una mappa concettuale articolata, focalizziamo l’attenzione sull’immaginario inteso come prodotto della creatività in tutte le sue variegate forme espressive, ad esempio le arti figurative e la letteratura. Queste manifestazioni artistiche non saranno trattate come ombre di platonica memoria, proiettate sulla parete di una caverna in contrapposizione al mondo reale. L’intenzione di questo articolo è piuttosto quella di evidenziare il ruolo costruttivista svolto dall’immaginario nella riproduzione ed evoluzione dell’identità culturale del sistema sociale “autopoietico”. In questo senso, è possibile parlare di funzionalismo dell’immaginario.

Ci poniamo dunque in posizione dialettica rispetto alla pura funzione gnoseologica dell’arte, che potrebbe essere sintetizzata dalle parole di Paul Klee: «Art does not reproduce the visible; rather, it makes visible.» L’Idealismo Estetico di Friedrich Schelling<sup>2</sup> sosteneva che, attraverso la riflessione filosofica, l’uomo aveva separato la razionalità dal contesto naturale, e solo con l’arte queste due sfere venivano riunite e oggettivate nell’opera creativa. L’idealismo attribuiva dunque ai sogni, all’immaginazione, alla fantasia, il ruolo di rappresentazione fenomenologica o mentale del mondo: l’attività artistica costituiva uno strumento ermeneutico per conoscere la realtà. Nell’Estetica di Benedetto Croce<sup>3</sup> l’arte veniva identificata con la conoscenza intuitiva, distinta da quella concettuale o logica. Il dominio dell’arte era quello dell’intuizione individuale e dell’immagine fantastica, un dominio profondamente diverso da quello della logica o della scienza, che procedono per elaborazione di concetti, classificazioni, astrazioni.

Ma l’immaginario, quale strumento di conoscenza, non si limita a “far vedere”, costituisce anche una modalità che potremmo definire formativa, o dimostrativa. Scomodiamo ancora una volta Platone, per identificare il valore metodologico dell’immaginario. Nel dialogo intitolato Protagora, il sofista propone due modalità alternative per dimostrare una tesi: il *logos*, cioè l’articolazione logica dei concetti, e il *mythos*, ovvero il racconto di fantasia che piuttosto utilizza la risonanza emotiva creata dalla narrazione.<sup>4</sup> Secondo Platone si tratta di modalità equivalenti orientate allo stesso fine.

Dunque, la prima premessa su cui ci basiamo è questa funzione argomentativa, metanarrativa dell’immaginario, che rende possibile la comunicazione di contenuti complessi inerenti l’identità del sistema sociale. La tesi che qui si vuole sostenere è che

---

<sup>2</sup> Cf. Schelling, F.W. , a cura di Klein A. (1996), *Filosofia dell’arte*, Napoli: Prismi

<sup>3</sup> Cf. Croce, B., e Galasso, (1990), G., *Breviario di Estetica e Aesthetica in nuce*, Milano: Adelphi

<sup>4</sup> Cf. Platone, a cura di G. Reale (2006), *Protagora*, Milano: Bompiani



“Uno, nessuno e centomila” contatti.

la particolare tipologia di comunicazione rappresentata dal prodotto creativo costituisce lo strumento autopoietico di trasmissione, conservazione, riproduzione, dell'identità culturale. In particolare, ci proponiamo un'indagine empirica su qualche caso concreto, differente per contesto storico e geografico, al fine di stimolare analisi comparate, per concludere che la narrazione attraverso le creazioni artistiche e letterarie è in grado di supportare questa tesi, non solo per il contenuto, ma anche per le modalità di diffusione, in altre parole, non solo per la “forma” ma anche per il “medium”. Oggi, nell'età della cosiddetta rivoluzione 2.0, la crescente e irrefrenabile dimensione dello “sharing” nell'ambito della “world society”, applicata all'immaginario, potrebbe essere in grado di costruire un'identità culturale globale o piuttosto di veicolare la perdita di identità.

Per quanto riguarda il *framework* teorico e la metodologia argomentativa, utilizziamo l'approccio della teoria generale dei sistemi sociali e il kit concettuale elaborato da Niklas Luhmann. Partiamo dunque dal modello che considera l'arte (nelle sue espressioni figurative e letterarie) come un sistema autonomo e funzionalmente differenziato<sup>5</sup>. Il sociologo tedesco afferma che l'arte è uno speciale tipo di comunicazione che usa la percezione al posto del linguaggio, e opera ai confini tra il sistema sociale e la coscienza. La comunicazione in generale, nella teoria di Luhmann, rappresenta l'elemento che rende possibile l'autonomizzazione del sistema sociale, operativamente chiuso, basato sull'autopoiesi e sulla differenziazione funzionale.

Se però osserviamo la realtà contemporanea, la crescente globalizzazione e la tecnologia costituiscono fattori di cambiamento che si riflettono su una struttura sociale resiliente, che vede emergere società mondiale dove spesso i confini comunicativi tra i diversi sistemi si sfaldano e la “differenziazione funzionale” sembra venir meno. In altre parole, si verifica una sovrapposizione dei codici comunicativi, con il conseguente rischio di “corruzione” o “espansione imperialistica” di alcuni sistemi (Neves, 2013). L'elevata velocità di interconnessione rende possibile la creazione di canali di comunicazione sempre più fitti, fino ad arrivare alla rete delle reti: un tessuto connettivo che diventa esso stesso elemento fenomenologico generativo del macrosistema multicentrico<sup>6</sup>. Legami sempre più numerosi innervano il macrosistema costituendo il variegato tessuto connettivo in grado di trasmettere impulsi: tra i vari sistemi si stabiliscono relazioni biunivoche e connessioni che consentono la riproduzione e lo sviluppo.

Pur adottando una prospettiva sistemica e utilizzando il relativo patrimonio concettuale come punto di partenza, si può dunque ipotizzare l'integrazione teorica del “funzionalismo delle differenze” con il “funzionalismo dei collegamenti” (Febbrajo,

<sup>5</sup> Si veda Luhmann, N., (1995), *Die Kunst der Gesellschaft*, Frankfurt: Suhrkamp

<sup>6</sup> Sulla comunicazione intersistemica in generale, si veda Febbrajo, A., Harste, Gorm (2013), *Law and Intersystemic Communication. Understanding 'Structural Coupling'*, Farnham: Ashgate



L. Appignanesi  
“Uno, nessuno e centomila” contatti.



2013), e una riformulazione meno rigida del concetto di “chiusura operativa”. Questa rivisitazione è possibile grazie alla teorizzazione di un *trade-off* tra chiusura e apertura del sistema e al potenziamento del concetto di “accoppiamento strutturale”, che acquista importanza cruciale (Appignanesi, 2015a e 2015c).

## **2. Dalla tavoletta d’argilla al tablet multimediale: una prospettiva storica**

Il punto di partenza dell’analisi è costituito dall’evidenza delle conseguenze, per la società, derivanti da alcune innovazioni che coinvolgono la conservazione, trasmissione, elaborazione della memoria. Secondo Luhmann, l’invenzione della scrittura e il suo utilizzo in funzione comunicativa costituiscono fattori chiave nella grande transizione da una società semplice a una società complessa. Infatti, con la comunicazione orale le possibilità di registrare e comunicare la memoria, e quindi l’identità culturale, sono limitate, così come la semantica del racconto. L’autoipotesi di questo tipo di società si fonda sulla trasmissione orale delle tradizioni: c’è un tempo vicino quantificabile e condizionabile, e un tempo oscuro, remoto, irraggiungibile in cui passato e futuro non possono essere distinti. Il passato recente torna indietro fin dove arriva la memoria individuale, e il futuro prossimo arriva fin dove il comportamento presente può influenzare il futuro stato delle cose (Luhmann, 2012, p. 150 ssg). La comunicazione orale è legata all’interazione faccia a faccia, nel momento in cui la società cresce, la rilevanza sociale della presenza fisica diminuisce; inoltre questo tipo di comunicazione limita le possibilità di conservare e ricordare, quindi limita ciò che la tradizione narrativa di tali società può sviluppare come semantica (Luhmann, 2012, p. 151). Le nozioni di spazio e tempo sono difficili da tenere separate, il mondo si concentra nello spazio e nel tempo del centro abitato (Luhmann, 2012, p. 151).

Grazie all’invenzione della scrittura ha luogo la transizione dalla comunicazione orale alla comunicazione scritta e questo cambiamento epocale modifica la struttura del sistema sociale e il suo meccanismo di chiusura operativa. In sintesi, l’importanza della scrittura risiede nella temporalità completamente nuova dell’operazione comunicativa (Luhmann, 2012, p. 159). Si può quindi affermare che il medium della scrittura trasforma l’importanza e il ruolo della memoria, che veicola l’identità socio-culturale.

Successivamente, la stampa e le telecomunicazioni determinano un effetto moltiplicativo sulle conseguenze della scrittura. Duemila anni dopo l’introduzione dell’alfabeto fonetico, la stampa fornisce un enorme impulso alla diffusione della scrittura. La riproduzione a stampa dei volumi rende possibile ai meccanismi di mercato di guidare la distribuzione (Luhmann, 2012, p. 174), distaccandola dai personali interessi dell’autore del testo, ma soprattutto implica vantaggi economici che creano un bisogno. Inoltre la stampa dei libri utilizzati a fini didattici favorisce la



L. Appignanesi  
“Uno, nessuno e centomila” contatti.

standardizzazione del linguaggio, per cui l’impatto non è solo quantitativo ma anche qualitativo (Luhmann, 2012, p. 150 ssg).

Le telecomunicazioni, dal telefono al fax fino alle e-mail, riducono più o meno a zero i residui limiti spaziali e temporali della comunicazione: i mezzi di comunicazione elettronici non mettono in discussione la comunicazione orale o scritta, ma piuttosto forniscono loro maggiori potenzialità (Luhmann, 2012, p. 180 ssg). L’ulteriore cambiamento epocale si concretizza con l’invenzione e lo sviluppo dei computer. Il punto interessante è come la comunicazione della società sia influenzata dalla conoscenza mediata dal computer. La tecnologia rende possibile la creazione di un network per la raccolta, valutazione, elaborazione dei dati. Quindi, il computer cambia soprattutto la relazione tra la superficie e la profondità dell’informazione: la superficie ora è sul monitor, mentre la profondità è dentro la macchina invisibile, in grado di riorganizzarsi istantaneamente (Luhmann, 2012, p. 182).

Inoltre, con riferimento al processo di diffusione della comunicazione, non si può evitare di parlare dei mass media. Questo termine (Luhmann, 2000, p. 2) comprende tutte quelle istituzioni della società che fanno uso di tecnologie per diffondere la comunicazione, cioè, principalmente, i libri, le riviste e i giornali, ma anche tutte le procedure in grado di riprodurre il materiale informativo fotograficamente o elettronicamente, ammesso che generino grandi quantità di prodotti il cui target di fruitori sia indeterminato (Luhmann, 2000, p. 2). L’ampia diffusione è resa possibile grazie alla tecnologia, il punto cruciale ad ogni modo è il fatto che non ci sia la co-presenza tra l’emittente e il ricevente della comunicazione. L’interazione viene esclusa dall’interposizione della tecnologia e questo comporta conseguenze di ampia portata per l’uso dei mass media: esiste la necessità, tecnologicamente condizionata, di interrompere i contatti diretti. Secondo Luhmann, se si opta per un costruttivismo operativo, si può affermare che la realtà viene prodotta entro il sistema dai mezzi produttori di senso (Luhmann, 2000, p. 7).

Dopo questa rapida carrellata delle principali innovazioni inerenti il processo comunicativo, inquadrata nelle loro conseguenze sulle operazioni riproduttive del sistema sociale, si impone una riflessione sull’ulteriore, contemporanea innovazione: la diffusione dei *social network* in tutto il mondo. Senza la pretesa di offrire soluzioni, cercherò di proporre alcune riflessioni sulle possibili conseguenze di questa “rivoluzione comunicativa” sulla memoria/identità sociale, utilizzando sia, per dirla con Platone, le argomentazioni del *logos* che la dimostrazione attraverso il *mythos*.

Dunque, tenendo conto del *background* scientifico della teoria elaborata da Luhmann, si propone un’analisi dell’impatto delle nuove tecnologie, nell’attuale fase della rivoluzione 2.0: questo nuovo modo di comunicare, per quanto concerne la memoria e l’immaginario, potrebbe condurre alla costruzione di una identità collettiva globale, ma anche alla distruzione delle identità basate sulla memoria locale, a seconda del grado di apertura o chiusura del sistema sociale.



L. Appignanesi  
“Uno, nessuno e centomila” contatti.

Possiamo dire che le nuove tecnologie influenzano in modo differente le tre fasi della comunicazione che sono, secondo Luhmann, l'informazione, l'emissione, la comprensione. Infatti le tecnologie coinvolgono le fonti e la produzione dell'informazione, la moltiplicazione esponenziale dell'emissione, le probabilità di comprensione. E questo accade perché lo spazio disponibile per la comunicazione è molto più ampio e per la simultaneità della comunicazione in sé. Ma anche per la terza, nuova, dimensione dell'interazione tra emittente e ricevente, che va aggiungersi a quelle prese in considerazione da Luhmann (il tempo e lo spazio). Grazie ai *social network*, è possibile che emittente e ricevente coincidano, che Alter ed Ego siano allo stesso tempo strumento di diffusione attraverso la condivisione sul web. Il destinatario è anche produttore di informazione, è soggetto passivo e attivo nello stesso tempo e potenzialmente in tutto il mondo.

Dunque, si può tentare di definire un nuovo modello di riproduzione della comunicazione, che prende in considerazione non solo le variabili dello spazio e del tempo, ma anche quella dell'intensità dell'interazione. In questo senso, si suggerisce il passaggio da un modello bidimensionale a un modello tridimensionale per rappresentare il meccanismo di diffusione: è questa la rivoluzione, cioè la potenzialità di questo medium per costruire una sorta di nuova memoria sociale.

In sintesi, inizialmente la trasmissione della cultura avveniva per via orale; successivamente, con l'introduzione dell'alfabeto fonetico nella scrittura e poi con l'invenzione della stampa, i libri resero possibile la trasmissione scritta della cultura in uno spazio più ampio e più a lungo nel tempo. Recentemente, grazie alle telecomunicazioni, a internet e ai mezzi elettronici, possiamo ad esempio parlare di *e-book* che fanno parte di una *e-library* mondiale. Ma ora, con i *social network*, non ci sono solo un autore e tanti lettori, bensì lettori che diventano essi stessi autori, mentre partecipano attivamente al processo di costruzione di una memoria sociale potenzialmente globale.

### **3. L'immaginario come strumento di comunicazione dell'identità culturale. Qualche esempio.**

Oggi stiamo assistendo al rapido cambiamento dei metodi di comunicazione, grazie, innanzitutto, alla globalizzazione e alla digitalizzazione. Nonostante il conseguente ribaltamento del paradigma “medium-forma”, la nostra tesi è che l'arte preserva intatto il potere di strumento comunicativo e interpretativo della cultura propria della società. La premessa teorica parte dalle affermazioni di Luhmann ma tenta di riadattarle. Nello specifico, si ipotizza che l'immaginario possa essere considerato sia un sistema chiuso autopoietico sia un accoppiamento strutturale. Il primo caso si verifica quando il manufatto artistico venga preso in considerazione nella sua oggettività del tutto



L. Appignanesi  
“Uno, nessuno e centomila” contatti.



separata dalla volontà di autori e committenti. Ad esempio in caso di conflitti e guerre, i crimini contro i beni culturali possono essere interpretati come interventi nella sequenza evolutiva “Variazione-Selezione-Ristabilizzazione” del sistema sociale basato sulla comunicazione dell’identità culturale.<sup>7</sup> Quando invece si consideri l’arte come mezzo simbolicamente generalizzato in cui l’agire di Alter (l’artista) viene esperito da Ego (il fruitore), la conclusione teorica luhmanniana potrebbe essere riformulata, utilizzando comunque la semantica della teoria generale dei sistemi, identificando l’arte come un accoppiamento strutturale<sup>8</sup> tra il sistema di coscienza (l’artista) e i vari sottosistemi che entrano in gioco in modo contingente durante la produzione dell’opera stessa.<sup>9</sup>

In quest’ultimo senso, il collegamento strutturale tra la sfera psico-emotiva della percezione e il sistema sociale, costituito dalle rappresentazioni dell’immaginario, interpenetra i sistemi e costituisce uno strumento di analisi utile e affascinante per interpretare e tentare di comprendere l’evoluzione in atto. Pertanto, il prodotto della creatività costituisce il collegamento fra le sfere psico-emotive e gli altri sottosistemi: la famiglia, l’economia, la religione, etc. Le opere d’arte assicurano la conservazione, la trasmissione e la riproduzione dell’identità del sistema sociale veicolando le “irritazioni” che provengono dall’ambiente con un particolare linguaggio comunicativo. Il ponte fra queste due sfere può dunque essere identificato nelle rappresentazioni artistiche e letterarie: la percezione della complessa realtà mediante gli artisti e gli scrittori sembra configurarsi come una lettura euristica dell’effettiva identità sociale.

Se ci spostiamo dall’astrattezza del ragionamento teorico alla concretezza della storia fenomenologica, possiamo considerare la specificità della memoria sociale (cioè il materiale di costruzione dell’identità culturale) rintracciabile nell’immaginario<sup>10</sup>. I prodotti di tale immaginario sono infatti sempre la rappresentazione di una identità sociale in un particolare contesto storico e in uno specifico luogo.

Quale esempio concreto, possiamo fare riferimento alle fotografie di Mario Giacomelli. Attraverso la poetica dell’immagine in bianco e nero, queste opere raccontano la

---

<sup>7</sup> Per una trattazione più approfondita si veda Appignanesi L. e Paladini M. (in corso di pubblicazione), *La distruzione dell’arte nel processo di trasformazione della società*.

<sup>8</sup> “Accoppiamento strutturale” (*strukturelle Kopplung*) è un concetto sociologico che identifica la connessione che supporta e filtra le influenze reciproche tra sistemi autonomi, collegandoli in modo stabile ma senza che perdano autonomia.

<sup>9</sup> Per una trattazione più ampia, si veda Appignanesi, L. “Art as communication of rural identity: some photographs by Mario Giacomelli”, in *International Journal Of Sociology And Anthropology*, Vol. 7(9), September 2015 pp. 197-203.

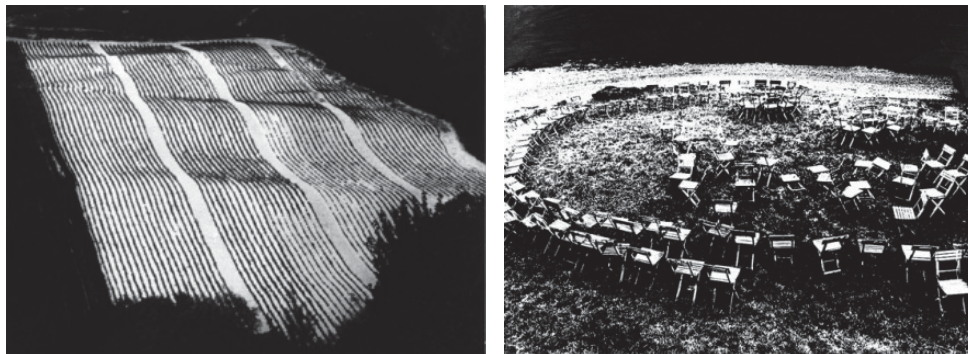
<sup>10</sup> Una trattazione di alcuni esempi di poesia, prosa, pittura e fotografia analizzati in funzione dell’identità sociale di un territorio, si trova in Appignanesi, L. (2014), “Le colline alle nostre spalle”, in *Architecture as Heritage: percorsi adriatici di progetto nel paesaggio degli insediamenti minori*, a cura di F. Pugnali, Ancona: Il lavoro editoriale, pp. 150-169



L. Appignanesi  
“Uno, nessuno e centomila” contatti.

cultura popolare della mezzadria, nell'entroterra marchigiano del dopoguerra, pertanto costituiscono casi empirici che, con metodo induttivo, ci consentono di arrivare a una conclusione teorica: la generale funzione comunicativa dell'arte con riferimento all'identità culturale. Per supportare questa affermazione, integriamo l'analisi sociologica con il registro poetico-emozionale del linguaggio artistico: le stampe ai sali di bromuro d'argento possono essere considerate un medium per comunicare l'identità in un sistema sociale autopoietico autoreferenziale. Se le osserviamo, attraverso le emozioni che suscitano comprendiamo quali erano la vita, il lavoro, la casa, la famiglia, la religione. Possiamo avere notizia dell'abbandono delle campagne e comprenderne le ragioni: nelle fotografie le persone lasciano tracce sui campi arati che si dispiegano come un morbido pentagramma; poi se ne vanno, spariscono, e questa assenza ci viene raccontata dallo scatto nudo di un cerchio di sedie vuote.

**Fig. 1,2** Photographs by Mario Giacomelli, (By courtesy of Simone Giacomelli) Source: official website <http://www.mariogiacomelli.it/>



Ma l'arte può rappresentare anche l'assenza di identità, lo sdoppiamento di sé, mediante la perdita dei caratteri somatici di un volto, come accade nelle opere di Max Neumann. I suoi quadri esprimono una perplessità paragonabile a quella di Vitangelo Moscarda, posto di fronte alla riflessione sulla propria identità. Persino il titolo delle opere è un non-titolo: “Untitled” identifica il quadro senza identificarlo, la semantica del nome evidenzia il protagonismo dell'assenza.

Lo stesso processo di filosofica presa di coscienza di una non-identità attraverso il *mythos*, si ritrova anche nella letteratura contemporanea, e anche in tal caso possiamo fare riferimento a qualche esempio concreto. Da sempre la narrazione veicola l'identità sociale dei luoghi: dalle rotte omeriche di Ulisse, che tracciano i confini dell'identità classica mediterranea, approdiamo alla mappa disegnata dal protagonista disorientato di



“Uno, nessuno e centomila” contatti.

City of Glass di Paul Auster, costretto a seguire i movimenti casuali di uno sconosciuto per le strade contemporanee di New York. “To ask for a map is to say ‘Tell me a story’”, says Peter Turchi in *Maps of the Imagination: the Writer as Cartographer*<sup>11</sup>. La descrizione di New York è fatta da Auster guardando il mondo da differenti mezzi di trasporto, e i nomi delle strade, significativamente, solo numeri:

«They travelled to the West Side on the shuttle, walked through the dank corridors of the 42nd Street station, and went down another set of stairs to the IRT trains. Seven or eight minutes later they boarded the Broadway express, careened uptown for two long stops, and got off at 96th Street» (Auster, 1987, p.57).

Nello stesso romanzo possiamo rintracciare facilmente la “dimostrazione” narrativa della perdita dell’identità urbana:

«Stillman never seemed to be going anywhere in particular, nor did he seem to know where he was” (Auster, 1987, p.91); “The old man had become part of the city. He was a speck, a punctuation mark, a brick in an endless wall of bricks. Quinn could walk through the streets every day for the rest of his life, and still he would not find him” (Auster, 1987, p.104). “Quinn was nowhere now. He had nothing, he knew nothing. (...) This is New York, and tomorrow will be June the third. If all goes well, the following day will be the fourth. But nothing is certain» (Auster, 1987, p.68).

Quinn, il protagonista del racconto, cambia la propria identità con quella di un detective sconosciuto. Una sorta di Fu Mattia Pascal che si perde nel labirinto urbano dove ogni cosa è identica e intercambiabile, e l’unica legge che regola i percorsi è la legge del caso. Egli si perde per le strade di New York e si orienta registrando i movimenti dell’uomo che segue e tentando di interpretare la mappa che ne ottiene:

«This picture made Quinn think of a bird, a bird of prey perhaps, with his wings spread, hovering aloft in the air. A moment later, this reading seemed far-fetched to him. The bird vanished, and in its stead there were only two abstract shapes, linked by the tiny bridge Stillman had formed by walking west on 8rd Street» (Auster, 1987, p.68).

Sembra la rappresentazione grafica dell’anonimità metropolitana. La forma della città cambia il suo significato a seconda dell’umore del protagonista: potrebbe essere la mappa dell’incertezza e della contingenza sistemica.

---

<sup>11</sup> Cf. Turchi, Peter, *Maps of the Imagination: The Writer as Cartographer*, San Antonio-Texas: Trinity University Press, 2004



L. Appignanesi  
“Uno, nessuno e centomila” contatti.



Dal contenuto al substrato: a volte sono i luoghi stessi a diventare, per così dire, non contenuto ma medium, a trasmettere informazioni sull'identità culturale. Ed ecco la città, con i suoi *murales* e le scritte lungo le strade, a comunicare le percezioni associando la “forma” al substrato mediatico del suo stesso materiale di costruzione, che diventa strumento di intercettazione di una certa parte di immaginario diffuso.

#### 4. “The medium is the message”, ma il medium è la circolazione digitale

«Realty is produced within the system by means of sense-making» (Luhmann, 2000, p.7). Se rendessimo visibile la circolazione digitale, ci mostrerebbe la struttura del sistema sociale come accade con la circolazione del liquido di contrasto in alcuni esami radiologici. Da un punto di vista metodologico, applicando l'approccio sistemico di Luhman, possiamo affermare che la comunicazione costituisce la struttura sociale e la condizione per l'esistenza del sistema. Cioè, optiamo per un costruttivismo operativo, ma tentando di passare “from seeing through a lens to seeing the lens” (Khun, 1999).

Il flussi virtuali mostrerebbero *links* e *hubs*, come in una sorta di mappa della riproduzione del sistema. Le fibre ottiche che collegano i nodi di smistamento potrebbero essere considerate l'equivalente concreto dei concetti teorici di “accoppiamento strutturale” e “interpenetrazione”<sup>12</sup>. Il risultato sembra essere allora la transizione da un modello comunicativo bidimensionale a una tridimensionale, che aggiunge alle dimensioni del tempo e dello spazio, quella dell'intensità dell'interazione. Cambia l'orientamento delle razionalità sociali: una società *multitasking*, con una nuova razionalità post-weberiana al tempo<sup>13</sup> ma anche allo spazio, trasferisce i propri interessi e le relazioni funzionali sugli assi della connessione.

La rivoluzione 2.0 cambia le modalità di disseminazione dei prodotti dell'immaginario, quindi la costruzione in generale dell'identità sociale, perché introduce una crescita esponenziale della condivisione e la produzione interattiva di una narrazione collettiva. Se, in base all'affermazione di Marshall McLuhan “the medium is the message”, potremmo dire che ora il messaggio è la sua circolazione, e la circolazione è data dalla velocità, dall'ampiezza e dai meccanismi di condivisione.

Facendo riferimento ai presupposti metodologici e concettuali della Visual Sociology da un lato e della Digital Culture dall'altro, la riflessione si spinge a considerare

---

<sup>12</sup> Per una trattazione più ampia si veda Appignanesi, L. (in corso di pubblicazione), “The systemic approach to urban identity for the understanding of social contingency”, in *Inventing the future*, a cura di André Folloni, Cambridge Scholars Publishing, pp. 152-173.

<sup>13</sup> Cf. Pagano, U. (2011), *L'uomo senza tempo. Riflessioni sociologiche sulla temporalità nell'epoca dell'accelerazione*, Milano: Franco Angeli

l'ampliamento a dismisura della fase della condivisione, ad esempio, dei prodotti fotografici. La rivoluzione 2.0 stravolge i metodi di produzione, conservazione e trasmissione delle immagini. Il prodotto dell'immaginario sembra acquistare rilevanza sociologica non tanto come prodotto in sé, quando per le modalità di acquisizione di massa tramite dispositivi che rendono semplice e immediata la riproduzione fotografica e la condivisione. Con l'evoluzione da internet ai *social network*, la fotografia diventa significativa, oltre che per il contenuto, per la possibilità di diffusione sul web, per cui lo step della condivisione sembra catalizzare l'importanza più del contenuto stesso dell'immagine. Se è vero che esiste una tangibile sociologia dell'immaginario, è altrettanto vero che il mezzo tecnologico determina i caratteri strutturali della comunicazione e produce effetti pervasivi sull'immaginario sociale, indipendentemente dai contenuti dell'informazione di volta in volta veicolata. Di qui, secondo Marshall McLuhan, la celebre conclusione per cui "il medium è il messaggio". Il supporto mediale prende il sopravvento sul contenuto, il significante sul significato; e nella fase attuale la legge esponenziale della condivisione sembra costituire l'ulteriore evoluzione dell'importanza teorica dei meccanismi comunicativi: il messaggio esiste se viene condiviso.

Esplorando i confini dei sistemi della percezione e della conoscenza, compiamo dunque un viaggio verso la comprensione dei collegamenti, che costituiscono la trama relazionale della galassia multisistemica. La riflessione sul flusso di immagini costituisce infatti un sintomo del passaggio dal “funzionalismo delle differenze” al “funzionalismo dei collegamenti” (Febbrajo, 2013, p.14).

## 5. Conclusioni

Aylan, due anni: nei primi giorni di settembre la foto che ritrae il suo corpicino senza vita sulla spiaggia di Bodrum, ha fatto il giro del web, è stata rilanciata all'infinito su Twitter, in pochi istanti ha raggiunto gli occhi e la coscienza di parecchi milioni di utenti di internet sparsi sul pianeta. L'agghiacciante forza emotiva sta nell'armonia della composizione fotografica, che veicola l'asprezza del messaggio creando il corto circuito di un ossimoro. La dolcezza del piccolo protagonista e la poesia della risacca raccontano la tragedia dei profughi siriani. Se al posto della sabbia bagnata ci fosse un lenzuolo di cotone, se al posto degli abiti inzuppati ci fosse un pigiama colorato, Aylan sembrerebbe un bambino che dorme tranquillo. Nessuna cifra, per quanto spaventosa, nessun dato o grafico, avrebbe avuto la stessa risonanza emotiva di questa foto. Ma la deflagrante efficacia dell'immagine è resa possibile grazie alle possibilità di condivisione sul web, che moltiplicano con legge esponenziale la sua diffusione.

**Fig.3** Source <http://www.independent.co.uk/> Accesso del 28 settembre 2015



L. Appignanesi  
“Uno, nessuno e centomila” contatti.



Pertanto il prodotto fotografico (con il suo contenuto estetico, informativo, emotivo) acquista rilevanza sociologica prima di tutto grazie alla condivisione sui *social networks*. Nell'approccio complessivo di una prospettiva sistemica, sosteniamo che l'arte e in generale i prodotti della creatività umana costituiscono speciali mezzi di comunicazione, intesi in senso costruttivista. Senza illustrare le note fasi del processo comunicativo<sup>14</sup> elaborate da Luhmann, enfatizziamo come l'arte e la letteratura (quali esempi dell'immaginario) possano giocare un ruolo importante nella comunicazione con riferimento all'identità socio-culturale. Ma le potenzialità relazionali deflagranti della rivoluzione 2.0 possono portare a conseguenze, paradossalmente, di perdita dell'identità sociale e disintegrazione della memoria sociale, come testimoniano alcune opere letterarie e artistiche contemporanee. Nel difficile tentativo di illustrare le conseguenze sociologiche dell'attuale modalità di diffusione dei prodotti dell'immaginario, l'unico elemento che possiamo sostenere con certezza è l'importanza centrale delle relazioni nel processo evolutivo del sistema sociale.

Fin qui, l'argomentazione logica. Ora lasciamo esprimere il *mythos*, attraverso le parole di Italo Calvino:

«A Ersilia, per stabilire i rapporti che reggono la vita della città, gli abitanti tendono dei fili tra gli spigoli delle case, bianco o neri o grigi o bianco-e-neri a seconda se segnano relazioni di parentela, scambio, autorità, rappresentanza. (...) Così viaggiando nel territorio di Ersilia incontri le rovine delle città abbandonate, senza le mura che non

---

<sup>14</sup> Cfr. in generale Luhmann, N. *Theory of Society*, *op.cit.*

durano, senza le ossa dei morti che il vento fa rotolare: ragnatele di rapporti intricati che cercano una forma.»<sup>15</sup> (Calvino, 1993, p.76).

**Fig.4** Favela Villa Canoas (Rio de Janeiro), Fotografia dell'autrice



---

<sup>15</sup> Calvino, I. (1993), *Le città invisibili*, Milano, Mondadori, p. 76.



“Uno, nessuno e centomila” contatti.

## Bibliografia

- Appignanesi L. (2014), *Le colline alle nostre spalle*, in *Architecture as Heritage: percorsi adriatici di progetto nel paesaggio degli insediamenti minori*, a cura di F. Pugnaroni, Ancona: Il lavoro editoriale, pp. 150-169
- Appignanesi L. (2015a), *Review: 'Law and Intersystemic Communication. Understanding Structural Coupling.* (2013), Febbrajo A. & Harste G. (Eds), Farnham: Ashgate, pp. 378, € 124,92. In *Sociologia*, 2. Roma: Gangemi Editore, 89-92.
- Appignanesi L. (2015b), *Art as communication of rural identity: some photographs by Mario Giacomelli*, *International Journal Of Sociology And Anthropology*. 7(9), 197-203.
- Appignanesi L., Finco M. (2015c), *Sociology of Law between National Legal Systems and World Society*, *Proceedings of Congress Sociology of Law on the move*, 5-8 May 2015, Canoas, Brasil.
- Appignanesi, L (In press). *The systemic approach to urban identity for the understanding of social contingency*. In Folloni, A. (Ed), *Inventing the future in an age of contingency*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 152-173.
- Auster P. (1987), *The New York trilogy*, London: Faber and Faber
- Baraldi C., Corsi G., Esposito, E. (2002), *Luhmann in glossario*, Milano: Franco Angeli
- Bauman Z. (2001), *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, Roma-Bari: Laterza
- Beck U. (2003), *La società cosmopolita*, Bologna: Il Mulino
- Biagini E. (1995), *Cartografia e teoria dello sviluppo: un incontro tra strumenti di comunicazione e ricerca scientifica*, in Gabassi, P.G., Tessarolo, M., *Disegno e comunicazione*, Milano: Franco Angeli
- Breitenberg V. (2008), *L'immagine del mondo nella testa*, Milano: Adelphi
- Calvino I. (1993), *Le città invisibili*, Milano: Mondadori
- Cipriani R., *Per una sociologia dell'immaginario*, in *Sociologia della Comunicazione*, Fascicolo 44, Milano, Franco Angeli, 2012
- Croce B., Galasso G., *Breviario di Estetica e Aesthetica in nuce*, Milano: Adelphi, 1990
- Dumm T. (2010), *Apologia della solitudine*, Torino: Bollati Boringhieri
- Durand G. (1999), *L'immaginazione simbolica*, Milano: Red
- Durand G. (1972), *Le strutture antropologiche dell'immaginario*, Bari: Dedalo
- Esposito E. (2001), *La memoria sociale*, Roma: Laterza.
- Febbrajo A. (1975), *Funzionalismo strutturale e sociologia del diritto nell'opera di Niklas Luhmann*, Milano: Giuffrè



L. Appignanesi  
“Uno, nessuno e centomila” contatti.

- Febbrajo A., Harste, Gorm (2013), *Law and Intersystemic Communication. Understanding ‘Structural Coupling’*, Farnham: Ashgate
- Fornasari F. (2012), *Nulla è senza un segno. La mappa e la rappresentazione del mondo: due casi di studio*, in *Sociologia della Comunicazione*, Fascicolo 44, Milano: Franco Angeli
- Fusaro D. (2010), *Essere senza tempo. Accelerazione della storia e della vita*, Milano: Bompiani
- Genovali S. (2002), *L’evocazione dell’ombra. Mario Giacomelli*, Sesto San Giovanni: Edizioni Charta
- Guarda C., a cura di (1994), *Mario Giacomelli. Fotografie 1954-1994*, Tenero: Edizioni Matasci
- Ginzburg C. (2015), *Paura reverenza terrore*, Milano: Adelphi,
- Luhmann N. (in press), *La società della società (Die Gesellschaft der Gesellschaft, 1997)*, Translated by Laura Appignanesi, Matteo Finco, Nicola Pettinari, Macerata: Quodlibet
- Luhmann N. (2012), *Theory of society*, Translated by Rhodes Barrett, California: Stanford University Press
- Luhmann N., De Giorgi, R. (2003), *Teoria della società*, Milano: Franco Angeli
- Luhmann N. (2001), *Sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale*, traduzione e cura di Alberto Febbrajo, Reinhard Schmidt, Bologna: Il Mulino
- Luhmann N. (2012), *Theory of society*, translated by Rhodes Barrett, California: Stanford University Press
- Luhmann N. (1976), “The Future Cannot Begin: Temporal Structures in Modern Society”, in *Social Research*, 43(1), pp. 130-152.
- Luhmann N., (2000), *La realtà dei mass media*, Milano: Franco Angeli
- Luhmann N. (2001), “Globalizzazione o società mondo: come pensare la società moderna” in C.Cipolla e U. Regina, *Mondo e terra: globalizzazione dell’economia e localizzazione dell’etica*. Padova: Il Poligrafo.
- Khun T. (1979), *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino: Einaudi,
- Moretti F. (2005), *La letteratura vista da lontano*, Torino: Einaudi
- Neves M., (2013) . *Transconstitutionalism* (trans. K. Mundy). Oxford : Hart Publishing.
- Pagano U. (2011), *L’uomo senza tempo. Riflessioni sociologiche sulla temporalità nell’epoca dell’accelerazione*, Milano: Franco Angeli
- Pirandello L. (1992), *Uno, nessuno e centomila*, Mondadori: Milano
- Platone a cura di G. Reale (2006), *Protagora*, Milano: Bompiani
- Schelling F.W. , a cura di Klein A. (1996), *Filosofia dell’arte*, Napoli: Prismi
- Stenner P. (2004), “Is Autopoietic Systems Theory Alexithymic? Luhmann and the Socio-Psychology of Emotions”, in *Soziale Systeme* 10, Heft 1, S. 159-185.
- Sturken M., and. Cartwright, L. (2001), *Practices of Looking: An Introduction to Visual Culture*. Oxford: Oxford University Press
- Turchi P. (2004), *Maps of the Imagination: The Writer as Cartographer*, San Antonio-Texas: Trinity University Press



L. Appignanesi  
“Uno, nessuno e centomila” contatti.



Wright Mills, C. (1962), *L'immaginazione sociologica*, Milano: il Saggiatore



## **Sovereign Violence and the Power of Acting – (Imagining the Unsovereign Law)**

Bruno Gulli

### **Abstract**

Starting from Kant's distinction between private and public reason, the idea is to challenge the meaning of political intervention today, political discourse. What is to be a scholar in the digital age? What are the limits of the law, and how can one speak of an alternative, unsovereign law? What is to resist subjection and build the new? True maturity and freedom cannot be reconciled with blind obedience and docility in the private sphere. Only lives guided by reason in Spinoza's sense can overcome the logics of coercion and consent, both leading into subjection and servitude. Yet, for this, it is necessary to think about the role of contingency and the desire for freedom.

### **Keywords**

Kant, Spinoza, private/public reason, contingency, freedom, sovereignty

### **Author**

Bruno Gulli – [brunogulli@gmail.com](mailto:brunogulli@gmail.com)  
Assistant Professor  
Kingsborough Community College -CUNY



## **Sovereign Violence and the Power of Acting – (Imagining the Unsovereign Law)<sup>1</sup>**

The opposition between the private and public use of reason in Kant can be a good starting point for some reflections on the question of sovereign violence today. There is a moment of great ambiguity in that opposition –a moment of tension: one must obey, and yet argue. Kant says,

Thus it would be disastrous if an officer on duty who was given a command by his superior were to question the appropriateness or utility of the order. He must obey. But as a scholar [als Gelehrter] he cannot be justly constrained from making comments about errors in military service, or *from placing them before the public for its judgment* (Kant 1983: 42-43; brackets and emphasis added).

The opposition pronounced by Kant is, especially today, a total and absolute contradiction. In practice, it undoes Kant's call for enlightenment. It is as if one could be enlightened in thinking, yet in bondage at the practical level. Indeed, you may argue as much as you want as long as you obey. This is as far as Kant goes, and he explicitly says so when he parenthetically alludes to Frederick the Great's Prussia as the only place where you can precisely do this, "Argue as much as you want and about what you want, *but obey!*" (42). Certainly, Kant's description of freedom of expression in Prussia was much better than the conditions of utter unfreedom we find in places of the world today –places such as Saudi Arabia, among others. However, Kant's promise of enlightenment seems to be inherently richer and more far-reaching than this. It does, for instance, include material needed for a discourse on civil disobedience and

---

<sup>1</sup> I would like to thank the following people for reading and commenting on this essay: Nino Gulli, Antonio Tramontana, Tony Iantosca, Michael Pelias, Yonca Sally Taneri, Pier Luca Marzo, Neil Turnbull, Alessandro Spinazzi, and Pedro Canó.



resistance. But once again, this is undone and lost when the whole process stops at the ideal, rhetorical level –the level of the scholar. Unless, of course, we rethink what it means to be a scholar today. I will go back to this central issue below.

Perhaps what must be called into question is the nature and meaning of private reason. Is there really something like that – at least in the sense intended by Kant? And if the answer is that this private reason is problematic, or perhaps even false, then even public reason must acquire a whole new dimension and role. In the officer-on-duty quote above, the officer must obey from the viewpoint of private reason, yet argue from the viewpoint of public reason. But isn't this an absolute and impossible contradiction? Kant says that one should be able "to use reason *publicly* in all matters" (42). Then he restricts this to a person's actions *as a scholar*. This will provide a structure for political and social order perhaps, but it is also a recipe for a schizophrenic society. Below I will question the degree of inclusiveness of 'all' in the phrase "in all matters" as well as what it might mean –especially today—to be a scholar.

Kant defines *enlightenment* as

*man's emergence from his self-imposed immaturity. Immaturity is the inability to use one's understanding without guidance from another. This immaturity is self-imposed when its cause lies not in lack of understanding, but in lack of resolve and courage to use it without guidance from another (41).*

He continues,

Nothing is required for this enlightenment, however, except *freedom*; and the freedom in question is the least harmful of all, namely, the freedom to use reason *publicly* in all matters (42).

Basically, this is the freedom to speak up, speak one's mind, or what then becomes the commonplace and often superficially understood notion of freedom of speech in



our societies. However, what is the meaning of “in all matters”? Kant himself complains that, contrary to what should be expected, “on all sides I hear: ‘Do not argue!’” This is what the officer, the taxman, and the pastor alike say in Kant’s vignette: “The officer says, ‘Do not argue, drill!’ The taxman says, ‘Do not argue, pay!’ The pastor says, ‘Do not argue, believe!’” (42). It is here that, without naming him, he singles out Frederick the Great as the only ruler in the world who says, “Argue as much as you want and about what you want, *but obey!*” (*ibid.*).

At this point, Kant notes that not all restrictions of freedom are to be avoided, but only those that hinder enlightenment. It is here that he introduces the distinction between the public and private use of reason. He says,

The *public* use of one’s reason must always be free, and it alone can bring about enlightenment among mankind; the *private* use of reason may, however, often be very narrowly restricted, without otherwise hindering the progress of enlightenment. By the public use of one’s own reason I understand the use that anyone as a *scholar* makes of reason before the entire *literate world* (*ibid.*).

In the digital age, in the same way in which everybody is a filmmaker, as Michael Moore once remarked, everybody also is a scholar. At least, this is the case potentially. It is then important to point out that even in Kant’s text the word ‘scholar’ is not to be understood in its most typical meaning (i.e., someone working in the academy, teaching, doing research and writing). Rather, a scholar is anyone who publicly expresses his or her thought vis-à-vis a situation of error, impropriety or injustice. A citizen must pay taxes, an officer must carry out a given order, and a believer must believe. Yet, each of them, as a scholar, can argue about possible errors, inappropriateness and injustice present in any given situation. The question then seems to be that of the venue and means to do so. It is the question of when and where, the type of situation in which one can shed one’s private set of restrictions and constraints and acquire a public voice. However, this would yield a powerless and useless version of enlightenment. It would lead anyone into frustration and despair. If enlightenment is emergence from self-imposed immaturity, it cannot be truly attained insofar as one re-imposes that immaturity on oneself in the private sphere –and interestingly, this private sphere is for Kant defined by economic, social, and political relations; it is, for instance, one’s place at work. In truth, the private sphere must be exploded. The same



should be the case with the entire private/public distinction. Or at least, as Jason Read notes – speaking of Paolo Virno’s critique of Hannah Arendt in the context of a discourse on transindividuality, one should acknowledge their “constitutive intertwining.” More precisely, he says that

transindividuality as a concept cuts across divisions of individual and society, public and private, arguing for their constitutive intertwining (Read 2016: 209).

If enlightenment is a defeat of immaturity and ignorance, it must also show its results in the sphere in which immaturity and ignorance count most, namely, in the relationship between everyday life and sovereign power. It is here that immaturity and ignorance (as well as fear) become the most useful and indeed essential ingredients for the purpose of domination, for it is on account of their presence that control, and even coercion, can be exercised and a *stifled* political and social order established. This sphere is neither solely public nor private. It is both at the same time, or neither one of them. It is something else. It is total and, in degrees that vary, it explains the fundamentally fascist fabric of our societies –including our so-called democracies. Enlightenment, in Kant’s sense, aims at the destruction and elimination of sovereign power. As he says in the *Critique of Practical Reason*, in the “moral kingdom, rendered possible by freedom,” members are not sovereign, but rational subjects (Kant 1996: 103). Indeed, true enlightenment is achieved in post-sovereign and truly democratic societies. ‘Argue, but obey!’ will not do. How can an officer, for instance, knowingly carry out an atrocity without being diminished in his/her maturity and dignity –and humanity? Will the possibility of arguing later about it be a guarantee against that loss?

Achieving true maturity and freedom cannot be reconciled with blind obedience and docility in the private sphere –or anywhere, for that matter. It is on the basis of Nietzsche’s thought that Michel Foucault (1977) developed the important notion of docile bodies. The docility in question –always to be paired with utility— requires what Kant sees as *self-imposed* immaturity, though in Foucault this is understood as the result of disciplines investing the human body. For Nietzsche, one makes promises and contracts a debt. One enters the social contract and constructs a conscience of responsibility and guilt. Accordingly, one partakes of the logic of sovereignty; one becomes a *sovereign individual*, “master of a *free will*” (Nietzsche 1989: 59). All this happens through a system of cruelty whose aim is the improvement of the



human being, the human body. This system of cruelty is the system of sovereign violence. The improvement obtained –which we increasingly observe in society today, the society of the spectacle—is the reverse of the emergence from self-imposed immaturity, the opposite of enlightenment. Nietzsche says,

If one intends it to convey that such a system of treatment has *improved* men, I shall not argue: only I should have to add what ‘improved’ signifies to me – the same thing as ‘tamed,’ ‘weakened,’ ‘discouraged,’ ‘made refined,’ ‘made effete,’ ‘emasculated’ (thus almost the same thing as *harmed*) (142).

The opposition between public and private reason (the reason that argues and the one that obeys) seems then untenable. Arguing under the threat of sovereign violence leaves one with only an illusion of maturity – but it leaves one weakened, discouraged, frustrated, and harmed. If docility and obedience are the real aims –the maintenance of the status quo, of oppression, domination, exploitation, and so on – then there is no point whatsoever in arguing. Instead, it is obedience itself that must be questioned. Doing that means questioning one’s own illusory sovereignty (thus one’s responsibility, conscience and internalization of discipline and guilt) as well as the legitimacy of the law, of sovereign power and sovereign violence.

As an illustration of this, let us consider the case of the American drone operators who recently wrote a letter to President Obama to denounce the criminality and immorality of the U.S. drone assassination program. On a *Democracy Now!* show, one of them, Brandon Bryant, recounting his first experience killing an Afghani man with a drone, initially made his point in a way that can be likened to the public/private reason divide. He said, “But I swore an oath. I did what I was supposed to do. I followed through with it” (*Democracy Now!* 2015). He then looked critically at this when, with great courage and maturity, he admitted being ready to undergo trial for war crimes. He said, “I think that it’s completely unfair that we helped prosecute German Nazis in World War II, and we can’t put ourselves under that same umbrella” (*ibid.*). Is not this a proof of the inconsistency and the need for the collapse of that private/public reason distinction? The problematic nature of what it means to be a scholar becomes here completely apparent. In a sense, Kant takes the easy way out of this problematic situation. Indeed, the two-body doctrine cannot work at this level, nor is one a soldier first and a scholar later. Rather, one is a scholar while being a



soldier –as Brandon Bryant’s testimony shows. More importantly, it is the human life underlying one’s role as both a soldier and a scholar that is here essential –or perhaps, as we will see later, to be a scholar is precisely to be human in a certain sense. The duality of Kant’s distinction works only at the level of repression and coercion: ‘You swore an oath;’ ‘you must obey;’ and so on. Yet, when it comes to liberation, the body is one, and so is reason. It is one’s life, precisely; the life of one, who is perhaps less than one. What I mean to say by this last remark is that our sense of being one –a unified and sovereign self—remains problematic, to say the least. And the situation is certainly not solved by splitting this into a duality. Moreover, the human life underlying a person’s various roles and actions, or moving across them, is not a numeric entity, but an individuating process.

Another drone operator, CianWestmoraland, made the important point that in our age of more technicians and fewer decision makers, we need a new ethical paradigm (*Democracy Now!* 2015a). He argued that because with the new technology of drones “the responsibility for killing the person is divided ... nobody feels the full responsibility for what they are doing” (*ibid.*). The new ethical paradigm he called for should address the issue of “what it means for you to do your duty as a technician” (*ibid.*). This is indeed a central ethical and political issue. The separation made possible by the logic of sovereignty –the distance that one can put within oneself between being a human being and then an officer, a citizen, a bureaucrat, a technician, and so on – does not hold. It simply transforms itself into the loss of the sense of one’s reality, and of reality in general. The technician cannot come back as a scholar and, in a detached way, as it were, simply point things out. The transition from private to public reason cannot be made in a non-traumatic way, namely, a way which does not involve one’s whole being. To be sure, the transition cannot be made because fundamentally the distinction between private and public reason is fictitious; so is one’s illusion of sovereignty or the sovereignty paradigm in general. Another reason why the transition cannot be made is due to the fact that the relations and forces involved in one’s individuating process are not –to think of Spinoza— transitive, but immanent.

What comes to the fore here is the truth –enunciated by Walter Benjamin (1978), but also by Thomas Hobbes (1994) long before Benjamin and with a totally different intent—that the substance of law is nothing but violence: of sovereign law, sovereign violence. For Benjamin, this violence has the twofold task of making and preserving the law (1978: 286-287). The initial task of violence as lawmaking does not end with the establishing of constituted power, but rather, “under the title of power,”



violence and law become “necessarily and intimately bound to” one another (295). The preservation of the law –typically through law enforcement, the police, and so on— is nothing but the perpetual reiteration of that original violence. For Hobbes, too, the original violence transferred to the sovereign becomes the substance of law. In his fictional account, the sovereign receives this monopoly on violence (i.e., all unbridled freedoms, rights, and powers) from a “disunited multitude” (1994: 111) that immediately –and Hobbes insists, *voluntarily*— becomes unified under him. Everybody becomes a subject, that is to say, *subjected* to the sovereign. What comes next –the making of a contract, the emergence of constituted power and the law— is nothing but that original violence institutionalized. It is then easy to argue that it is not true that one ought to obey the law out of a moral obligation –certainly one does not have an obligation in the Kantian sense of moral duty, the categorical imperative, and so on; neither is there an obligation from the general existential and human level of reality. One must obey only because otherwise one will be in trouble with the law itself, with its system and fabric of violence –but for no other reason. In other words, there is no moral obligation. And on this point, Hobbes is very clear. The situation is not very different from when one complies with the order given by a gangster. It is a matter of hopes and fears, not one of any supposed legitimacy of the constituted order. Legitimacy is obviously different from legality. An order may be legal, lawful, but that does not mean it also has legitimacy. Yet, there is much confusion about this, and it is often thought that something is legitimate only because it is legal. In truth, it is easy to show that there is no legitimacy whatsoever. There is only violence, or the threat of violence.

Stressing the general lack of legitimacy in the political and legal order and the general presence of violence is essential from both an analytic and programmatic point of view. Analytically, it enables the deconstruction and elimination of the myth of legitimacy. Programmatically, it opens up new visions of what it might be to live communally outside the paradigm of sovereignty and sovereign violence, namely, in true democracy. In a recent, important book on these (and related) questions, Frédéric Lordon, relying on the philosophy of Spinoza, brilliantly shows how sovereign violence defines all forms of social and political relations –within the paradigm of capital, but also (hypothetically) outside it. Moreover, this does not only happen at the level of the relations of people to the state and the law, but at all levels and everywhere: in the workplace, the family, and so on. One of the most important points Lordon makes is that coercion and consent are simply two different expressions of the same logic of capture that defines domination in general. He says, “capture is what defines all forms of bossing” (Lordon 2014: 118). On the basis of Spinoza’s notion of



desire, Lordon shows that what distinguishes consent from coercion is that the former rests on and is constituted by the emotion of joy, while the latter is experienced because of sadness, and is thus open to resistance. Yet, all comes down to the same *passionate servitude*, which is not however unassailable and can be overcome by a life led by reason, and thus freedom. So, whether I consent to my own servitude or feel coerced into and by it, the reality of the fundamental structure of violence remains the same –though there obviously is an essential difference between the illusion of freedom created by consent and the mode of resistance enabled by the awareness of coercion. What is important is that it is never a question of freedom to begin with, but of determination: “Coercion and consent are forms of the lived experience (respectively sad and joyful) of determination” (64). Yet, the question remains open as to what accounts for sadness and joy. Unless it is a matter of predisposition, it must be something relating to conditions of contingency and choice, but contingency and choice are denied in Lordon’s Spinozist account. He also says,

Those who consent are no freer than anyone else, and are no less ‘yielding’ than the enslaved; only, they have been made to yield differently and thus experience their determination joyfully. There is no consent, in the same way that there is no voluntary servitude. There are only happy subjections (91).

But what makes one yield in one way rather than another? Determination, which is certainly absolute, cannot be so necessary as to eliminate contingency. In other words, when I consent, am I also free not to do so? Probably, the answer is positive, just as it is in the case in which, coerced, I can resist and fight against the force trying to enslave and crush me. The precondition of determination –perhaps its ontological ground— must be indeterminacy; or another way of saying this is that determination happens in the midst of indeterminacy –certainly, facing indeterminacy. Affirming or denying, which is what determination amounts to, must each be possible before either is individuated.

Issues like these can better be understood if one considers the philosophy of Leibniz, a philosophy of contingency, namely, of reasons “which incline without necessitating” (Leibniz 1989: 44). For Leibniz, what is often mistaken for necessity is in fact certainty, which is a type of contingency. Contingency, which includes possibility and the possibility-not-to (and that is to say, the whole spectrum of the possible),



names *what can be and not be*. Determination is not always a matter of necessity; often, it is rather a matter of contingency. Within contingency, there is always a point in time when what is determined in a certain way could have been determined in the opposite way. What accounts for the direction of determination –the increasing probability, and ultimately the certainty, that such will be the case rather than not—is what Leibniz calls *sufficient reason*. The point here is to address the common mistake made by a deterministic type of thinking according to which determination always and necessarily rules out contingency. But of course there is determination outside determinism. And I would call Spinoza's, not a philosophy of determinism, but one of determination – perhaps even of contingent determination, closer in this sense to the thought of Leibniz than one might think. Indeed, the famous appendix to part I of Spinoza's *Ethics* should make that clear. There is “no fixed goal” (Spinoza 1992: 59), and thus the cause itself is contingent. Determination operates between cause and effect, within their relation, not absolutely or outside it. This is why Duns Scotus says, “I do not say that something is contingent, but that something is *caused contingently*” (1987: 55). An event will be determined as necessary (or certain) when the conditions of its possibility obtain. But these conditions themselves may or may not obtain. It is this same idea, or logic, that Leibniz names by the principle of sufficient reason, where necessity takes the more accurate name of certainty.

A critique of sovereign violence, therefore, cannot simply rest on the reality of affects and desire and the deterministic tendencies engendered by it. What must be taken into account by such a critique is the fact of contingency –as well as the awareness of it. Being aware of contingency means imagining how things could be other than they are. Obviously, this awareness and this imagination are not found in the detached place of a simple and unified subject, but rather in the multiple conditions of subjectification and in the process of individuation –and this is what determination amounts to. Yet, a vortex of original contingency and freedom must exist if we are to posit the possibility of change. Things can change –as John Duns Scotus notes— because they are possible, rather than necessary (Duns Scotus 1987: 44). Indeed, “those who deny that some being is contingent should be exposed to torments until they concede that it is possible for them not to be tormented” (9). Something different can be imagined only because it is possible –and possibility is part of reality. So when Lordon denies what he calls “the tense of regret” as “a retrospective illusion” and as “the Spinozist non-sense par excellence,” he is perhaps denying the reality, or actuality, of potentiality (Lordon 2014: 143). He says that “to be able to do and to do are one and the same thing: we could only have done what we did, neither more nor less” (143-144). But I find this unrealistic and false. For instance, I could have gone to the



movies last night even though I didn't. I believe that, even from a Spinozist point of view, the denial of 'I could have,' which I would not necessarily call "the tense of regret," is a bit too strong. (Let us also note that the tense of regret is rather 'I should have' and admit that regret itself is in any case an important moment in human experience – and that we often learn from it.) That denial does in fact reduce reality to what is simply there, the merely given, by excluding potentiality. For it seems impossible to deny 'I could have' without at the same time also denying the 'I could' of transformation and change. To be sure, Lordon does not at all rule out change. But he inscribes it in a determinist –though he specifies, non-fatalist—ontology. For instance, he says,

When the indignation that gets people moving prevails over the *obsequium* that makes them stay put, a new affective vector is formed, and individuals who used to be determined to respect institutional norms ... are suddenly determined to sedition (140).

But what accounts for this indignation? I would suggest that it is not at all a matter of determinism or free will. As far as I know, one of the most interesting takes on this issue is Jean-Paul Sartre's denunciation of it as a false problem. At the outset of the chapter on freedom in *Being and Nothingness*, Sartre says,

It is strange that philosophers have been able to argue endlessly about determinism and free will, to cite examples in favor of one or the other thesis without ever attempting first to make explicit the structures contained in the very idea of *action* (1956: 559).

For Sartre, an action must be *intentional*: "The careless smoker who has through negligence caused the explosion of a powder magazine has not *acted*" (*ibid.*). This intentionality is what makes agents (bodies) expend their freedom, their nothingness. But as Sartre famously says, there is no exit from it, "we do not choose to be free" (623). We are "thrown into freedom," *condemned* to it (*ibid.*). Sartre provides the solution to the false problem mentioned above, the paradox of freedom, by means of the notion of 'situation': "there is freedom only in a *situation*, and there is a situation only through freedom" (629). Situation means determination, but outside the logic of determinism. Freedom means power to act, outside the illusion of a free will.



A critique of sovereignty also needs to posit something outside sovereignty. However, this is not a moment of transcendence; rather, it is a return into immanence. To say that there is a return to immanence seems to imply that there was an exit from it. In fact, there was no exit, but only the positing of a fictitious reality, the illusion of sovereignty as a totality. The end of that illusion gives the sense of a return into what has always already been there. In fact, it is sovereignty itself – sovereignty’s first and foremost expression of violence—that by positing itself as separate and distant creates a metaphysical and fictitious paradigm of power as *potestas* (authority) rather than *potentia* (potency). The fact that the paradigm is fictitious does not mean that it lacks real efficacy. What it lacks is authenticity and, if you will, legitimacy. Yet, it is a real and effective power. Lordon is absolutely right when he says, on the basis of Spinoza, that there “is no *potestas* that does not emanate from *potentia(multitudinis)* –but in the form of hijacking and to the advantage of the most powerful of master-desires, the desire of the sovereign” (160-161). What must be shown is that the desire of the sovereign –a despotic desire—is the opposite of the life guided by reason, and closer to freedom, defining the desire of the multitude. It is this *reason* that is neither private nor public, but something altogether different. In fact, it is *common* reason, that is to say, humanity.

In a great passage from the *Discourses on Livy*, Machiavelli says,

And doubtless, if we consider the objectives of the nobles and of the people, we must see that the first have a great desire to dominate, while the latter have only the wish not to be dominated, and consequently a greater desire to live in the enjoyment of freedom (1950: 121-122).

This is so important that it is also found in *The Prince*, where Machiavelli says that “in every city one finds ... two opposed classes,” the people and the elite. These two classes “are at odds because the people do not want to be dominated or oppressed by the elite; and the elite want to dominate and oppress the people” (1995: 31). The antagonism we find in Machiavelli, similar to the antagonism we find in Marx between capital and labor, must be reconsidered according to the view that domination and oppression (sovereign violence) are today present everywhere, at every level of social, political, interpersonal –daily life. As Lordon says,



The landscape of domination is nevertheless more complex than it appears in the light of the bipolar antagonism that Marx [or Machiavelli in the above-quoted passages] analysed (2014: 21; brackets added).

For Lordon,

the canonical form of the relation that opposes a dominator (or a small number of dominators) to the mass of the dominated explodes into multiple, hierarchical, interlocking dependencies that paint a kind of continuous gradient of domination (*ibid.*).

In keeping with this important insight, even Machiavelli's remark is not to be taken in a simplistic and schematic way, but rather according to the complexity of human relations, including their psychological and symbolic dimensions. Thus, the antagonism remains there, and so does the struggle. But they are not simply determined by economic and social status. Indeed, especially today, long after Machiavelli, when sovereignty seemed to have been perhaps overcome or displaced by new disciplinary practices (as Foucault seems to suggest), or by the new modality of the society of control, its presence becomes visible everywhere –or at times, remaining invisible, its effects are no less powerful and crippling (and often lethal). Sovereign violence can take the form of a drone, of military night raids in occupied war zones, of senseless police shootings and other acts of brutality, of enclosure, displacement and debt, of bossing in the workplace and at home. But it can also be found in more sophisticated ways as a generic mode of normativity, especially heteronormativity, and in interpersonal relations that would seem to be non-institutional, but in fact are not –determined as they are by the (over-)institutionalization of all aspects of daily life.

Yet, if relations of domination are found at all levels of the social, it does not mean that the fundamental structure of sovereignty has been upset, let alone discarded; rather, it has been *reproduced* and *distributed* throughout a network of relations of power that at first sight bear little resemblance to its classic representation. The head of a firm, of family, or even of state, does not formally have today the traits and attributes of the sovereign at the beginning of the modern age. For



instance, no (formal) power of life and death over his/her subject(s). Yet, the split between those who have the desire (and consequently often the power as authority) to dominate and those who have the desire not to be dominated (and are thus closer to freedom) remains there –so do the antagonisms and the struggles between them. This is a very clear aspect of domination under neoliberalism, where the new distribution of sovereign power –a distribution that reaches into the least visible situations of organizing, work, and everyday life—becomes evident. These are situations that often emerge quickly from relative invisibility to the full actualization of their potency –their power to disrupt and challenge old and ossified systems of oppression and exploitation and to imagine and create new situations, according to a more adequate notion of social justice. With Vijay Prashad, one may refer to the ensemble of these situations by the name of global South, which is “a world of protest, a whirlwind of creative activity” (Prashad 2014: Loc 230). Prashad also says that the global South is “a term that properly refers not to geographical space, but to a concatenation of protests against neoliberalism” (Loc 5857). In this sense, the current struggle of workers and students in France against the *loi travail* is one of the global South, that is to say, a struggle against new, neoliberal forms of sovereign violence wearing the mask of the law. This law is specific and different each time and in each place, but it is essentially fueled and sustained by one and the same paradigm of violence and the cynical interest of capital in its neoliberal form. The task of imagining something different, not only from capital, but from domination in general (which is today mainly effected through and by capital), falls upon those who –to go back once again to Machiavelli— have the desire not to be dominated and are thus closer to freedom. They are the scholars of the common –indeed of the undercommons, to use the expression of Stefano Harney and Fred Moten’s extraordinary book (2013) — that is to say, of the overcoming of the private/public divide.

Having started this essay from Kant’s distinction between private and public reason and what one is to do “as a scholar,” we now see that what really is at stake is the conception of the common life, of truth and justice. To go back to FrédéricLordon –in some sense close to Sartre here, “[t]he common life is not a choice that people are free to reject” (2014: 162), but, he continues –and this is on the final page of his book,

the relations that govern the organization of this common life are neither written in advance nor given for all eternity, and it is thus permitted to prefer some over others (*ibid.*).



With Spinoza, Lordon also says that relations of liberation, rather than servitude, are those of a life (and thus many or all lives) lived *ex ducturationis*, guided by reason. This is what Marx also calls “human emancipation” (1994), the “emancipation of the senses” (1994a), or communism. A reference should also be made to the Marx of the *Grundrisse* and the notion of *general intellect* (1973: 706). This is especially important today, in the digital age, when, for all the oppression, stupidity and violence, we are forced to witness and endure, we also experience a certain democratization of the production of knowledge, and thus the emergence of subjectivities moving fast toward a horizon of liberation. A new voice is acquired, together with a new “power of acting” (Lordon 2014: 118). A case in point is the video recently released by a group of Baltimore rappers voicing their anger against Donald Trump (<https://www.youtube.com/watch?v=hd9S4FIPkVk>). This is a perfect example of what it is today to speak *as scholars* of the common, from the undercommons, beyond the private/public divide, and according to the “real wealth” (Marx 1973: 708), which expresses the potency of creative time, not the power of money as capital or sovereign violence. As Harney and Moten say in their analysis of the issue of policy, “the multitude is already productive for itself ... and in the undercommons all the organizing is done” (2013: 77). The video in question (which ‘went viral’ on the Internet) is the production of a group of African American teenage rappers who would otherwise not be able to have a say in the political process and the management (or mismanagement) of the common life. They would not have a voice. Conservative commentators have denounced these rappers’ video as violent, and a scandal. In truth, what the video does is expose the systemic violence of sovereign power as well as the constant obfuscation and manipulation of social issues (of social injustice) going on in official political discourse, and duly reflected in mainstream media. Creativity and art become then an instrument of resistance, of denunciation of conditions of alienation, and a return into the ground from which new relations of governance of the common life can be established – in fact, a new, unsovereign law.

In a recent book on strategies of resistance, speaking about some common traits between Ornette Coleman and the Swedish punk band Refused (and with an insight from Barbara Ehrenreich about “the two meaning of the Greek word *nomos*: law and melody”), StevphenShukaitis says,



The *nomos* of the aesthetic-political rupture, then, is both a striving for autonomy as giving a law onto oneself, but importantly giving that law through the form of melody (2016: 140).

This law, which is also melody, is not, like the sovereign law, an instance of institutional violence, a mask for it. What Shukaitis sees as the function of the avant-garde is similar to what it means to be a scholar on the basis of and beyond Kant – once one has come to terms with the entrapments of the law, of the private/public paradigm. For Shukaitis, precisely, the function of the avant-garde is

attempting to break through forms of tradition, patterns of governance and convention, and to declare in a new aesthetics form that which can be elaborated into new forms of sociality, cooperation, autonomy, and freedom (*ibid.*).

This is a break with forms of politics that are not only obsolete, but also repugnant to new determinations of being, new modalities of existence, and, if not an inescapable event, “multiple processes of transformation,” as Jason Read suggests in the final pages of *The Politics of Transindividuality* (Read 2016: 289). The unsovereign law (law or melody, law as melody) is the univocal, or perhaps transindividual, voice of resistance, the clamor of the global South.



## Bibliography

- Benjamin, Walter. 1978. "Critique of Violence." In *Reflections*, trans. Edmund Jephcott, 277-300. New York: Schocken Books.
- Democracy Now! 2015. "Numbing & Horrible': Former Drone Operator Brandon Bryant on His Haunting First Kill." November 20. [http://www.democracynow.org/2015/11/20/numbing\\_horrible\\_former\\_drone\\_operator\\_brandon](http://www.democracynow.org/2015/11/20/numbing_horrible_former_drone_operator_brandon).
- \_\_\_\_\_. 2015a. "Exclusive: 2Air Force Vets Speak Out for First Time on Why They Want the Drone War to Stop." November 20. [http://www.democracynow.org/2015/11/20/exclusive\\_2\\_air\\_force\\_vets\\_speak](http://www.democracynow.org/2015/11/20/exclusive_2_air_force_vets_speak).
- Duns Scotus, John. 1987. *Philosophical Writings*, trans. Allan Wolter. Indianapolis: Hackett.
- Foucault, Michel. 1977. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans. Alan Sheridan. New York: Vintage Books.
- Harney, Stefano and Fred Moten. 2013. *The Undercommons: Fugitive Planning and Black Study*. New York: Minor Compositions.
- Hobbes, Thomas. 1994. *Leviathan*, edited by Edwin Curley. Indianapolis: Hackett.
- Kant, Immanuel. 1983. "What Is Enlightenment?" in *Perpetual Peace and Other Essays*, trans. Ted Humphrey. Indianapolis: Hackett.
- \_\_\_\_\_. 1996. *Critique of Practical Reason*, trans. T.K. Abbott. Amherst, NY: Prometheus Books.
- Leibniz, G.W. 1989. "Discourse on Metaphysics," in *Philosophical Essays*, trans. Roger Ariew and Daniel Garber. Indianapolis: Hackett.
- London, Frédéric. 2014. *Willing Slaves of Capital: Spinoza and Marx on Desire*, trans. Gabriel Ash. London and New York: Verso.
- Machiavelli, Niccolò. 1950. *The Prince and the Discourses*. New York: Random House.
- \_\_\_\_\_. 1995. *The Prince*, trans. David Wootton. Indianapolis: Hackett .
- Marx, Karl. 1973. *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, trans. Martin Nicolaus. New York: Vintage.
- \_\_\_\_\_. 1994. "On the Jewish Question," in *Selected Writings*, edited by Lawrence H. Simon. Indianapolis: Hackett.
- \_\_\_\_\_. 1994a. "Economic and Philosophical Manuscripts," in *Selected Writings*.
- Nietzsche, Friedrich. 1989. *On The Genealogy of Morals*, trans. Walter Kaufmann and R.J. Hollingdale. New York: Vintage Books Edition.
- Prashad Vijay. 2014. *The Poorer Nations: A Possible History of the Global South*, with a



- Foreword by Boutros Boutros-Ghali. London and New York: Verso.
- Read, Jason. 2016. *The Politics of Transindividuality*. Leiden and Boston: Brill (Historical Materialism Book Series 106).
- Sartre, Jean-Paul. 1956. *Being and Nothingness: A Phenomenological Essay on Ontology*, trans. Hazel E. Barnes. New York: Washington Square Press.
- Shukaitis, Stevphen. 2016. *The Composition of Movements to Come: Aesthetics and Cultural Labor after the Avant-Garde*. London and New York: Rowman& Littlefield International.



## **Immagini dal confine. Migranti, spazi simbolici e ordine politico contemporaneo**

Milena Meo

### **Abstract**

The article is about three major themes: the political imaginary, the border as a space from which it spreads, the images, that convey and reproducing it, cause social reality. This last part was developed by the analysis of a specific case study. In this work the author investigates how the sense of political e collective identity and the social construction comes out by the analysis of the most web popular migrants images in Lampedusa (the most extreme border of the EU).

### **Keywords**

Political imaginary/borders/images/migrations/lampedusa

### **Author**

Milena Meo – Ricercatrice di Sociologia Politica  
University of Messina  
milena.meo@unime.it



Il vero problema è se possa mai esistere qualcosa come una rappresentazione veritiera, o se piuttosto ogni rappresentazione, proprio in quanto tale, sia immersa in primo luogo nel linguaggio e poi nella cultura, nelle istituzioni e nell'ambiente politico dell'artefice o degli artefici della rappresentazione. Se quest'ultima alternativa è quella giusta (come io credo), allora dobbiamo essere pronti ad accettare il fatto che ogni rappresentazione è eo ipso intrecciata, avvolta, compresa in molti altri fattori oltre che nella "verità", senza contare che quest'ultima è a propria volta una rappresentazione. Saremo insomma indotti, dal punto di vista metodologico, a pensare le rappresentazioni (esatte o inesatte, la distinzione è, al più, una questione di grado) come comprese in un comune spazio scenico definito non solo dall'argomento della rappresentazione, ma da comuni tradizioni, retaggi storici, universi di discorso. Entro tale spazio – che non viene creato ma è preesistente allo studioso, che in esso deve trovare una posizione – ogni ricercatore offre i propri contributi. Detti contributi, per quanto geniali ed eccezionali, sono in primo luogo strategie per la ridisposizione del materiale nello spazio scenico.

(Said E. 2001, p. 269)

## I. Gli immaginari politici (post)moderni

**C**os'è la politica e qual è il suo rapporto con l'immaginario?

Secondo Rancière (2007) si ha politica solo quando l'essere-insieme, la vita comune, viene scompaginata da chi insieme non è, da chi non è contato, da chi non ha parte nel mondo di ciò che può essere reso visibile. La politica così intesa va distinta da quella che egli propone di chiamare "polizia": un disciplinamento che fa in modo che alcuni corpi siano assegnati a un determinato posto e a una specifica funzione. Un ordine del visibile e del dicibile che rende possibile che "una certa parola venga intesa come discorso e un'altra come rumore" (Rancière, 2007, p. 48). È la politica che infrange quest'ordine del sensibile, che crea il conflitto, che rivendica uguaglianza rompendo la "dittatura dell'uno", rivelandone la falsità. Se la polizia ordina i corpi e li pone lì dove devono essere, la politica cambia loro la destinazione, scompagina, rende visibile ciò che non aveva modo di essere visto, rende udibile un discorso che non poteva essere percepito in termini di verità (Foucault, 1972). La politica produce soggettivazione (al contrario della logica poliziesca



che afferma un ordine che piuttosto identifica) e la soggettivazione politica dà vita a un molteplice che prima non c'era, che non aveva spazio nella costruzione poliziesca della comunità, un molteplice che trasforma identità già definite dall'ordine stabilito dalla polizia, percepito come naturale, in istanze di esperienza conflittuale. Nulla è di per sé politico dunque, scrive Rancière (2007, p. 51), ma qualsiasi cosa può diventarlo nel momento in cui offre l'occasione per un incontro, impossibile da prevedere, tra la logica poliziesca e quella egualitaria.

Ma perché un "ordine del sensibile" funzioni, perché sia possibile e riesca a fare comunità a partire da una divisione, è necessario che esso sia legittimato, che faccia capo ad una idea fondante, credibile o incredibile ma in ogni caso creduta. Questo immaginario può essere condiviso da tutta la società (immaginario collettivo) o anche solo da uno specifico gruppo sociale (immaginario sociale) ed è rintracciabile in quel "supporto rappresentativo partecipabile" che dunque, oltre che veicolarlo e rigenerarlo, ne rappresenta una vera e propria cristallizzazione. Si tratterà, come scrive Castoriadis (1995, p. 95) più in generale, di "immagini o figure, nel senso più ampio del termine: fonemi, parole, (...), divise, tatuaggi, cifre, frontiere, (...). Ma esso consiste anche nella totalità di ciò che è naturalmente percepito, nominato o nominabile dalla società considerata". Attraverso le sue oggettivazioni, che sono rappresentazioni di ordine, quest'immaginario struttura la vita sociale descrivendo i corpi, connotando gli spazi, qualificando i saperi, ecc., generando esso stesso realtà.

Tutte le civiltà si sono costruite con il concorso di queste "immagini o figure" dotate di una vera e propria forza immaginale che dunque fonda il politico, spesso trascurata da politologi e da politici ma che già Simmel (2008) aveva riconosciuto nelle sue riflessioni e aveva nominato nei termini di "re nascosto" di una determinata epoca o che Weber aveva intuito cogliendo l'importanza della dimensione mentale del politico nella sua analisi sui tipi di legittimità del potere (1961). La stessa forza immaginale di cui, in tempi più recenti parlerà Maffesoli, un'idea fondatrice necessaria che può consistere in un mito, in una storia razionale, in un fatto legendario, ecc., ma anche in un'immagine comune capace di stringere in un legame, di produrre sempre imprescindibile collante sociale. (Maffesoli, 2009, p. 31).

Taylor ha brillantemente portato alla luce i mutamenti sociali e politici che, a partire dal XVII secolo, hanno investito le società occidentali e l'Europa in particolare, quando attraverso un nuovo ordine morale desacralizzato gli uomini hanno iniziato a immaginare la propria realtà in modo assolutamente nuovo. Si è trattato di un cambiamento sociale epocale, una vera e propria rottura di episteme che diventando visione dominante ha spinto le teorie sociali precedenti ai margini della vita e dei discorsi politici dando vita a nuove istituzioni che hanno scalzato via le vecchie, rinnovandole (Taylor, 2005).

Da allora l'uomo ha iniziato ad autopercepirsi come razionale e capace di collaborare con altri per ottenere dei benefici comuni tra cui la sicurezza generale. La questione dell'ordine, sottratta al divino e disincantata, è diventata "affare umano" e ha iniziato ad



essere giocata esclusivamente all'interno di un tempo mondano, in una unità sociale che farà della razionalità il suo nuovo vessillo. Quella che in epoca premoderna era una realtà in equilibrio conflittuale dalle molteplici sfaccettature, è diventata dalla modernità in poi il trionfo dell'immaginario della totalità e della realizzazione compiuta dello stato-nazione, che ne è la sua trascrizione politica (Maffesoli 2009, p. 46). Da qui in poi il politico sarà identificato con lo statuale.

Le scienze sociali moderne hanno restituito quest'ordine attraverso la elaborazione di dottrine importanti che sono diventate capisaldi dei discorsi politologici: Weber (2006, p. 52 e 53) descriverà la politica legandola a doppio filo con il concetto di Stato: "Con il termine 'politica' intendiamo (...) riferirci soltanto alla direzione o all'influenza esercitata sulla direzione di un gruppo politico, vale a dire (...) di uno Stato"; o ancora "Politica per noi significherà aspirazione a partecipare al potere o ad esercitare una certa influenza sulla distribuzione del potere, sia tra gli stati sia, all'interno di uno stato, tra i gruppi di uomini che esso comprende entro i suoi confini." Toënnes descriverà la comunità come realtà preindustriale antitetica alla società e di cui ne diviene un superamento. Il criterio di distinzione sarà rielaborato nei termini di conflittualità tra amici e nemici in una dinamica in cui la guerra, che è guerra spazializzata territorialmente, rappresenterà un necessario e irriducibile orizzonte di senso (Schmitt, 1998).

In questo contesto ispirato ad un ordine razionale e disincantato, la politica assumerà lo statuto di « polizia » nell'accezione già descritta con Rancière e diventerà sempre più difficile scompagnarla, configurare un nuovo sensibile, affermare nuove forme di visibilità e dicibilità, ricordare il molteplice, rappresentare nuove immagini (Rancière, 2003), produrre un nuovo immaginario generativo.

Ma l'astrazione generata dal dominio della razionalità sembra aver prodotto una vera e propria saturazione di questo mondo di organizzazione. L'implosione degli stati-nazione, la forte spinta alla deregolazione in alcuni settori e all'iperregolazione in altri, la privatizzazione esercitata dall'espansione del mercato su scala mondiale e la cosiddetta « fine delle metanarrazioni » sembrano aver aperto la strada ad un nuovo ordine fondato non più su comunità legittimate dalla nozione moderna di contratto sociale quanto su comunità, dall'estensione variabile, fondate sul senso di appartenenza (Maffesoli, 2009, p. 21). L'individuo contemporaneo non è più immaginato come portatore di un'identità stabile, fissa, capace di costruirsi la propria storia e unirsi con gli altri per costruire la storia del mondo. Sembra essere piuttosto mosso da una "pulsione gregaria", caratterizzato da un sentimento di appartenenza comunitaria o tribale, spesso a partire da una rivendicazione etnica, da una specificità culturale, da un fanatismo religioso. Si tratta di una sorta di atmosfera del tempo che provoca quella che Maffesoli ha definito nei termini di trasfigurazione del politico: "L'episteme borghese, intendendo con questo termine l'insieme delle rappresentazioni e dei modi di organizzazione sociale espresso sotto forme leggermente diverse nell'intero mondo occidentale crolla. La conseguenza è un nuovo ritmo sociale (...) sfrenato, barbarico, di cui lo staccato, rappresentazione della musica



dominante, non ha nulla più dell'armonia sinfonica prevalsa fino ad oggi. (...) Al contrario dell'unità rigida, chiusa ed identitaria dell'istituzione, dello stato-nazione o dell'Impero ideologico, un ritmo di questo tipo rivela un'unicità mobile che fonde in un'armonia conflittuale le tribù più svariate, le etnie differenti o le confederazioni in una costellazione in cui ciascuno ha il suo posto" (Maffesoli, 2009, p. 24 e 25).

## 2. Lo straniero che ordina

In questo nuovo quadro cambiano anche le modalità in cui viene prodotto ordine sociale. Lo stato-nazione non rimane l'unica comunità possibile, i suoi segni e i suoi simboli, i suoi meccanismi di inclusione ed esclusione, non bastano più a creare legami, a segnare appartenenze. Le strategie inclusive tipiche della modernità giocata nello scenario dei confini certi degli Stati lasciano il passo a procedure differenziali ed escludenti che tali confini, divenuti incerti e porosi, devono ridisegnare incessantemente.

L'Europa, spazio poliziesco per eccellenza, identifica i soggetti in base alla loro etnia, riattiva il dispositivo del razzismo come metodo di governo (Foucault, 2005), livella le identità eccedenti dandogli un nome e collocandole ognuno nel suo posto nel nuovo mondo comunitario. La narrazione immaginaria, l'idea fondatrice è sempre la stessa e fa capo a verbi quali dividere, discernere, ordinare e separare. Il modo in cui questo avviene si incarna in pratiche di governo sempre diverse e cangianti.

La modernità ha avuto le sue modalità di costruzione dell'ordine legittimate da immaginari di questo tipo, strategie che hanno fatto degli stranieri i soggetti più utili su cui esercitarsi e attraverso i quali riprodurre ordine sociale. Esse facevano capo all'idea che la società doveva essere fatta di uguali, ogni tipo di diversità annullata, ridotta ad unità. Lo Stato moderno ha rappresentato la forma paradigmatica di questa visione, con il suo panopticon e i suoi tentativi di *reductio ad unum*, con la sua lotta alla mobilità e l'immobilizzazione come strategia di dominio. E in questo contesto lo straniero è «il prodotto residuo dello zelo regolatore dello stato» (Bauman Z., 1999, p. 56.) colui che mina la costruzione dell'ordine seminando incertezza.

Le strategie impiegate per combattere questa guerra, che hanno preso la forma del progetto moderno di stampo liberale e quello di stampo nazionalista e razzista, sono alternative e complementari. La strategia assimilativa realizzata attraverso l'antropofagia: annullare gli stranieri facendoli diventare una copia di se stessi. Annientare le differenze linguistiche, culturali, proibire tutte le tradizioni diverse. L'altra strategia – antropoemica – basata sull'esclusione: gli stranieri vengono lasciati fuori, isolati dalla comunità e la loro presenza viene definita a priori come temporanea. La possibilità di una convivenza con l'estraneo viene resa remota.

Quando la società della disciplina lascerà spazio a quella del controllo (Hardt M., Negri



A., 2002, p. 39), gli stranieri sempre meno segregabili iniziano a diventare «mal definiti e proteiformi», sempre più “vischiosi” (Bauman, 1999) e vanno a confondere le linee di demarcazione di confini sempre più incerti. “La differenza essenziale che distingue le modalità della costruzione sociale dello ‘straniero’ nella modernità rispetto alla postmodernità, consiste in questo: mentre gli stranieri moderni erano destinati all’annientamento e funzionavano come marcatori dell’avanzante frontiera dell’impresa di “costruzione dell’ordine”, gli stranieri postmoderni – con gioia o a malincuore, in base ad accordi comuni o per rassegnazione – sono e rimangono tra di noi. Per parafrasare l’opinione di Voltaire su Dio, “se non esistessero bisognerebbe inventarli”. E di fatto sono stati inventati, in modo sollecito e con entusiasmo, “assemblati” e “tenuti insieme” da segni di cucitura/distinzione che in alcuni casi sono ben visibili ed evidenti ma in altri sono discreti e appena percettibili. [...] Gli stranieri postmoderni sono i paletti indicatori indispensabili lungo itinerari senza mappa né direzione: devono essere numerosi e multiformi proprio come le figure sempre mutevoli dell’identità nella ricerca senza fine di se stessi.” (Bauman, 1999)

La necessità di costituire nuovi stranieri diventa così ancora più necessaria nel caos della vita contemporanea (Meo, 2007) e servono rinnovate pratiche di costruzione di legittimazione, nuove generalizzazioni e nuove categorizzazioni per difendere ancora più alacramente l’artefatta fortezza del noi e i suoi confini.

In questo quadro dinamico e incerto, emergono in forma rinnovata e più cruenta nazionalismi e i razzismi. Così da una parte assistiamo alla rapida ascesa dei partiti nazionalisti e a inedite alleanze tra gli strati più emarginati delle moderne ma fallite democrazie europee e nuovi poteri forti che spingono per affermare rinnovate istanze di egemonia. La minaccia della destra razzista diventa una realtà con cui fare seriamente i conti a partire dal successo e talvolta dalla schiacciante affermazione dei partiti politici xenofobi da più parti in Europa (Austria, Francia, Danimarca, Inghilterra, Italia, ecc.) capaci di agitare lo spettro dell’invasione per evocare populismi identitari; in grado di politicizzare sempre di più il razzismo rendendolo una vera e propria modalità di governo ma anche capaci di tacere di come razza e razzismo siano stati i dispositivi storici che hanno sostenuto e legittimato tutta la modernità capitalistica e di come la loro riconfigurazione in chiave “post-moderna” continui a produrre effetti di realtà.

Dall’altra parte, i nuovi cosiddetti “terroristi di matrice islamica” diventano la nuova utile faccia urbana del nemico, il rinnovato spettro da agitare e contro il quale unirsi per rifondare comunità (temporanee). In un contesto in cui diventa facile “arruolare i senza potere al servizio degli avidi di potere” (Bauman, 1999, p. 72), giovani e giovanissimi emarginati sono reclutati lontano dalle moschee tra le fila dei diseredati dell’occidente, tra le terze generazioni di immigrati esclusi dallo sviluppo e dalle sue false promesse, incattiviti dal fallimento del progetto multiculturalista e dalle sue cupe ombre. I numeri di questa nuova configurazione sono elevatissimi se si pensa ad esempio che ad oggi, secondo l’Icsr (International Centre for the Study of Radicalisation and Political Violence), i cittadini



europei che si sono uniti all'Isis o altri gruppi paramilitari attivi in Siria e in Iraq si aggirano intorno ai 4.000, con picchi più alti e in continuo aumento proprio in Francia (n. 412), patria del modello assimilazionista e, in proporzione rispetto all'estensione territoriale in Belgio (n. 296), cuore istituzionale della nostra fortezza militarizzata, l'Unione Europea. Ad essi si vanno ad aggiungere tutti quegli "scarti" generati dal fallimento delle politiche occidentali che hanno prodotto esclusioni più che integrazioni, e che mettono in scena la propria rabbia in modalità estreme, le cui azioni da una parte vengono rivendicate utilmente da gruppi terroristici, dall'altra vengono rappresentate dai media globali attraverso la retorica mainstream del "terrore".

## 2. Che cos'è un confine

La politica nasce nell'*infra* e si afferma come relazione, scriveva Hanna Arendt (2006) in una formula sintetica e quanto mai evocativa. Muoversi nello spazio dell'*infra* significa dunque, in questa direzione, mettersi sulle tracce della sua origine e riscoprirla come costruzione umana, storica e modificabile; studiare l'azione reciproca che in questo spazio si pone in essere vuol dire in più voler rinvenire le forme in cui essa si dà, osservandole come mutevoli, frutto dell'azione dell'uomo e plasmate dal suo stesso immaginario. Significa andare a vedere le forme che storicamente il rapporto con l'altra parte di questo tra è stato pensato e messo in opera, quanto è stato reso costitutivo.

Il confine, più di ogni altro luogo, diventa dunque metafora spazializzata capace di indagare il senso di questo *infra* e molto può dire sulla dinamica tra politica e polizia (Ranciere, 2007) e sull'immaginario che la produce, che la sostiene e che la dota di senso. "Conflitto e pace, ordine e disordine, arma e protezione, includere ed escludere, definire e dividere, realtà e costruzione immaginaria. Tutti questi processi, ricompresi nel tracciare confini, richiedono innanzitutto una distinzione. E la distinzione si traduce il più delle volte nello spazio" (Cella, p. 23).

La letteratura delle scienze sociali è ricca di materiali di ricerca sui confini. In particolare i borders studies hanno prodotto una serie interessantissima di lavori dall'approccio estremamente fecondo a partire dai celebri scritti pionieristici di Gloria Anzaldúa (2000) che hanno raccontato di come proprio sul confine le identità vengono "lavorate" dimostrando che osservare cosa accade sui confini può diventare una posizione metodologica estremamente feconda. "Questa è la mia casa / questa sottile linea di / filo spinato – scriveva la scrittrice e poeta chicana – il confine tra Stati Uniti e Messico es una ferida abierta dove il Terzo mondo si scontra con il primo e sanguina" (p. 21). E ancora: "Una terra di confine è un luogo vago e indefinito creato dal residuo emotivo di un limite innaturale" (p. 29).



Nonostante le critiche ricevute, sicuramente i suoi scritti hanno avuto il merito di evidenziare un portato generativo che solo una scomoda posizione liminare può portare alla luce (Mezzadra, 2004).

Qualche tempo prima già l'antropologia aveva rinnovato il suo paradigma grazie proprio a questa prospettiva di analisi. Con Barthes, nel 1969, a partire dall'osservazione di un confine (non dunque ancora gruppi "tribali" del continente africano, isolati e chiusi, ma dinamiche aree della frontiera medio-orientale dove l'intreccio di una pluralità di popolazioni diverse per tradizioni religiose, politiche e parentali legittimava appieno l'appellativo di società complesse) cultura e gruppo etnico cessano di essere sinonimi. "Una volta definito il gruppo etnico come gruppo di attribuzione ed esclusivo, la natura della continuità delle unità etniche è chiara: dipende dal mantenimento di un confine." (p. 40). Nella sua visione sarà dunque il confine a costituire il gruppo, non la sostanza culturale che il gruppo stesso comprende.

In questi approcci, il confine non ha a che vedere con qualcosa di naturale ma è piuttosto fatto sociologico. In questo senso la definizione di Simmel (1998, p. 529) appare ancora oggi, la più appropriata. Per lui "La cornice, il confine in sé concluso di una formazione, ha per il gruppo sociale un'importanza molto simile a quella che ha per un'opera d'arte. [...] La cornice proclama che al suo interno si trova un mondo soggetto soltanto a norme proprie, che non è inserito nelle determinatezze del mondo circostante. [...] Così una società, per il fatto che il suo spazio essenziale è compreso in confini ben consapevoli, è caratterizzata come una società coerente anche interiormente, e viceversa: l'unicità dell'azione reciproca, la relazione funzionale di ogni elemento con ogni altro, acquista la sua espressione spaziale nel confine che incornicia". Il sociologo tedesco affronterà specificamente nella sua monumentale opera dedicata alla sociologia il tema del confine come forma spaziale dal contenuto esclusivamente psichico, accostando per primo ad esso la figura dello straniero che rappresenta l'incarnazione del confine del gruppo sociale.

E sui/per/ai/nei confini succedono delle cose che vanno oltre i confini stessi. Potremmo dire, ancora con Simmel, che essi diventano un centro di rotazione che irradia valori, un "centro stabile intorno al quale circolano interessi e discorsi" e che "mantiene un sistema di elementi in una determinata distanza, azione e dipendenza reciproca"; un punto di cristallizzazione per l'avvio di valori permanenti (p. 539). Dunque esso veicola immaginario sociale inteso come quel campo di significati che da senso agli accadimenti sociali costituendo delle vere e proprie visioni del mondo che orientano e definiscono il nostro agire quotidiano.

Una società riceve la sua caratteristica espressione spaziale nel confine che la incornicia. Osservando dunque i tipi di azione reciproca che si giocano sul confine molto si può dire su di essa. In questa prospettiva il confine diventa quello spazio politico in cui le azioni reciproche, i corpi in relazione uno con l'altro, creano realtà sociale.



La cartografia, la scienza che nasce non a caso in epoca moderna illuminata da un immaginario della separazione (Maffesoli, 2012), sarà il primo braccio armato di un potere politico che, segnando confini e tracciando divisioni, si spazializza all'interno degli Stati e con essi coincide perfettamente.

Fino a un ventennio fa un gioco di rispecchiamento cartografico ha garantito una certa sicurezza e stabilità identitaria. Le divisioni erano nette e rassicuranti ed era possibile riconoscere la propria immagine grazie ad un rispecchiamento rovesciato nell'immagine dell'altra parte. Le polarizzazioni erano chiare e non solo separavano il mondo in due parti ma, tracciando confini, lo ordinavano e ne permettevano una sua facile descrizione. La contrapposizione tra Oriente e Occidente ci consentiva di semplificare la nostra immagine del mondo in coppie opposte, Est/Ovest, Noi/Altri, Bene/Male.

Ma oggi le linee sono più sfumate, le ombre meno nette e le cornici più opache. Il confine è diventato *limes* non separa più né unisce, non protegge dall'invasione di tutto quello che c'è fuori. Il fuori adesso è dentro: la confusione produce la paura, l'incertezza genera una necessità immediata di innalzare nuove mura di protezione, invoca nuovi confini, edifica nuove difese. Il confine deve essere ri-disegnato di continuo, così come di continuo deve essere difeso, rende necessaria una nuova strategia ordinatrice (Meo, 2007).

In Europa la produzione di un mondo liscio e omogeneo, senza appunto confini, che poteva essere attraversato in tutte le direzioni da cittadini uguali nel loro stadio di sviluppo (Rostow, 1960) ha rappresentato l'utopia del progetto moderno. Un'utopia che ha disatteso le sue promesse, conducendo piuttosto a quella che è stata definita nei termini di «moltiplicazione dei confini del mondo» (Beck, 2000 p. 184). L'epoca contemporanea pare così caratterizzarsi per una vera e propria proliferazione di confini, un paradosso in un mondo globalizzato che inneggia al loro definitivo abbattimento. In un sistema di interconnessione globale, sempre più confini ci attraversano: non solo confini geografici esterni agli stati ma anche confini interni, virtuali o meno, aree chiuse per la sicurezza, checkpoints, limitazioni, ecc.

E sempre di più le identità individuali e collettive appaiono costruite, da una parte, e decostruite, dall'altra, da questi movimenti che proprio intorno ad attraversamenti di confine giocano la loro esistenza.

In Europa, uno spazio messo in crisi dalla fine della connessione tra Stato e territorio, questi nuovi e molteplici confini presentano delle novità interessanti.

A partire dal controllo delle frontiere, così come previsto da Schengen e dalla convenzione di Dublino e come reimmaginato a seguito del processo di allargamento della UE, si viene ad evidenziare una sostanziale variazione. La linea tracciata e difesa non è più impermeabile, le linee immaginarie che delimitano il dentro e il fuori non sono poi così definite. L'esclusione non è per tutti coloro che arrivano da fuori. E' piuttosto un'esclusione (o inclusione) differenziale, a geometria variabile, una demarcazione spaziale su un territorio statale che non prevede l'esclusivo tratto dello stato nazione. Su di essa si



esercitano diverse sovranità tra cui, a fianco degli stati, le formazioni postnazionali come l'Unione europea, nuovi attori globali come l'International Organization for Migration, soggetti privati come le compagnie aeree e organizzazioni non governative dalle finalità "umanitarie".

In più, ancora, il confine contemporaneo, è un confine deterritorializzato. Prima i confini erano esterni agli Stati, erano i bordi degli Stati stessi di cui sancivano da una parte la coerenza interna, dall'altra il limite da non oltrepassare per chi veniva dall'esterno. Oggi si sono spostati, e le tipiche funzioni di controllo che avvenivano sulle frontiere vengono attuati sia all'interno degli Stati che al suo esterno. Gli hotspot rappresentano un esempio della prima despaializzazione: sorgono sul territorio nazionale ma gli starnieri è come se non fossero ancora dentro, vivono sospesi in uno spazio fisicamente interno ma virtualmente sospeso, dentro lo Stato ma in attesa di esserne espulsi.

Se pratiche di confine producono anche effetti all'esterno degli Stati stessi (basta pensare, ad esempio, agli avamposti europei di controllo in Libia) la loro potenza continua a generare i suoi effetti anche dentro le città, nella vita di ogni giorno, attraverso l'attribuzione di cittadinanze differenziali a coloro che li hanno attraversati.

I confini diventano dunque, in questo quadro rinnovato, non negativi ma positivi, produttivi. Essi si riorganizzano in forma inedita, a partire da un immaginario che li rigenera e che essi a loro volta riproducono. Un immaginario postmoderno che insieme allo Stato vede il Mercato come principale attore regolativo, un mercato che ha tutto l'interesse a non creare fortezze ma piuttosto governare una mobilità in forma sempre più selettiva, in modo da determinare la possibilità di inclusione per tutti quei soggetti che può mettere al lavoro ancora meglio grazie ad una loro clandestinizzazione o può capitalizzare attraverso l'attivazione di servizi declinati nelle più svariate forme di servizi di accoglienza, integrazione, ecc.

Il confine diventa allora un dispositivo capace di generare governamentalità, un passaggio in grado di selezionare in modo variabile i soggetti che lo vogliono attraversare, producendoli, soggettivizzandoli in maniera funzionale. Ma producendo anche, contemporaneamente, un nuovo ordine politico e soprattutto la sua legittimazione su un piano dalle evidenze spettacolari che proprio da quegli spazi può essere veicolato.

*Il confine come metodo:* questo il titolo dell'edizione inglese dell'opera curata da Mezzadra e Neilson che è riuscita a mostrare come la divisione dello spazio risponda a categorie politiche e diventi una vera e propria "fabbrica mundi" capace di sostenere logiche di potere, di accumulazione e di riprodurre rapporti sociali (2014).

Capovolgendo la questione, utilizzare l'immaginario come metodo per studiare i confini e le sue produzioni simboliche può voler dire aggiungere un punto centrale alla questione: non solo riconoscere tali logiche e portare alla luce i meccanismi che riproducono i rapporti sociali ma anche voler valorizzare le possibilità sovversive e rivoluzionarie che da questo spazio possono diventare forma.



Attraverso lo “spettacolo del confine” infatti viene veicolato un immaginario complesso e ricco che spesso è analizzato solo nei termini di ricadute sulla vita dei migranti o di risvolti interni al mercato del lavoro internazionale che, pur essendo degli importanti nodi, non esauriscono la questione. Lavorare attraverso la prospettiva dell'immaginario può consentire di tenere uniti tutti livelli e accogliere le complessità che intorno ad essi si generano. In questo quadro, le rappresentazioni di confine molto possono dirci sulla sua funzione complessa capace di veicolare simboli e riattivare simboliche di potere, costruire identità (quella dei migranti vs quella “nostra”), produrre di discorsi su di noi (retoriche di sicurezza/emergenza/umanitarie ecc.); riattivare dispositivi colonialisti rinnovandoli nella loro declinazione neoliberista; innovare archetipi, produrre metafore; ri-generare distinzioni vecchie e creare nuovi piani di identificazione. In breve, veicolare modelli necessari alla conoscenza dando senso all'intera costruzione politica contemporanea.

### 3. Immagini di confine: primi appunti per una visione di ordine

Siamo convinti che tutte le rappresentazioni dell'essere sono funzioni di una particolare organizzazione fisico-psichica, che non la riflettono in ogni caso meccanicamente. Piuttosto, le immagini del mondo dell'insetto con i suoi occhi, dell'aquila la cui vista ha una acutezza che non ci possiamo immaginare, dell'anguilla delle grotte con i suoi occhi retratti, la nostra stessa immagine, così come le innumerevoli altre, devono essere profondamente diverse, per cui se ne conclude direttamente che nessuna di essa riproduce il contenuto extra-psichico delle cose nella sua vera e propria oggettività. E tuttavia, tali rappresentazioni, per quanto caratterizzate negativamente, sono sempre il presupposto, il materiale e la guida del nostro agire pratico in quanto con esso ci mettiamo in contatto con il mondo, così come esso sussiste in modo relativamente indipendente dalla nostra rappresentazione soggettivamente determinata.

(Simmel 2004, pp. 161-162)

L'isola di Lampedusa mi sembra possa rappresentare un confine privilegiato per osservare la messa in scena dell'immaginario politico contemporaneo fin qui descritto e delle sue pratiche messe all'opera. Uno spazio territoriale che giornalmisticamente e mediaticamente è stato definito il più simbolico d'Europa, diventando palcoscenico di uno spettacolo (Cuttitta, 2012) che ha concentrato in uno stesso luogo migranti e scafisti, politici locali e internazionali, personaggi dello spettacolo (per esempio il regista Rosi che qui ha girato il suo pluripremiato film *Fuocammare*) e leader carismatici (il Papa lo ha



scelto come emblema di un confine europeo continuando il suo viaggio attraverso altre mete parimenti simboliche: il confine tra Stati Uniti e Messico, il muro in palestina, ecc.). E' qui che si trovano intrecciati attori che appartengono a diversi livelli istituzionali che in questo momento competono con lo stato nazione sulla produzione dell'ordine contemporaneo.

Si tratta di un confine che in qualche modo ci appartiene, di cui tutti sapremmo parlare anche senza esserci mai stati, a causa dell'invasione di immagini che negli ultimi anni hanno riempito gli schermi dei nostri computer e delle nostre TV, le pagine dei nostri social, dei giornali, ecc. Immagini ridondanti, immagini trasformate in "immaginetto", attraverso la banalizzazione della banalità del male (Scurati, 2016, p. 11), che ci hanno reso spettatori passivi e anestetizzati, capaci solo di stare a guardare annichiliti o distratti l'orrore propinatoci a piccole ma massicce dosi quotidiane.

La maggior parte delle rappresentazioni sono forti, costruite per essere di impatto, dato che, come insegnano gli studi di marketing, le immagini migliori sono quelle che colpiscono di più emotivamente, che attivano le emozioni più intense. E le emozioni funzionano come fissatrici di informazioni, cioè è attraverso il ricordo delle emozioni che si crea un imprinting che si sedimenterà dentro la memoria individuale costituendo quel bacino di informazioni dal quale ognuno potrà attingere per dare un senso al suo vissuto e agli eventi sociali.

Esse non narrano eventi pur andando a corredare notizie e informazioni. Descrivono piuttosto una unica narrazione retorica slegata da ciò che sta accadendo (molte di esse sono sempre le stesse ripetute in momenti temporali diversi e stanno a corredo di notizie differenti). Sono immagini che agiscono con la funzione non tanto di descrivere, testimoniare ciò che accade ma piuttosto di ribadire un ordine sociale che principalmente attraverso di esse si riproduce e ri-crea i fondamenti per la sua legittimità.

Sono immagini che ci semplificano la vita aiutandoci a costruire schemi di azione capaci di mobilitare il nostro agire nel mondo in certe direzioni e non in altre (Simmel, 2004). e, nello stesso tempo, veicolare l'immaginario dominante che attraverso l'immagine stessa viene naturalizzato, secondo il principio che a partire dall'epoca dei lumi ha connotato le nostre strutture mentali: "ciò che è vero è visibile e ciò che è visibile è vero" (Foucault, 1998). E' attraverso la visione di queste immagini che apprendiamo la verità (nel senso foucaultiano del termine) sulle migrazioni e su ciò che accade oggi a Lampedusa e siamo in grado di raccontarlo a nostra volta senza paura di "tradire la realtà".

Studiare le immagini dei migranti che arrivavano sui confini di Lampedusa attraverso la prospettiva dell'immaginario ha significato indagare su come è stata realizzata la trasposizione spaziale di un immaginario politico basato sulla distinzione per contrapposizione (tipica della modernità) con delle caratteristiche nuove che rinviano alle caratteristiche dell'immaginario dominante forgiato da un capitalismo tecnico totalizzante.

L'analisi delle immagini fotografiche a partire dalle rappresentazioni iconiche delle parole *Migranti* e *Lampedusa* inserite sul motore di ricerca Google immagini selezionate in



base ad un ordine di popolarità molto riesce e a dire su questa trasposizione di concetti e pratiche in immagini.<sup>1</sup>



Fig. 1 – Le prime dodici immagini in ordine di popolarità (Google immagini)

Immaginavo di trovarmi davanti un corpus di immagini sterminato, infinito. Invece, a fronte di 8.030 notizie sul tema ho lavorato su un corpus di “sole” 700 immagini fotografiche non filtrate né in base alla licenza né alla dimensione.

Le immagini prodotte, e messe in rete per lo più da agenzie di stampa internazionali, non si caratterizzavano per una varietà di rappresentazione ma piuttosto per una monotonia e ripetitività di contenuti, una monocromia e una pressochè identica prospettiva di inquadratura. Per dirla con Barthes (2003), queste immagini sembrano essere diventate “mito”. Le immagini seriali e digitali, veloci, facili da scattare, immediate, demoltiplicano se stesse, si raccolgono in sequenze tematiche che illustrano lo stesso

---

<sup>1</sup> Le considerazioni che seguono sono parte di un lavoro più ampio, e tuttora in corso, condotto a partire dal 1 gennaio 2015 sul tema dei confini della UE ed in particolare sulla rappresentazione delle migrazioni contemporanee. Le immagini qui utilizzate si riferiscono ad un periodo di tempo limitato che va dal 31 dicembre 2014 al 1 luglio 2015. La ricerca è stata effettuata attraverso il motore Google immagini in riferimento a due termini considerati interconnessi: *migranti/lampedusa*. Le immagini selezionate sono state solo quelle di tipo fotografico pubblicate all'interno di siti scritti in lingua italiana.



evento da ogni possibile angolazione e in ogni possibile scala e, accumulandosi, in realtà si annullano le une con le altre fino a non lasciare traccia di sé.

Soggetti principali di tutte le fotografie sono i corpi: di uomini, donne, bambini. In abiti strappati, lisi, colorati o in divisa ufficiale. Corpi ambigui e disordinati su uno sfondo comune che è sempre lo stesso ed è fatto di mare (mosso). Corpi che vengono messi in ordine (separati, contati, messi in fila, ecc.) in uno sfondo di terraferma, in interazione con corpi altri, che portano marchi identitari più riconoscibili ed evidenti. Corpi spaziali, per dirla con Lefevre (cit. in Cuttitta 2012, p. 18), che interagendo producono realtà sociale, in questo caso confini. Tutti questi corpi ridondanti, naturalizzati, eterni, evidenti, sovraesposti, ecc. diventano corpi polizieschi, per riprendere la terminologia di Ranciere: confinati nel regno della natura perdono ogni traccia politica, “la presenza più o meno memorabile dell’atto umano che li ha prodotti, ordinati, utilizzati, assoggettati o respinti.”<sup>2</sup>

In base al loro posto nella disposizione scenica della rappresentazione è possibile distinguere due ordini di corpi, differenziati e dunque differenti nelle inquadrature, nello spazio occupato nelle immagini, nella leggibilità, nella funzione: “Le masse” indistinte che arrivano dal mare, e che toccando la terra, vengono ordinate, separate, messe a posto dagli “Ufficiali di Stato”. E’ dalla loro interazione che viene messo in scena quell’immaginario che legittima l’ordine politico contemporaneo producendo al contempo effetti di realtà.

### *3.1 Le masse o tutto quello che ci serve sapere di loro*

I corpi dei migranti, come tutti i corpi, sono corpi sociali, modellati cioè dalla cultura e dalle pratiche sociali in cui sono immersi e che su di essi si iscrivono (Mauss, 2000). In più essi sono sottoposti ad un duplice vincolo (Rivera, 2010, p. 89), oltre ad essere prodotti dalla cultura di appartenenza sono percepiti e rappresentati dall’immaginario (che è immaginario di potere) della società di arrivo. Vengono trattati simbolicamente e la loro immagine sembra separata con l’idea della loro vita. E’ possibile cogliere in queste immagini alcune costanti già messe a fuoco dalla Rivera (Ibidem) a proposito dei corpi altri.

*I Oscillazione tra invisibilizzazione e iper-visibilizzazione. I corpi dei migranti sono ipervisibili e diventano sovrannumerari, tanti. Questo avviene nel momento*

---

<sup>2</sup> Scrive Barthes nell’ambito delle sue riflessioni sul mito come parola depoliticizzata che “Naturalmente bisogna intendere politica nel senso profondo, come insieme di rapporti umani nella loro struttura reale, sociale, nel loro potere di fabbricazione del mondo”. Cfr. Barthes R., *La camera chiara. Nota sulla fotografia*, Einaudi, Torino 2003, p. 223.



del loro arrivo. Intorno a questi corpi, che proprio in questo frangente devono essere ben visti, si gioca tutta la retorica dell'ordine sociale che viene attraverso di essi affermato. Allora è necessario che si vedano a che si vedano bene. Essi, attraverso lo sguardo di noi/altri vengono identificati nei termini di massa indistinta, minacciosa e mai soggettivizzati come persone. Sono pochissime le immagini che raccontano di corpi visibili singolarmente. Tutti questi corpi, troppi, ridondanti, diventano invisibili nel momento in cui "escono di scena". L'ipervisibilizzazione lascia il passo ad una invisibilizzazione fatta di una assenza di immagini: il corpo del migrante recluso all'interno dei centri di permanenza, deportato, che vive il suo quotidiano, non è più rappresentato, scompare dallo sguardo. Ad esso è negata la quotidianità, può tornare ad essere ipervisibile, ma mai semplicemente visibile, nel momento in cui serve di nuovo per riaffermare ordine, per riattivare dispositivi di potere giocati sulla dinamica oppositiva dentro/fuori, noi/altri.



2 *Stereotipizzazione.* I corpi reali si dissolvono in favore di corpi immaginati attraverso stereotipi. Il meccanismo di stereotipizzazione ci fa percepire i corpi dei migranti come tutti uguali. Allora l'altro è descritto come un non-umano. La sua identità è costruita in termini privativi che ne segnano la differenza. Così classificato lo si rende una cosa, i suoi tratti tipici – inventati o meno – diventano la sua natura. Tutti i corpi rappresentati ci appaiono dunque con l'inequivocabilità e la forza di maschere teatrali, tipi ideali dalle caratteristiche fisse. La maschera del



clandestino pericoloso e la sua controparte, il suo doppio, quella del il povero supplice bisognoso. Due maschere pure di una stessa messa in scena sociale che sembrano opposte ma che si rivelano identiche perché create dallo stesso violentissimo sguardo coloniale e dal suo immaginario dominante. Scrive Todorov (1984) che Colombo scoprirà l'America ma non gli americani. Tra i buoni selvaggi «uomini molto mansueti che non sanno cosa sia la malvagità, l'assassinio o il furto [...] amano il loro prossimo come se stessi» e le genti cattivissime, animali con i volti umani, sirene, uomini con la coda e amazzoni chi non esiste è l'uomo nativo americano, raccontato alla Spagna ed all'occidente attraverso categorie note europee, inadatte ed incapaci di cogliere la differenza. Resi oggetti viventi, privati del diritto di avere una propria volontà, così come allora, per i migranti rappresentati, oltre queste due retoriche sembra non esistere altra alternativa. Inizia da qui la costruzione della loro identità di sottoclasse (Bauman, 2003) che oltre a funzionare come principio di ordine sociale produrrà degli effetti di realtà sulle loro vite e sulle loro biografie. Questi corpi così reificati diventano assolutamente proiettivi, possono di essere riempiti di ogni carico di ansie e paure raccogliendo e dando una forma leggibile all'incertezza globale e quotidiana. Possono diventare il nemico perfetto, il capro espiatorio di una effervescenza sociale che ha bisogno di cambiare sempre forma per mantenersi in vita.

3 *Indistinzione, magmatizzazione.* Il migrante non esiste. Il singolare è sempre rappresentato al plurale, il soggetto è un soggetto collettivo. L'immaginario politico della modernità ha fondato le sue radici sull'esistenza di una massa indistinta, gli uomini allo stato di natura che, in lotta uno contro l'altro e tutti contro tutti, avrebbero rinunciato ad un pezzo della loro sovranità in favore di un unico sovrano, lo Stato, il solo capace di ristabilire l'ordine e garantire la pace. La rappresentazione stampata in copertina della prima edizione dell'opera di Hobbes offre un'immagine abbastanza chiara di questa dinamica fondativa. Si tratta di corpi, anche qui appunto una massa indistinta, rappresentati senza che sia possibile distinguere i connotati, immaginati come neutri e uguali, senza alcuna distinzione di genere né di altro tipo, che trovano coerenza solo grazie al corpo più grande che li circoscrive dandogli una forma. La forma è quella dello Stato, il corpo, quello del Leviatano, è l'unico distinguibile e ne diventa il confine. Così sempre necessari e arbitrari i confini fanno per lo spazio politico quello che la cornice fa con un quadro: standone sui margini gli conferiscono senso (Simmel, 1998). La massa indistinta non ha confini e dunque deve essere distinta, etichettata, messa a posto, attraverso pratiche poliziesche che rassicurano e riaffermano cornici. In questo quadro, i migranti diventeranno *pharmakòì*, veleno e nello stesso tempo antidoto, male e cura, disordine attraverso il quale ristabilire l'ordine.



4 *La barbarizzazione.* La parola barbaro nasce per definire colui che parla una lingua incomprensibile per chi l'ascolta, perché radicalmente diversa dalla propria. In breve tempo, in una società come quella greca che sanciva il primato del logos, il suo significato diventerà sinonimo di inferiorità e da lì in poi, andrà a descrivere



tutti coloro che, in quanto tali, saranno privati della possibilità di parola e parlati attraverso narrazioni eteronome (Meo 2007). Concepire il migrante nei termini di barbaro rende possibile spiegare la disciplina costante e sistematica attraverso la quale, in Europa, è stata prodotta la questione della migrazione. In questo contesto, il migrante, usato, ridotto a corpo altro e mercificato, non ha voce, non parla, come i barbari di un tempo. Su di lui, ma in sua assenza, viene ininterrottamente generata una narrazione corale e mai plurale che lo soggettivizza. Se Omero aveva utilizzato per la prima volta il termine barbarofono per indicare gli indigeni dell'Asia minore che parlavano una lingua incomprensibile, fatta di suoni sgradevoli, in una società che sanciva il primato del logos e dell'ordine razionale, simili caratteri scivolavano ben presto verso l'inferiorità. Per rimando il barbaro diventa allora non solo il non-greco, colui che parla un'altra lingua, ma anche l'inferiore, l'irrazionale, l'abietto. Come i barbari di un tempo oggi i migranti non hanno né volto né parola. Sono gli irrappresentati all'interno di una grandiosa rappresentazione spettacolare che li rende maschere protagoniste, muti e senza volto. I migranti nelle immagini che dovrebbero rappresentarli non ci sono<sup>3</sup>. Sono gli irrappresentati, a rubare loro la scena, a impossessarsi dell'apparizione, sono i soliti "noi". I volti dei politici locali, nazionali o europei; il volto del Papa, ecc. L'altro che ci costituisce non ha volto, non è necessario perché il dispositivo funzioni. Il confine non ha la faccia di un migrante che viene dall'esterno ma la prescrizione di un rassicurante volto riconoscibile perché interno. Ancora una volta qui possiamo utilizzare la stessa analogia legata all'immagine del Leviatano. L'unico volto distinguibile è quello del potere. Tutti gli altri non sono distinguibili singolarmente. La loro coerenza è data dalla presenza dell'unico corpo politico di cui essi rappresentano i confini e che, in quanto tali, gli conferiscono forma e identità. Le poche volte che riescono ad appropriarsi di volto e parole, (il 5% delle immagini osservate li rappresenta con supporti scritti in mano), i migranti parlano in italiano. I cartelli che qualcuno ha scritto per loro ci parlano con parole attese, comprensibili. Non ci dicono niente che le nostre categorie cognitive non sono in grado di comprendere, non sono parole "altre". E nessuna delle immagini rappresentate e messe in rete è stata prodotta da loro. La narrazione veicolata è unanime, ininterrottamente corale ma mai plurale.

---

<sup>3</sup> Utilizzando lo strumento di Google immagini che seleziona solo i volti inquadrati in primo piano nelle immagini si evidenzia che solo il 10% delle fotografie analizzate ha come soggetto protagonista il volto di un migrante.





### 3.2 *Gli ufficiali di stato o la teatralizzazione dell'ufficialità*

Scrivendo Bourdieu (2013) che per produrre l'ufficialità è necessario generare l'officium, la funzione a partire dalla quale si ha diritto a generare verità. Lo Stato è il luogo da cui proviene l'ufficiale, esso l'istituzione politica investita del monopolio della violenza simbolica legittima. I funzionari che agiscono in suo nome sono deputati a rappresentare il suo punto di vista non come uno dei tanti possibili ma come quello neutro, naturale, soprattutto legittimo e universale. E devono essere figure credibili, incarnare la retorica dell'ufficialità, affrontare il pubblico o un'opinione pubblica. Attraverso una prosopopea devono mettere in scena il referente immaginario (la nazione, lo stato, la UE) in nome del quale parlano e che a loro volta producono parlando.

Il 40% delle immagini analizzate rappresentano quelli che potremmo chiamare in questo senso "corpi di stato", figure che, incarnando un cerimoniale, devono produrre un discorso e, allo stesso tempo, la credenza nella sua universalità, facendo credere all'esistenza di un fondamento che non sia autoreferenziale. E per questo portano divise, sono ornati da simboli ben visibili e riconoscibili, perché "pronunciare il diritto in abiti borghesi è un azzardo, si rischia di far perdere solennità al discorso" (Bourdieu, 2013).

Nelle immagini analizzate i corpi di stato, incarnati in operatori della sicurezza e operatori umanitari, devono "teatralizzare l'ufficiale e l'universale, [...] offrire lo spettacolo del rispetto pubblico delle verità pubbliche, del rispetto pubblico delle verità ufficiali nelle quali si ritiene che l'intera società debba riconoscersi. [...] fornire lo spettacolo dell'universale, di ciò sul quale, alla fine dei conti, tutti devono essere d'accordo, sul quale non si può essere in disaccordo poiché è inscritto, a una certa epoca, nell'ordine sociale" (Ibidem, p. 52).

Queste verità ufficiali, qui, prendono la forma di due retoriche opposte ma che sembrano rafforzarsi a vicenda. Quella securitaria e la sua controparte umanitaria: Dobbiamo proteggerci dagli altri/Dobbiamo aiutare questi poveri altri. Tutte e due le visioni rafforzano l'identità di un noi superiore, politico perché sovrano nella decisione di aprirsi (e definire) nemici o amici in contrasto con chi è in questo senso depoliticizzato. Si tratta della solita e già citata oscillazione tra il mito del buon selvaggio e quello dell'indiano cattivissimo fatta da Colombo: due visioni che nascondono una negazione dell'alterità e assegnando inconsciamente agli altri un livello umano inferiore.

E se questi corpi di stato sono corpi "nazionali", all'opposto quelli dei migranti non hanno nazionalità. Sono "corpi massa" che esistono soltanto perché l'Europa li guarda (le foto hanno tutte la stessa angolazione e prospettiva aerea), dall'alto delle Commissioni che decidono la legittimità delle richieste d'asilo o del circuito assistenziale. Sono "corpi generici", semplici "corpi migranti" nel nome di una governamentalità umanitaria ispirata a tecnologie biopolitiche di classificazione e selezione. E saranno per primi gli ufficiali di stato a determinarne la sola triplice possibilità identitaria distinguendo, separando, ordinandoli in base alle loro funzioni: migranti economici, richiedenti asilo, criminali (scafista, ecc.),



mettendo in scena una strategia narrativa che barra la loro soggettività identificandoli, in nome di una logica, appunto, poliziesca e dunque impolitica.

Dall'interazione dei corpi delle Masse con quelli degli Ufficiali di stato quello che scompare sono i vissuti, le resistenze, gli immaginari altri, potenzialmente sovversivi e politici. Quello che appare evidente invece sono i confini, prodotti da una vecchia ma rinnovata narrazione corale, univoca e potente, capace di conferire senso ad un ordine politico continuamente bisognoso di legittimazione.





## Bibliografia

- Anzaldúa G. (2000), *Terre di confine/La frontera*, Palomar, Bari.
- Arendt H. (2006), *Che cos'è la politica?*, Einaudi, Torino.
- Barthes R. (2003), *La camera chiara. Nota sulla fotografia*, Einaudi, Torino.
- Bauman Z. (1999), *La società dell'incertezza*, Il Mulino, Bologna.
- Bauman Z. (2003), *Intervista sull'identità*, Laterza, Roma-Bari.
- Bauman Z. (2007), *Vite di scarto*, Laterza, Roma-Bari.
- Beck U. (2000), *I rischi della Libertà. L'individuo nell'epoca della globalizzazione*, Il Mulino, Bologna.
- Berger P. L., Luckmann T. (1969), *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino, Bologna.
- Boltanski L. - Bourdieu P. (2008), *La production de l'idéologie dominante*, Editions Raison d'agir et Demopolis, Paris.
- Bourdieu P. (2013), *Sullo Stato. Corso al Collège de France. Volume I (1989- 1990)*, Feltrinelli, Milano.
- Castoriadis C. (1975), *L'istituzione immaginaria della società*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Cella G.P. (2006), *Tracciare confini. Realtà e metafore della distinzione*, Il Mulino, Bologna.
- Cuttitta P. (2012), *Lo spettacolo del confine. Lampedusa tra produzione e messa in scena della frontiera*, Mimesis, Milano.
- Eisenstadt S. (2006), *Sulla modernità*, Rubettino, Rende (Cz).
- Foucault M. (1970), *L'ordine del discorso. I meccanismi sociali di controllo e di esclusione della parola*, Einaudi, Torino.
- Foucault M. (1977), *Bisogna difendere la società. Corsi al Collège de France. 1975-76*, Feltrinelli, Milano.
- Foucault M. (1998), *Nascita della clinica. Una archeologia dello sguardo medico*, Einaudi, Torino.
- Foucault M. (2005), *Sicurezza, Territorio, Popolazione*, Feltrinelli, Milano.
- Hardt M. – Negri A. (2002), *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Rizzoli, Milano.
- Maffesoli M. (2009), *La trasfigurazione del politico. L'effervescenza dell'immaginario postmoderno*, Bevivino, Milano/Roma.
- Maffesoli M. (2012), *Matrimonium*, Bevivino, Milano/Roma.
- Mauss M. (2000), *Teoria generale della magia*, Einaudi, Torino.
- Meo M. (2007), *Lo straniero inventato, riflessioni sociologiche sull'alterità*, Francoangeli, Milano.



- Meo M. Marzo P.L. (2009), *L'eterno e l'effimero*, Aracne, Roma.
- Mezzadra (2004), *Confini, migrazioni, cittadinanza*, in *Scienza e Politica*, 30.
- Mezzadra S. Neilson B. (2014), *Border as Method or the Multiplication of Labor*, Duke University Press, Krisis.
- Rancière J. (2003), *Il destino delle immagini*, Pellegrini, Cosenza.
- Rancière J. (2007), *Il disaccordo*, Meltemi, Roma.
- Ravera L. (2010), *La bella, la bestia e l'umano. Sessismo e razzismo senza escludere lo specismo*, Ediesse, Roma.
- Said E. (2001), *Orientalismo*, Feltrinelli, Milano.
- Schmitt C. (1998), *Le categorie del "politico"*, Il Mulino, Bologna.
- Scurati A. (2016), *Dal tragico all'osceno. Raccontare la morte nel XXI secolo*, Bompiani, Milano.
- Simmel G. (1998), *Sociologia*, Edizioni di Comunità, Torino.
- Simmel G. (2008), *Il conflitto della civiltà moderna*, SE, Milano.
- Taylor C. (2005), *Gli immaginari sociali moderni*, Meltemi, Roma.
- Todorov T. (1984), *La conquista dell'America. Il problema dell'«altro»*, Einaudi, Torino.
- Weber M. (1961), *Economia e società*, Edizioni di Comunità, Milano.
- Weber M. (2006), *La scienza come professione. La politica come professione*, Mondadori, Milano.



# Reviews



Valentina Grassi, Debora Viviani, *Il cibo immaginato tra produzione e consumo*.



## Valentina Grassi / Debora Viviani Il cibo immaginato, tra produzione e consumo. Prospettive socio-antropologiche a confronto<sup>1</sup> di Giovanni Davide Locicero

Questo saggio scritto a quattro mani è incentrato sul rapporto tra cibo e immaginario, e, per affrontare il tema si avvale di due metodologie che rimandano a due prospettive diverse: una è quella “integrata” di Valentina Grassi, che si concentra sulla produzione delle immagini relative al cibo enfatizzando il ritorno di una dimensione estetica tradizionale, e la prospettiva



“apocalittica di Debora Viviani che parte dalla nozione di simulacro di Jean Baudrillard e la applica al consumo del cibo. Questi due studi, suddivisi nei quattro capitoli del libro, rappresentano quindi due prospettive diverse sui processi di spettacolarizzazione del cibo che con l'Expo 2015 hanno raggiunto, secondo le autrici, la massima espressione. I capitoli scritti da Debora Viviani si focalizzano su un ambito più specifico rispetto a quello generico scelto da Valentina Grassi. Però presentano un quadro teorico molto più ampio e variegato: Baudrillard è affiancato da pensatori come Klossowsky, Deleuze, Foucault, Maffesoli. Ma sono presenti molti riferimenti ad autori classici, come Simmel, Veblen o Bordieu, o moderni, come Arjun Appadurai, Domenico Secundulfo, Gilles Lipovetsky o Fancesca Setiffi, Gianfranco Marron, solo per citarne alcuni. Valentina Grassi imposta la sezione metodologica della sua analisi riprendendo le critiche di Gilbert Durand per l'atteggiamento iconoclasta della società occidentale, ricordando però che il Novecento è stato teatro di una rivoluzione epistemologica che ha visto da un lato una capillare diffusione dell'immagine come strumento di comunicazione, dall'altro l'affermazione di un

---

<sup>1</sup>Valentina Grassi, Debora Viviani, *Il cibo immaginato tra produzione e consumo. Prospettive antropologiche a confronto*, Milano, FrancoAngeli, 2016.



G. D. Locicero

Valentina Grassi, Debora Viviani, *Il cibo immaginato tra produzione e consumo.*



paradigma epistemologico basato sulle nozioni di archetipo e di simbolo che svolgono un ruolo operativo non solo nell'ambito dell'arte e della letteratura, ma anche della società. Si tratta quindi di simboli la cui natura non è arbitraria come nel caso dei segni, ma che invece indicano relazioni necessarie ed insostituibili tra simbolizzante e complesso simbolizzato, come nel caso della croce per i cristiani. (Ma) si tratta di relazioni la cui logica esula dal principio di non contraddizione, e si presta piuttosto ad una spirale ermeneutica, basata sulla convivenza degli opposti e sulla ridondanza. Questa concezione "forte" dell'immaginario si accompagna a una nozione di archetipo che oltrepassa i limiti dei contesti culturali per assumere un carattere universale basato su determinati riflessi gestuali e le relative rappresentazioni immaginali, mentre il simbolo e il mito rappresentano delle specificazioni culturali dell'archetipo. Vengono quindi esaminati i due regimi durandiani – diurno e notturno – che stanno alla base della classificazione in cui lo studioso francese iscrive i vari fenomeni simbolici. I prodotti dell'immaginazione possono avere sia la funzione di conservazione della memoria che quella di anticipazione dell'avvenire; i miti e i simboli collegano il corpo ed il cosmo, tramite riferimenti ad un immaginario collettivo, ma l'immagine presenta tuttavia una dimensione contraddittoria che si situa sul piano delle apparenze e che non permette riferimenti semantici stabili. Anche per questo motivo quello del marketing è il terreno privilegiato delle strategie che utilizzano l'immagine per arrivare a toccare lo spazio affettivo del consumatore. Valentina Grassi, (seguendo gli studi durandiani,) individua nel latte il primo archetipo alimentare, seguito dal miele e dal vino, cibi che ben descrivono il regime mistico e notturno. Ad essi si contrappongono altri cibi riconducibili ad una natura diurna, "eroica" e schizomorfa: si tratta sia dei *functional foods* – che stanno a metà tra gli alimenti e i farmaci, e il cui fine è quello di aumentare le performance della macchina umana – e dei cibi "da guardare", che si allontanano dai criteri di gusto e digestione per soggiacere ad un piacere estetico che si limita allo sguardo. L'autrice riprende la prospettiva di Michael Maffesoli, che sottolinea l'importanza di mangiare insieme, e nota come il biologico, il chilometro zero, lo slow food esprimano una resilienza alla modernità e una tendenza a riallacciare quei rapporti comunitari che la società ipertecnologizzata ostacola. Simbolo dell'immaginario postmoderno, secondo l'autore francese, è Dioniso, che soprassiede alla natura selvaggia e al legame con la terra, che fa da contraltare alla *ratio seminalis* della modernità e al suo opprimente "dover essere". Tuttavia anche la postmodernità presenta aspetti contraddittori: accanto all'affermazione di una sensibilità ecologica e di una ricerca delle genuinità si può rilevare un'opposta tendenza all'artificializzazione estrema, sia che essa avvenga sotto il profilo della funzionalizzazione, che sotto il profilo dell'estetizzazione. Il cibo postmoderno oscilla tra contatto con la terra e proiezioni futuribili verso il cielo, tra esperienza mistica e trionfo dello sguardo. Anche Debora Viviani indaga sui processi di estetizzazione propri della società contemporanea, prendendo in considerazione le



G. D. Locicero

Valentina Grassi, Debora Viviani, *Il cibo immaginato tra produzione e consumo.*



riflessioni sull'autenticità di Maffesoli e applicandola al contesto delle immagini: la mancanza di un codice di lettura univoco, la facilità con cui si inganna la vista si sommano alla tendenza contemporanea a una spettacolarizzazione che allontana dalla realtà attraverso gli strumenti della simulazione e dell'inganno. Punto cardine per definire l'impostazione teorica sono le tre tipologie di simulacro proposte da Baudrillard ne *Lo scambio simbolico e la morte*. Questi tre ordini di simulacri sono legati allo sviluppo storico: se prima dei mezzi tecnologici dell'ottocento la copia era prodotta tramite un'operazione di contraffazione, con l'età industriale ha luogo la riproduzione tecnica, fenomeno che viene studiato nel suo rapporto con il referente originale ripercorrendo le celebri teorie di Walter Benjamin, e ricollegandole alle nozioni foucaultiane di somiglianza e similitudine. Mentre la contraffazione intrattiene un solido legame con l'originale, nel caso della riproduzione si ha davanti un processo potenzialmente infinito in cui il rapporto con l'originale non è più necessario. Anzi la copia tende a configurarsi come una sostituzione, così che l'originale diventa rintracciabile solo prendendo in considerazione il gap temporale che lo distanzia dalla nascita della prima copia. Sembra quindi che il consumatore per Baudrillard non abbia a che fare con referenti reali: incapace di distinguere tra valore d'uso e valore di scambio, presenta una dimensione cognitiva in cui la struttura dei significanti è autonoma da quella dei significati in modo che si crei uno stato di desiderio continuo avulso dai bisogni reali. Il tempo soggettivo è aggredito senza possibilità di riconciliazione; gli oggetti non hanno più un ruolo passivo ma ingannano gli uomini attraverso tecniche di seduzione sempre più raffinate che espandono il loro potere. In questa prospettiva che non ripone alcuna speranza nel futuro, come riconosce la stessa studiosa, la falsità trascende il livello della riproduzione della copia e si situa alla base, nella rimozione dell'originale dal processo riproduttivo, che diventa simulazione e quindi produzione di simulacri. Applicando queste nozioni al cibo, si ottengono degli alimenti il cui valore d'uso, tradizionalmente legato al gusto, al territorio e ai valori nutrizionali, è stato rimpiazzato da un valore esperienziale e relazionale. I *fictional foods*, già trattati nello scritto di Valentina Grassi, sono la parte centrale dell'analisi di Debora Viviani, che si concentra quindi su un argomento molto più specifico. Viene ricostruita la configurazione del consumatore, che trascende le distinzioni di classe e si emancipa dal bisogno e dall'ostentazione della ricchezza per abbandonarsi al desiderio e alla frivolezza per arrivare a una fase di iperconsumo contraddistinta da una continua insoddisfazione. Questo atteggiamento si riflette nella comunicazione pubblicitaria, in cui si afferma uno *style symbol* attraverso il quale viene veicolata l'ostentazione delle merci e il design conferisce un valore aggiunto maggiore rispetto all'utilità pratica. Ciò viene ricollegato al proliferare di format multimediali in cui la cucina è al centro di un processo di spettacolarizzazione che fa sì che la quotidianità dello spettatore venga rappresentata in modo alienante: un simulacro costruito a tavolino che nasce con la morte del suo



Valentina Grassi, Debora Viviani, *Il cibo immaginato tra produzione e consumo.*



originale. Il valore del cibo non è più legato alla sua materialità, ma alla possibilità che entri a far parte di uno show accattivante. I *functional foods* fanno parte del mondo immaginario in cui è prigioniero il consumatore: l'uso dell'ingegnerizzazione alimentare come nel caso dei probiotici o dell'omega3 nei prodotti caseari risponde a una concezione del corpo immaginaria, che esclude gli elementi reali, come malattia morte e malessere per fare spazio a una medicalizzazione del cibo che - attraverso i simboli del benessere - promette al consumatore l'immortalità del suo corpo - promettendo delle soluzioni predeterminate a specifici problemi fisici - ma in cambio di ciò lo sottopone a modelli collettivi. Non è solo il senso del gusto ad essere devalorizzato, ma anche i legami significanti: i *functional foods*, pur essendo prodotti creati a partire da un brevetto piuttosto che da una tradizione, vengono ingannevolmente pubblicizzati come prodotti tradizionali. La realtà viene superata da alimenti che fanno implodere la medicina nei consumi alimentari, modificando in modo profondo la concezione di corpo sano, che diviene indissolubilmente legata all'apparenza e alla performance, e viene perpetuata attraverso un intervento continuo che nasconde e allontana il corpo originale per lasciare il posto a un corpo bionico e immaginato.



Simone Di Blasi  
F. D'Andrea, *Un mondo a spirale – riflessioni a partire da M. Maffesoli*



## Fabio D'Andrea Un mondo a spirale – riflessioni a partire da M. Maffesoli<sup>1</sup> di Simone Di Blasi

Anche se con una vena immaginifica, già il titolo di questo lavoro ci parla chiaramente: l'autore intende operare un'ampia descrizione del mondo sociale, attraverso una ricostruzione storica del passaggio – ancora attuale – fra modernità e post-modernità, cogliendo queste dinamiche nelle spire di una ciclicità infinita. La



spirale è qui il simbolo che esprime il carattere profondo della filosofia dell'immaginario, un pensare in maniera “contraddittoriale”, oltre il principio di non contraddizione, l'identico e la sua, logicamente impossibile, ripetizione.

Edito nel 2014, questo libro segue le principali tracce del pensiero del sociologo francese Maffesoli, ma è vero d'altra parte che esso sviluppa un discorso originale sostanziato da molti riferimenti bibliografici. D'Andrea spazia notevolmente, muovendosi dalle fonti più precisamente maffesoliniane ad altre afferenti il pensiero sull'immaginario, comunque implicate da uno studio di tale vastità.

Il testo è diviso in quattro capitoli i cui titoli richiamano elementi della volta stellata.

1) *Via Lattea o del sapere esperto*: immagine scelta per indicare un “metodo che rinuncia alle certezze”. L'autore ripercorre per grandi tappe l'affermarsi dell'*epistème* moderna, cioè del razionalismo scientifico, e pone l'accento sul fatto che esso non nasce in opposizione alla religione o alla dogmatica, come spesso si crede, ma per distinguersi dall'opinione comune, ritenuta imprecisa e fallace. Anzi, per secoli l'impalcatura teologica del cristianesimo ha dato un orizzonte di senso alla ricerca scientifica: trovare la leggi della fisica voleva dire leggere e interpretare correttamente il “Libro della natura”. Se il

---

<sup>1</sup> Fabio D'Andrea, *Un mondo a spirale – Riflessioni a partire da Michel Maffesoli*, Liguori Editore, Napoli 2014.



razionalismo astratto ha consentito l'accesso a un sapere tecnico-funzionale di altissima precisione, d'altra parte la scienza si è andata trasformando "in un universo sempre più autoreferenziale". Il sapere specialistico è diventato il sapere *tout court*. Questa eccessiva specializzazione – oltre alla diffidenza verso altre forme di sapere – ha finito con l'ingenerare sfiducia rispetto alla possibilità di trovare "risposte di sistema". Il "quotidiano" di Maffesoli e il "sapere ordinario", a esso correlato, si situano nella corporeità, nella compresenza, nell'emozionalità, nel gusto. Questo sapere "incorporato" infonde nuovamente fiducia nelle capacità della persona e si realizza come una critica al soggetto astratto della tradizione metafisica: l'uomo è, sempre, in relazione all'ambiente in modo indissolubile e molteplice; citando Morin l'autore ricorda che la "nozione di soggetto acquista senso unicamente in un eco-sistema". Da qui il recupero della simmeliana *Wechselwirkung*, passione per l'interazione.

A questa panoramica sul sapere come *libido dominandi*, come guida all'azione, segue un capitolo maggiormente focalizzato sulla *libido sentiendi*, ovvero sul piacere per la ricerca.

2) *Monte Citerone/Capricorno o della ragione contestuale*: con il capricorno, figura mostruosa e inclassificabile, l'autore fa riferimento al sentimento contraddittorio di fascino e ripulsa che lega l'uomo all'animale e a quello che Durand chiama lo schema dell'animazione, del "formicolio", molteplicità anarchica imprevedibile che costituirebbe la prima esperienza del tempo. Posto il carattere ambivalente dell'animalità e la "magmatica effervescenza del linguaggio", la "ragione sensibile" di Maffesoli cerca di cogliere la "polisemia sincronica" dei fenomeni culturali; D'Andrea la paragona alla *phronesis* aristotelica. L'organicità cui mira il sociologo francese – che ricorda l'organizzazione immanente di Benjamin – è non disincarnata, da ciò deriva la sua predilezione per la prossemia. Dalla critica alla "teoria" – quale pensiero legato alla vista, che si sviluppa entro uno spazio vuoto – si passa a parlare di "luoghi", dove si "snodano le genealogie degli avvenimenti e delle persone": la *rêverie*, la casa, il territorio.

E ancora: il nomade e la tribù.

3) *Bootes o di Dioniso*: il terzo capitolo si apre con il mito della nascita della costellazione del Bifolco e la leggenda di Icaro. Riguardo la confusione fra quest'ultimo e Dioniso, l'autore osserva: "il mito non trova strano che il dio e l'eroe siano la stessa figura". Quest'immagine condensa la "logica della congiunzione" (*et/et*) adottata da Maffesoli come alternativa al modello dicotomico della "logica della disgiunzione" (*aut/aut*), fondata sul principio di non-contraddizione. Anche se in accordo con alcune significative voci del recente dibattito epistemologico (Morin, Feyerabend, Kuhn), nel panorama delle scienze sociali Maffesoli è definito un pensatore "inattuale", uno "straniero della cultura alta". D'Andrea pensa non solo alla polisemia prossemica in opposizione al razionalismo astratto, ma soprattutto al fatto che il francese non abbia mai lontanamente partecipato alla tesi del "disincanto della modernità", cioè dell'ineluttabile progressivo processo di



razionalizzazione della vita e della società. Anzi, l'attività immaginaria e le forme dell'incanto – anche nell'epoca del dominio della tecnica – non cessano di ammaliare l'uomo e di educarlo.

Per esprimere questa potenza che anima la socialità vengono chiamati in causa l'orgiasmo e la vita tragica: Dioniso rappresenta il divenire del sociale, il caos informe che l'uomo può comprendere e organizzare solo a patto di velarlo di bella apparenza, di misura apollinea.

4) *Auriga o del potere*: presente nel mito platonico della "biga alata" e ritratto nell'Arcano maggiore del Carro, "l'auriga è una delle immagini più adatte a descrivere la condizione umana". La metafora coglie la dinamica tensione all'elevazione nella chiara percezione della discriminazione e nel buon governo dei due "temperamenti" (i due cavalli, quello bianco e quello nero). La doppia natura dell'uomo non è centaurica: "c'è la distinzione ma non la separazione". Affrontando quella che Maffesoli chiama la "trasfigurazione del politico", l'autore osserva dapprima la coppia "potere istituito/potenza istituyente", di cui il secondo termine rappresenta la "forza immaginale". Questo stare-insieme al fondo del politico è un "religare", che a sua volta è costituito dalla "coppia contraddittoriale" religiosità/religione, dove la prima è "il momento soggettivo, non razionale, mentre la religione è l'oggettivazione e organizzazione". Qua si riproduce la dualità della realtà sociale: per un verso vita istituzionale e pubblica, d'altra parte socialità privata e quotidiana. E qua si ritrova la *ruse*, l'astuzia, che permette "alla massa come ai singoli individui di mantenersi nell'invarianza".

Nello scarto fra essere, apparire e dover-essere s'inserisce questa "indifferenza protettiva", questo atteggiamento "morbido e passivo" che – se può esser letto come apatia e accondiscendenza verso le pretese del potere – è in realtà una maschera che serve a preservare la potenza non esprimibile, che non si può manifestare pubblicamente. Questa astuzia strategica "relativizza ogni istanza potestativa" poiché, più profondamente, "permette di dimenticare, tra una chicchera e una risata, che il giorno che finisce è unico e quindi perduto, in una morte senza soste o rallentamenti". Il "doppio gioco" è dunque l'antica saggezza politeista della massa, baluardo della libertà contro il monoteismo della virtù, anche oggi, che il monoteismo si è tramutato – per via delle necessità meccaniche delle leggi scientifiche – in totalitarismo.

In conclusione, va detto che questo lavoro – che coniuga parti immaginifico-letterarie a parti, più diffuse, dove si sviluppa la struttura teorica – è ben scritto, con un linguaggio gradevole e a volte evocativo. La bibliografia è vasta: molti sono i riferimenti sociologici ed epistemologici, anche se a tratti si richiederebbe un più corposo *substratum* filosofico, vista soprattutto l'ampiezza dell'orizzonte abbracciato. E tuttavia D'Andrea raggiunge i suoi obiettivi in modo preciso e – al di là dell'*expertise* di settore dell'"accademia" e del sapere esperto – riesce a offrire un'affascinante ricostruzione dell'"inattuale" pensiero di Maffesoli.



## Edward Hopper

### Bologna 25 marzo – 26 Luglio 2016<sup>1</sup>

di Ivana Parisi

La mostra bolognese con oltre sessanta opere è stata allestita con l'obiettivo di rendere conto dell'intero arco temporale della produzione hopperiana: dal periodo parigino, agli acquerelli, agli ultimi scorci cittadini degli anni Sessanta. Il pregio di tale impostazione risiede nella possibilità di ricostruire, attraverso le diverse modalità sia tecniche che espressive, ciò che permane in tutte le diverse fasi. Ciò che si manifesta in tutte le opere di Hopper a prescindere dal soggetto, sia esso un paesaggio o una figura umana, è una concretezza d'invisibilità.



Per questo vorrei che chi fosse interessato a visitare la mostra non leggesse questa recensione. Non si tratta di un'allerta spoiler ma, piuttosto, di un invito a vivere l'esperienza di fruizione in maniera il più possibile soggettiva. Vorrei che il visitatore si trovasse di fronte ai quadri di Hopper privo di qualsiasi contesto che si frapponga alla visione, che assaporasse i segni lasciati dal pennello, della firma in calce al quadro. Per le stesse ragioni vorrei non ascoltasse l'audio guida che prepotentemente si insinua, negando la possibilità di immergersi in quel oltre la cornice che è il grande dono di tutta la creazione artistica. Vorrei, quindi, che godesse di una visione il più possibile singolare, personale, poiché è in casi come questi che si riconosce la potenza delle immagini artistiche, attraverso una particolare caratteristica: la capacità di mettere in relazione lo spazio simbolico, che attinge a un lessico comune, con uno spazio allusivo che va incontro a colui che osserva rendendolo soggetto attivo della relazione. Lo spazio allusivo – quello

---

<sup>1</sup> La mostra Edward Hopper è prodotta e organizzata da Arthemisia Group, Fondazione Carisbo e Genius Bononiae, Musei della città, Comune di Bologna e Whitney Museum of American Art, a cura di Barbara Haskell e Luca Beatrice.



Edward Hopper. Bologna 25 marzo – 26 Luglio 2016



spazio che, uscendo dal bisogno definitorio, si apre all'altro, uno spazio in cui anche l'altro può stare – offre un supplemento alla significazione aprendo il campo del senso infinitamente: a ciascuno è data così la possibilità di entrare. Hopper offre questo spazio mostrando la quotidiana essenza delle cose ma definire per questo realista la sua creazione è cosa ardua da sostenere, a meno che non si sia consapevoli del portato immaginario costitutivo di ogni creazione. Lo stesso Hopper ha scritto che: "l'artista fa sempre emergere degli spazi attraverso lo spazio limitato del soggetto che dipinge"<sup>2</sup>. Compiendo una semplificazione, che lo rende debitore del precisionismo alla Sheeler, incoraggia a pensare che ogni rappresentazione quotidiana che si faccia carico dell'ingannevole semplicità può avere la capacità di sottendere a qualcosa d'altro. Hopper mostra attraverso colori, ombre, raggi di luce, che un'imponderabile è presente ma non vuole spiegarci cosa sia. E se inizialmente sono le ombre e colori cupi a prevalere, il passaggio dall'acquaforte agli acquerelli e alla pittura all'aperto segna in maniera decisiva la successiva produzione. Sarà il viaggio in Europa e in particolare il lungo soggiorno parigino ad aiutare Hopper a trovare il proprio sguardo. Lontano dalla Chase School di New York, dove si è formato, i colori scuri lasciano il posto alla luminosità. Parigi dona a Hopper il colore, la luce e lo conduce verso la ricerca del proprio punto di vista, fin ad allora rimasto sopraffatto, segnato dalla visione dei maestri newyorkesi. Ciò che Hopper mostrerà nelle opere più mature è l'enigmaticità non l'enigma. Non è la solitudine il punto ma il modo di trattare la solitudine. Bonnefoy, a tale proposito, scrive che non esiste cosa più vana che interrogarsi su chi siano quegli esseri che Hopper mette in mostra, poiché l'unica cosa che in esse è riconoscibile è la solitudine, il silenzio<sup>3</sup>. Questo avvertimento segnala che più che a una sola attenzione psicologica lo sguardo si deve aprire ad una complessità maggiore, ciò permette di intravedere che le opere sono intrise di una coscienza della scena americana, della prima metà del Novecento, che differenziano Hopper dai conterranei. Non che la solitudine non sia presente ma, l'America restituita da Hopper è più un'opera fuori moda. Negli anni della metropoli moderna in piena fase di affermazione i luoghi in cui riversa se stesso sono sempre poco abitati se non desolati. Le scene ritratte, l'interno di una casa, una camera d'albergo, una strada solitaria, una pompa di benzina senza macchine, un cortile interno, uno spettatore nella platea di un teatro o una sala cinematografica vuota, sono consolidate da un'atmosfera che stacca le immagini dal presente brulicante dello spazio urbano, nel tentativo di gettare l'attenzione su ciò che andando oltre la tela eccede la realtà delle cose. Quel punto di rottura che Fontana mostrerà attraverso l'estetica del taglio sulla tela, si presenta qui in una condizione di

<sup>2</sup> Edward Hopper, *Lettera a Sawyer*, in Edward Hopper, *Scritti, interviste, testimonianze*, a cura di Elena Pontiggia, Abscondita, Milano, 2000.

<sup>3</sup> Yves Bonnefoy, *Edward Hopper. La fotosintesi dell'essere*, tr. it., C. Medici, Abscondita, Milano, 2009.



sospensione. Kranzfelder descrive l'opera di Hopper accostandola al pensiero di Sennett e in particolare alle riflessioni in merito al declino della sfera pubblica, peraltro titolo di una delle sue opere<sup>4</sup>. L'assenza del calore umano nell'intimità, in questo la poetica dei due sarebbe somigliante. Proprio nel momento in cui il soggetto sulla scena sospende, attraverso il trasalire, l'intimità con il luogo in cui si trova, l'immaginario dello spettatore trova la propria fonte di creazione. Questa tendenza, godibile in tutta la sua chiarezza negli autoritratti in cui si nota lo sguardo rivolto altrove, è rintracciabile anche nei casi di una visione in soggettiva o a volo d'uccello.

La grandezza di Hopper consiste, quindi, nella straordinaria apertura concessa innanzitutto a se stesso e di conseguenza allo spettatore. È tutta questione di prospettiva si sarebbe tentati di scrivere, poichè ogni volta che posa lo sguardo su un frammento di realtà ne restituisce una inquadratura precisa.

---

<sup>4</sup> Ivo Kranzfelder, *Hopper*, tr. it. A. Panaccione, Ready-Made, Milano, 2006.

