



**Im@go. Rivista di Studi Sociali sull'Immaginario**  
**dicembre 2012, anno I – n. 0**

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

Dipartimento di Scienze Umane e Sociali  
via T. Cannizzaro, 278  
98122 Messina  
*www.imagojournal.it - rivistaimago@gmail.com*

**Direzione**

Pier Luca Marzo  
Milena Meo

**Direttore responsabile**

Manuela Modica

**Editor**

Carmen Fasolo

**Comitato Redazione**

Antonio Tramontana (coordinatore)  
Giovanni La Fauci  
Fabio Mostaccio  
Monica Musolino  
Patrizia Panarello  
Pier Paolo Zampieri

**Comitato scientifico**

Fulvio Carmagnola (Università degli Studi di Milano - Bicocca), Antonella Cammarota (Università degli Studi di Messina), Vanni Codeluppi (Università di Modena e Reggio Emilia), Umberto 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 degli Studi di Messina), Mario Perniola (Università di Roma - Tor Vergata), Luigi Prestinenza Puglisi (Università di Roma - La Sapienza), Caterina Resta (Università degli Studi di Messina), Ambrogio Santambrogio (Università degli Studi di Perugia), Antonio Scurati (Libera Università di Lingue e Comunicazione), Jean Jacques Wunenburger (Università Jean Moulin Lyon).

**Editore**

Mimesis Edizioni  
via Risorgimento, 33 - 20099 Sesto S.G. (MI) - Italy  
tel/fax +39 02 89403935  
*www.mimesisedizioni.it - mimesis@mimesisedizioni.it*  
Sede legale della società  
MIM Edizioni Srl Via Chiamparis, 94  
33013 Gemona del Friuli (UD)  
*info.mim@mim-c.net*  
fax +39 0432 983175

ISSN 2281-8138

Copertina a cura di Giovanni La Fauci  
Robert Fludd, Vision of the Triple Soul in the Body clipped from  
"Of This World and the Other", 1619

# Sommario

## Editoriale

*Il luogo comune dell'immaginario* di Pier Luca Marzo e Milena Meo ..... 4

## Tema

*Reliance Imaginale* di Michel Maffesoli ..... 10

*L'immaginario delle reti* di Vanni Codeluppi ..... 19

*Simulacri del potere e potere dei simulacri* di Mario Perniola ..... 29

## Laboratorio

*Moltiplicare la vita. Un'esperienza di lettura* di Paolo Jedlowski ..... 42

## Fuori margini

*Violence and the Imaginary: Some Reflections on and around the Occupy Movement* di  
Bruno Gulli..... 56

## Recensioni

*L'immaginario* di Jean-Paul Sartre a cura di Ivana Parisi ..... 71

*Il corpo come metafora* di Page DuBois a cura di Angela Bagnato ..... 75

*I «Passages» di Parigi* di Walter Benjamin a cura di Antonio Tramontana ..... 78

*L'invenzione dell'economia* di Serge Latouche a cura di Fabio Mostaccio ..... 82

## Il luogo comune dell'immaginario

a cura di Pier Luca Marzo e Milena Meo

**I**m@go è una rivista scientifica on line di Studi Sociali sull'Immaginario. Ha cadenza semestrale, è internazionale, di libera consultazione e si avvale del processo di revisione tra pari (*peer review*).

Provare a riflettere sull'immaginario dal punto di vista delle scienze sociali è sicuramente un progetto ambizioso, ampio e non di breve termine. Tale consapevolezza si è manifestata fin dalle prime riflessioni maturate a partire dal 2006 durante le tavole rotonde organizzate dal C.R.I.M. (Centro di Ricerca sull'Immaginario Mediale) dell'Università di Messina. Il Centro ha, nel tempo, proposto temi d'approfondimento e di ricerca organizzando convegni e seminari, creando occasioni e spazi per il confronto con studiosi provenienti da diversi ambiti scientifici con un'attenzione particolare al rapporto dell'immaginario con il corpo, con lo spazio, con l'apparato tecnico e mediale, anche attraverso la produzione e il gioco combinato di immagini e testi visivi.

Nonostante la presenza di interessanti contributi già esistenti e provenienti ad esempio dalla sociologia della conoscenza, della cultura e della comunicazione, dai *cultural studies*, dall'antropologia, dalla semiotica, dalla filosofia, dall'architettura o dalla psicologia sociale, ci siamo accorti di come il tema dell'immaginario soffrisse della mancanza di un *luogo comune* nel quale poterne tematizzare la centralità. È per tale ragione che, quando abbiamo iniziato a pensare il progetto della rivista, abbiamo necessariamente dovuto prefigurarci uno spazio di approfondimento indipendente, modulare, che avesse carattere transdisciplinare, che aprisse piuttosto che chiudere le questioni e che riuscisse ad attraversare i confini di più discipline con l'intento di contaminarle, se pur nel rispetto dei singoli approcci,



4

Anno I - n. 0

per giungere alla comprensione del tema attraverso una cornice riflessiva più ampia.

È da questa esperienza di riflessioni e analisi che il progetto della rivista *Im@go* trova la sua genesi. L'esigenza di mettere in forma le ricerche e gli studi effettuati negli anni è maturata insieme alla voglia di proporre all'esterno il dibattito, aprendolo alla comunità scientifica nazionale e internazionale, per provare a fare rete e avanzare un confronto permanente che non rimanesse confinato tra le mura di una singola accademia. E la necessità ci è sembrata sempre più stringente quando ci siamo accorti che molti fenomeni sociali, tra loro apparentemente slegati, trovano proprio nel tema dell'immaginario sociale uno snodo comune imprescindibile. La smaterializzazione dell'economia finanziaria e i suoi effetti di realtà nei diversi contesti geo-culturali; la trasformazione delle categorie di spazio e tempo operata dalle tecnologie medialità nelle pratiche della vita quotidiana; la decostruzione degli universi ideologici moderni e la loro ibridazione con i codici simbolici tradizionali; l'effervescenza di nuove forme di coscienza collettiva attorno alle quali si addensano i gruppi sociali; la riconfigurazione dell'universo religioso nel reincantamento del mondo prodotto dalla società dello spettacolo; la compresenza conflittuale tra visioni del mondo relativiste e integraliste; il ruolo egemone esercitato dalla scienza nella costruzione sociale della Verità; la spiritualizzazione digitale della vita metropolitana generata da Internet e il suo ruolo ambivalente di liberazione e controllo sulla vita individuale. Questi sono solo alcuni di quei fenomeni collettivi che trovano nella riproducibilità tecnica dell'immaginario sociale il loro centro di rotazione comune.

Questa la sfida più grande del nostro progetto editoriale, malgrado la direzione di scomposizione e differenziazione delle scienze umane e sociali, tendenza oggi dominante e che sembra impegnarle in una guerra d'indipendenza per tracciare, nell'ambito della divisione delle terre del sapere, i propri specifici confini. Una guerra che spesso le porta a non avere più cognizione di quale ruolo ciascuna occupi rispetto alle altre, ad irrigidire le posizioni metodologiche a scapito della profondità d'analisi dei fenomeni

sociali, ad essere in ritardo rispetto alla comprensione dei fatti generati dalla dinamica accelerata del mondo sociale contemporaneo. Seguendo la lezione simmeliana, invece, siamo convinti che la specificità delle scienze umane e sociali risieda solo nel saper trasformare i reciproci confini disciplinari in nuove strade di connessione tra le terre del sapere per giungere alla comprensione dei fenomeni storico-sociali di volta in volta analizzati.

In questa cornice, a nostro giudizio, il primo compito è quello di liberare il termine “immaginario” dalla prigionia della logica dicotomica che caratterizza la nostra tradizione di pensiero e che lo oppone al termine “realtà”. La sua etimologia è chiara: la parola si origina dal latino *imaginaris* che a sua volta deriva da *imago* che significa apparenza, apparizione, fantasma. Il dizionario della lingua italiana Devoto Oli la designa come aggettivo per indicare un fenomeno “privo di fondamento o corrispondenza con la realtà”. Tuttavia, dai dibattiti che hanno animato il CRIM è emerso chiaramente che una tale declinazione del termine può viziare alla radice ogni tentativo riflessivo e analitico sull'immaginario stesso. La logica dicotomica, per quanto preziosa nell'ordine del discorso, funziona solo quando uno dei due termini è assunto come certo, in questo caso quello di realtà. Eppure, così come ci mostra la stessa sociologia della conoscenza, anche la realtà sociale è sempre l'esito di una costruzione i cui effetti sono differenti nello spazio e nel tempo. Ogni dimensione collettiva è sempre organizzata e prodotta da un *principio di realtà* il quale fa capo a sua volta ad un determinato episteme socialmente e storicamente determinato.

In questo senso, possiamo piuttosto definire l'immaginario come quella sfera di senso nella quale la vita dell'uomo si aliena dalla sua datità meramente biologica abitando un livello di finzione, storicamente e socialmente determinato, grazie al quale la sua esistenza acquisisce coscienza e significato. Questa sfera finzionale di natura culturale avvolge l'uomo fin dalla socializzazione primaria come una seconda pelle, permettendogli di filtrare e regolare le percezioni del mondo che lo circondano, di orientare le strutture del suo pensiero e di organizzare gli schemi corporei e mentali attraverso i quali agire e sentire. Il carattere sociale dell'immaginario ha



inoltre la capacità di rendere invisibile il suo carattere di finzione rendendo così visibile quel mondo in comune che chiamiamo realtà. È in questo spazio che l'azione reciproca dà luogo allo scambio sociale con il quale la sfera dell'immaginario viene rigenerata e con ciò anche trasformata.

Im@go è aperta a contributi sul tema dell'immaginario con differenti approcci conoscitivi ed è divisa in sezioni. La prima, *Tema*, vuole porre all'attenzione dei lettori l'approfondimento specifico di un argomento che sarà stabilito di volta in volta e reso noto attraverso un *call for papers*. Saranno favorite le ricerche originali che si collocano nel più recente dibattito scientifico assieme a quelle basate su riletture di studi classici, lavori che spesso contengono utilissimi strumenti ancora capaci di assurgere al ruolo di categorie, preziose per l'analisi delle nostre realtà contemporanee.

Sarà possibile comunque presentare e leggere articoli che, pur non avendo esattamente a che fare con il tema proposto, si presentino come ricerche particolarmente interessanti in merito all'argomento più generale. Anche esse saranno oggetto di revisione (redazionale, in prima battuta e tra pari) e troveranno un apposito spazio nella sezione denominata *Fuori margini*.

La sezione *Laboratorio* sarà dedicata esclusivamente all'analisi di prodotti di tipo mediale (libri, film, spot, fumetti, videogiochi, serie televisive ecc.) come ambiti privilegiati attraverso i quali cogliere il tipo di immaginario moderno e contemporaneo.

Una prima selezione da parte della redazione, unitamente alla revisione tra pari (*peer review*), garantirà gli standard scientifici degli articoli proposti nelle specifiche sezioni della rivista ed in particolare, appunto, in *Tema*, *Laboratorio* e *Fuori margini*.

Le recensioni e le segnalazioni bibliografiche confluiranno nella sezione *Strumenti*, che è stata pensata come spazio di confronto e di arricchimento conoscitivo, destinato non solo alle ultime novità editoriali ma anche a vecchi testi già editi (o inediti), riletti alla luce della nostra categoria analitica.



A partire dal numero 1 della rivista, ogni uscita sarà dedicata all'approfondimento di un argomento specifico. I *call for papers* copriranno l'arco temporale di un intero anno (due uscite) in modo da dare a chi lo desiderasse la possibilità di pianificare la pubblicazione dei suoi contributi, e saranno regolarmente consultabili sul sito della rivista.

Arriviamo all'appuntamento con il numero 0 di Im@go dopo tanta fatica ed un generativo lavoro di gruppo. Abbiamo scelto, per questa prima uscita, di proporre ai lettori alcuni contributi del nostro comitato scientifico, rispettando l'originalità della lingua in cui sono stati pensati e scritti. Si tratta di autori che hanno condotto preziose riflessioni sul tema dell'immaginario che sono diventate patrimonio del dibattito nazionale ed internazionale. Abbiamo volutamente pensato di iniziare il nostro progetto/ricerca editoriale proponendo un quadro disomogeneo, capace di sollevare questioni diverse e tracciare possibili vie da percorrere all'interno di uno scenario che vuole e deve rimanere articolato e molteplice.

Il compito di affrontare il *Tema* è stato così lasciato ad autori quali Michel Maffesoli, Mario Perniola, Vanni Codeluppi. Le loro prime riflessioni offrono spunti di analisi inediti, anche grazie alla varietà dei nodi che provano a sciogliere. In questo numero 0, volutamente non monografico, la sezione *Tema* si presenta così policroma e senza pretese di unità.

Per iniziare, Maffesoli, nel suo articolo dal titolo "Reliance imaginale" ci porta a riflettere sul fatto che la socialità non è altro che una struttura edificata sulla condivisione di immagini; in "Simulacri del potere e potere dei simulacri" Perniola, riprendendo alcuni concetti già affrontati nei suoi lavori precedenti, porta alla nostra attenzione l'essenziale dicotomia reale-immaginario e ne analizza le implicazioni nella politica e nella cultura; Vanni Codeluppi mette a fuoco "L'immaginario delle reti" ravvedendone la centralità all'interno dell'immaginario contemporaneo, in un momento in cui l'intera società sembra operare adottando, a tutti i livelli, un modello reticolare.

La sezione dedicata al *Laboratorio* è stata animata da Paolo Jedlowski che, prendendo le mosse dalla sua esperienza di un laboratorio di lettura



fatto con alcuni insegnanti liceo, usa la letteratura per esplorare la costruzione di immaginari necessari alla formazione di mondi sociali. E se, per l'autore, ogni forma di racconto corrisponde alla costituzione di mondi narrati, abitarli corrisponde al piacere di "Moltiplicare la vita".

In *Fuori margine* Bruno Gulli propone una attuale riflessione sui movimenti americani di liberazione e il movimento *Occupy* in particolare, ricercando in loro, attraverso una analisi teorica ed empirica, il germe di un nuovo immaginario di cambiamento politico e sociale.

Le recensioni di alcuni testi classici, riletti alla luce delle implicazioni poste dal tema dell'immaginario, completano i testi proposti da questo nostro numero 0.



## Reliance Imaginale

di Michel Maffesoli<sup>1</sup>

### Abstract

L'idéal de communauté a besoin de symboles extérieurs, d'images partagées pour s'accomplir. L'auteur décrit la reliance imaginale comme l'esprit commun nécessaire à l'idéal communautaire et qui se traduit dans les symboles reconnus par des individus qui ont les mêmes tendances ou intérêts et qui constituent enfin un certain groupe. Les formes et les manières de *signer* les corps (l'habillement qui découvre ou couvre le corps, les pratiques de piercing, de mortification, le faire étalage des marques, de symboles religieux, etc.) génèrent des pratiques incarnées, dans et avec lesquelles on trouve un sentiment d'appartenance et de reconnaissance dans un des multiples êtres collectifs: les micros tribus contemporaines. Les corps signés, alors, deviennent des symboles, corps mystiques et imaginale, mais aussi des espaces d'enracinement, dans lesquelles on peut retrouver les tendances à l'effervescence de socialités nouvelles, qui si, d'une part, vont vers le nomadisme, de l'autre part, s'enracinent dans les lieux, dans un «ici».

Reliance imaginale | corps | symboles | pratiques | nomadisme

Community ideals needs symbols and photos to express themselves. The author describes the "reliance imaginale" as the common spirit necessary to community ideals, which manifest themselves in the symbols recognized by those individuals who share the same interests, thereby achieving the creation of a group. The forms and methods of marking bodies produce embodied practices and bodies become marked spaces where new social trends can be traced.

"Reliance imaginale" | bodies | symbols | practices | nomadism

**L**a socialité, celle du «monde de la vie» (*Lebenswelt*) ne se réduit pas un social se déduisant par simple raisonnement. Elle repose sur le partage des images. Pour reprendre ce terme qui, selon M. Weber, caractérisait la communauté, ce qui est en jeu est de l'ordre de l'*émotionnel*.

---

<sup>1</sup> Michel Maffesoli est professeur de sociologie à l'Université Paris Descartes - Sorbonne, Membre de l'Institut Universitaire de France. Son activité de recherche se développe principalement autour de la thèse de la critique du rationalisme moderne et la naissance de socialités nouvelles. Ses intérêts de recherche concernent les champs de l'imaginaire collectif, de la communication et de la vie quotidienne par rapport aux nouvelles formes de socialités post-modernes. <http://www.michelmaffesoli.org>



L'émotionnalité échappe à l'injonction morale. Elle repose sur un « socle anté-prédicatif, pré-catégoriel »<sup>2</sup>. Les théâtralités corporelles se vivant au jour le jour dans les rituels vestimentaires, ou s'exprimant d'une manière paroxystique dans les nombreuses « parades » urbaines soulignent un « ordo amoris » (Scheler) où prédomine un fort sentiment d'appartenance. L'idéal communautaire a besoin de symboles extérieurs, d'images partagées pour traduire la force qui, intérieurement, le structure. Mais la vitalité de ces archétypes, pulsion inconsciente s'il en est, s'exprime très souvent d'une manière *anémique*. Les mythes, contes et légendes sont traversés par l'ombre. Cette part obscure se retrouve dans le « travail » sur le corps contemporain. Et le succès du tatouage, du « piercing », tout comme celui de Harry Potter ou du Seigneur des Anneaux ne manque pas d'invalider le *jugement de valeur* et l'analyse moralisatrice.

Il y a, en effet, quelques difficultés, pour l'intelligentsia moderne à se contenter d'un *jugement de fait*: dire ce qui est, ce qui se voit, ce qui « s' imagine ». Habitée qu'elle est à apprécier le bien et le mal à partir de ce que l'on peut appeler le « fantasme de l'Un »: Dieu Un, la Vérité Une, la Finalité, le Sens de l'Histoire, et autres majuscules ignorant la pluralité de la chose humaine et le polythéisme des valeurs. Difficulté à saisir les conséquences d'un « ordo amoris » renaissant, l'impact d'une atmosphère dionysiaque dont l'orbe tend à s'étendre de plus en plus.

Reconnaître qu'il y a dans le corporéisme et l'imaginaire ambiants une impulsion vitaliste alliant le matériel et le spirituel. L'intellectualisme ou le rationalisme, encore, dominant, du moins institutionnellement, s'est toujours employé à séparer les différentes sphères de l'humaine nature. Fidèle à l'injonction biblique (Dieu sépara la Lumière des Ténèbres), la raison a peur de ce *holisme* où l'envers et l'avant se conjuguent harmonieusement.

<sup>2</sup> Cf. sur ce point Durand G. (1960), *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, Bordas, 1969, ou encore in *L'Humanisme planétaire. E. Morin en ses 80 ans*, dir. Nelson Vallejo-Gomez, UNESCO, 2004, p. 112. Sur « l'ordo amoris », cf. Scheler M., *Six essais de philosophie et de religion*, éd. Universitaires de Fribourg, 1996, p. 63 sq.



Or, le propre de la vie organique repose sur la richesse d'une telle conjugaison. Ainsi tout comme «l'esprit du vin» est en constante relation avec la matière (terroir, cépage), il existe une subtile alchimie entre le travail sur le corps: habillage, phénomènes de mode, exacerbation des différences, et la constitution d'un esprit commun, d'une *reliance imaginale*.

On peut même dire que dans les interstices du paraître s'opère une expérience de l'être collectif. Ce qui affleure à la surface, tel un idéogramme, est un inconscient archétypal auquel tout un chacun communie. Le signe devient symbole, et fait surgir l'autre côté, immatériel, des choses.

C'est bien cette alchimie on ne peut plus subtile, et combien mystérieuse qui échappe à ce que Paul Valéry nommait la brutalité du concept. Tout à sa recherche «*deprofundiste*», recherche d'une soi-disant profondeur, d'une essence de la réalité, d'un «noumène» au-delà du phénomène, il ne voit pas dans l'efflorescence de *ce qui est* la marque d'un plaisir et d'un désir d'être-ensemble au travers de ce qui se donne à voir et, donc, se donne à être.

Karl Jaspers fait référence, dans nombres de ses analyses, à la «communication existentielle» comme fondement de toute culture. J'ajouterai que celle-ci est toujours, en son moment fondateur, *anémique*. Elle contrevient aux normes établies, elle renoue souvent avec des valeurs anciennes. Elle est choquante, voire provocatrice en ce qu'elle n'obéit plus aux injonctions, communément admises, de la vie sociale. Mais sans vouloir la canoniser *a priori*, une telle anomie ne laisse pas d'être instructive pour ceux qui font de la lucidité une marque de la noblesse d'esprit.

Le retour de l'organique dans la vie de nos sociétés, c'est-à-dire à cette conjonction de ces choses opposées que sont l'âme et la matière, en appelle à une *pensée organique*. Je veux dire par là une attitude phénoménologique qui sache, en prenant en compte les images, qualifier avant de légiférer. Le souci des dénominations exactes étant, on le sait de longue mémoire, le fondement même de la nécessaire organisation sociale. Mais celle-ci ne peut pas se faire *à contresens*.

Ainsi que le rapporte la sagesse chinoise, Tseu-lou dit à Confucius «le seigneur de Wei se propose de vous confier le gouvernement. Quelle est



à votre avis la première chose à faire? L'essentiel est de rendre correctes les désignations»<sup>3</sup>. Voilà bien ce qui souligne l'importance du bon usage des mots. Très précisément pour ce qui concerne le gouvernement des esprits, c'est-à-dire cette capacité à s'ajuster à l'état des mœurs. Celle-ci est, toujours, quelque peu magique. Mais elle seule donne sa véritable légitimité, sa valeur spirituelle à quelque pouvoir que ce soit: politique, économique ou symbolique.

Pour le dire familièrement, «coller» à l'esprit du temps nécessite, dès lors, de prendre ses distances vis-à-vis de la *doxa* dominante, cette «opinion» plus ou moins docte dont la frilosité ou la lâcheté est le moteur essentiel. «Retourner la coquille» conseillait Platon (*République*, 521c), révolution du regard qui soit à même de comprendre, sans préjugés, l'importance des effervescences contemporaines, et d'en mesurer les effets.

Ce qui implique que l'on sache rompre avec ce que l'on pourrait appeler le «pélagianisme» moderne. Le moine Pélagé déniait la tache originelle peut-être considéré, qu'on le sache ou non, comme le fondateur de la pédagogie rationaliste qui s'est progressivement imposée dans l'organisation sociale du monde occidental. Fondateur, dès lors, du moralisme et du conformisme social. Pour lesquels la part d'ombre de l'humaine nature, celle qui fait appel au sensible, va être, inéluctablement, dépassée<sup>4</sup>. Moralisme pédagogique faisant de la société, puis de toutes ses instances spirituelles: université, presse, édition, une immense *manufacture* d'employés au service d'une idéologie entrepreneuriale dominée par un utilitarisme/rationalisme omniprésent.

Et c'est bien celui-ci qui ne semble plus être une chose admise sans discussions. L'expérience du vivant outrepassa la simple logique marchande et quantitative. Au «pélagianisme» officiel répond, souterrainement mais d'une manière têtue, une sorte de quiétisme insolent. C'est cela même qui

<sup>3</sup> Cf. Granet M. (1968), *La Pensée chinoise*, Albin Michel, p. 362 et les références à Karl Jaspers in Gens J.C. (2003), *Karl Jaspers*, Bayard, p. 380.

<sup>4</sup> Sur un tel «pélagianisme», cf. Moulin L. (1984), *La Gauche, la Droite et le péché originel*, Lib. Des Méridiens, Paris.

s'exprime dans le port du voile ou dans l'exhibition des nombrils et autres hauts de fesses. Il y a dans ces provocations, apparemment contrastées, en fait très semblables, l'expression du refus d'un monde uniquement marchand et rationnel. L'expression d'un non-conformisme, parfois inconscient, parfois, au contraire, bien maîtrisé. Le désir de ne plus se plier à une logique de la *séparation*, mais au contraire de comprendre la réalité comme un tout où l'image a sa place.

Les éthiques particulières induites par un tel non-conformisme relient matérialisme et spiritualisme. Et, comme en d'autres étapes d'effervescence culturelle cela crée une sorte de *réalisme magique* laissant pantois l'ensemble des observateurs sociaux. «Hommes théoriques» (Nietzsche), ceux-ci ont bien du mal à saisir la fringale de vie en ses aspects incarnés.

Incarnation que l'on retrouve dans les fanatismes religieux, mais aussi dans le débridement des sens de toutes les occasions festives chères aux diverses tribus postmodernes. Dans chacun de ces cas se trouve en présence de véritables «*parades amoureuses*», à forte composante amicale, où la séduction a une large part. C'est presque en termes olfactifs qu'il faudrait poser le problème social, tant la sécrétion est importante. Au travers du voilement du corps ou de son dévoilement on assiste à des danses, plus ou moins frénétiques, par lesquelles tout un chacun s'emploie à communier dans une expérience de l'*être-collectif*.

Il faut bien le dire, grâce à l'image partagée, de telles *copulations mystiques* échappent, largement, au jugement moral. Elles mettent à mal une vision du monde d'essence contractuelle, puisque aussi bien l'individu rationnel et maître de lui, protagoniste du «contrat social» moderne, tend à se perdre, on pourrait dire à se *consumer*, dans la communauté dont il est, en tous points, tributaire. L'idéal moral est bien outillé pour gérer l'individu rationnel. Il est impuissant devant le (re)surgissement des imaginaires tribaux.

C'est bien un tel glissement auquel il convient d'être attentif: l'âme collective tend à prévaloir contre l'esprit individuel. De diverses manières on a pu montrer l'étroite relation existant entre le rationalisme cartésien et le



*logocentrisme* qui en était la conséquence<sup>5</sup>. Ce «je pense» souverain constitutif de soi et du monde et manufacturant la société semble submergé par un «surcroît» de jouissance.

L'exacerbation du corps individuel dans le cadre d'un corps collectif renvoie à une autre forme du lien social à forte composante *lococentrique*. C'est, en effet, l'espace qui prévaut. Espace du corps propre que l'on travaille à loisir, que l'on habille pour la prière, que l'on pare pour le plaisir, que l'on mutile pour une jouissance douloureuse. Territoire du corps tribal que l'on s'emploie à conquérir et que l'on défend contre toutes formes d'intrusion. Dans tous les cas, espaces symboliques générant et confortant le lien. C'est cela que l'on peut appeler la «reliance imaginale».

J'ai, souvent, signalé ce glissement du *logocentrisme* vers le *lococentrisme* en rappelant qu'il est des époques où le *lieu fait lien*. Glissement qui en appelle à une attitude non judiciaire. À dépasser notre habituelle tendance à analyser en termes de «bien» ou de «mal». Qui devrait nous inciter à constater en quoi les phénomènes qui peuvent paraître anormaux, et qui certainement le sont par rapport aux normes établies, peuvent être considérés comme les *indices* (index) les plus sûrs pointant une nouvelle socialité en gestation.

Ce n'est pas la première fois que de tels indices font signification. Parmi la multiplicité des exemples historiques, on peut rappeler lorsque les historiens de l'art ou les philosophes de la vie religieuse analysent la rébellion des moines de Cîteaux contre ce que ceux-ci considéraient être l'atténuement des règles par l'abbaye de Cluny, ils relèvent que «l'ordre des formes correspond à l'ordre de l'esprit». Et qu'en appelant à une nouvelle éthique communautaire, les cisterciens vont créer des «formes» nouvelles, où celle-

<sup>5</sup> Cf. par exemple Janicaud D., *Heidegger en France*, tome II, Entretien avec Faye J.P., Michel A. (2003), p. 150. Cf. aussi Maffesoli M. (2004), *Le Rythme de la vie*, La Table Ronde.

ci puisse s'épanouir<sup>6</sup>.

Éthique plus proche de la nature, de la simplicité des relations, *Reliance* renouvelée et épurée par un dépassement des lois artificielles issues de la sclérose et des pesanteurs institutionnelles. Éthique qui avait pour ambition de restaurer la ferveur originelle et l'édification du corps monacal afin de mieux réaliser la vocation monastique. Et, *symbole* important cela va se faire en portant une *véture* nouvelle signifiant, ainsi, l'union mystique projetée.

En son sens strict l'art cistercien est une culture nouvelle s'opposant à une *civilisation* appauvrie. L'architecture, la décoration, l'apparence sont, dès lors, comme autant d'expressions d'un esprit commun et d'un être-ensemble toujours et à nouveau vivant.

On peut extrapoler les leçons de cet exemple, en montrant que toute instauration nouvelle est une *transfiguration*. Elle en appelle à d'autres figures en lesquelles l'idéal communautaire se reconnaît et se complait. Il est aisé de voir en quoi les pratiques contemporaines obéissent à une logique semblable. Les «formes» qu'elles emploient peuvent être, certes, transgressives, elles n'en sont pas moins fondatrices si on sait les apprécier pour ce qu'elles sont et non pas pour ce que l'on aimerait qu'elles soient.

Si je fais, ici, référence à un exemple religieux c'est qu'il est, en effet, frappant de voir que ces nouvelles formes de socialité sont d'une part traversées par l'intensité propre à la religiosité, et d'autre part expriment une débordante intensité dans le rapport à l'autre, et ce grâce aux images partagées. Intensité et densité qui, *présentéisme* oblige, tout en étant éphémères n'en sont pas moins réelles.

L'attitude «contemplative» qui prévaut sur la pulsion politique, propre aux générations précédentes, le fait que l'intuition dans les rapports sociaux prend le pas sur les associations réfléchies (parti, syndicats), le fait de privilégier toutes les occasions de «transport» (transports festifs, effervescences diverses), tout cela crée une atmosphère spécifique où le

---

<sup>6</sup> Cf. Davy M. M. (1945), *Saint Bernard*, rééd. Félin, 1990, p. 71 et Focillon H. (1938), *Art d'Occident, le Moyen-Âge roman et gothique*, Paris, p. 159.



sujet substantiel qui, dans la tradition occidentale, nous était familière, n'a plus grande importance. Le subjectif tend à céder la place au «trajectif» (Durand). C'est-à-dire à la *connaissance* directe de l'intime liaison de toutes choses.

Correspondance holistique, intuitive reliance aux autres et à la nature environnante, tout cela se traduit, trivialement parlant, dans le fait «d'être transporté», de «s'éclater» ou d'avoir le «feeling». La liste est longue de ces expressions exprimant le dépassement d'une logique discursive, et soulignent la calme violence du flux vital. On peut, certes, s'en offusquer. Il n'en reste pas moins que *l'impératif catégorique* de la morale établie laisse, de plus en plus, la place à la mise en pratique de petites libertés interstitielles où domine une forme de joyeux immoralisme. C'est bien cela «*l'ordo amoris*» (Scheler) cause et effet des multiples extases sociétales.

On peut rapprocher cela des intuitions de Bergson: le passage du statique au dynamique, du clos à l'ouvert, d'une vie routinière à la vie mystique<sup>7</sup>. Cela éclaire bien, théoriquement, toutes ces situations empiriques où la *formule* conceptuelle (politique, sociale) cède la place à une forme opératoire. Une forme communautaire où tout un chacun ne cherche plus sa singularité, n'affirme plus sa spécificité, mais s'emploie, concrètement, à ne plus faire qu'un avec l'objet qui lui ou auquel il appartient. Une forme reposant, essentiellement, sur l'image.

Voile islamique, kipa juive, foulard Hermès, dessous Calvin Klein, on pourrait à loisir multiplier les signes et les marques, qui peuvent être considérés comme autant de manifestations du sentiment d'appartenance. *Stricto sensu*, «on en est» de cela même que l'on affiche comme un emblème de reconnaissance. Même, et surtout, si une telle affirmation provoque ou choque ceux qui «n'en sont pas». Le nombril mis à nu d'une manière «sexy», la circoncision religieuse, tout comme le «piercing» intime favorisent les extases communielles. Ils sont comme autant de rituels anodins ou

<sup>7</sup> Bergson H. (1932), *Les Deux sources de la morale et de la religion*, Paris, p. 445. Cf. aussi Maffesoli M. (1996), *Eloge de la raison sensible*, rééd en poche, La table Ronde, 2005. Sur la «reliance», cf. Bolle de Bal M. (1996), *Reliance et théories*, éd. L'Harmattan.

exacerbés par lesquels les micros tribus contemporaines expriment leurs *affinités électives*. Par lesquels elles transfigurent un quotidien dominé par une logique marchande, en une réalité spirituelle qui s'abritant, parfois, derrière le masque de la transcendance n'est pas moins, toujours, profondément, *humaine*: ce que je vis, avec d'autres ici et maintenant.

Pratiques *incarnées*, Incarnation qu'il faut comprendre en son sens précis: plaisirs de la chair, mortification de la chair, la différence est de peu d'importance, comme moyens de redire l'importance du corps individuel dans le cadre du corps collectif. *Corps mystique, corps imaginal*, en tout cas qui ne se reconnaît plus par les mécanismes de l'abstraction rationnelle, mais qui tend à s'affirmer dans l'organicité des groupes émotionnels.

En inversant l'adage populaire, l'habit fait le moine. La «vêtue», qu'elle soit sur ou dans le corps, devient ainsi hiéroglyphe. Signe sacré faisant participer à une sorte de *transcendance immanente*. Pierres vivantes d'un temple immatériel où l'on se «sent» bien. Construction symbolique où tout en semble fait corps. Demeure réelle ou virtuelle assurant protection et réconfort. Les passionnés des jeux informatiques le savent bien qui recherchent, éperdument, dans les réseaux d'internet une forme de communion et qui, ainsi, créent des communautés non moins «réelles» que les regroupements sociaux, donc rationnels, proposés par la société. En ce sens, les pseudos utilisés sont comme autant de marques sur le corps propre permettant d'intégrer un corps collectif. Il y a là, souvent, une «addiction» indéniable. Mais celle-ci ne fait que signifier une ivresse collective: laisser sa trace dans la tragique impermanence du donné mondain.

Cela nous invite à suivre le *signe de piste* du nomadisme tribal contemporain fait paradoxalement d'*enracinement* et d'exil. Du désir d'être et vivre ici, tout en ayant la nostalgie de l'ailleurs. Ne faut-il pas voir dans ce paradoxe la faillite d'une morale rationnelle de l'assignation à résidence, d'une existence close sur elle-même et, dans le même temps, l'émergence d'une éthique dynamique alliant les contraires? Le corps et l'esprit, la raison et le sensible, l'intellect et l'imaginaire. C'est bien cela qui donne à penser.



# L'immaginario delle reti

di Vanni Codeluppi<sup>1</sup>

## Abstract

Il modello della rete riveste una grande centralità all'interno dell'immaginario contemporaneo. La cultura sociale sembra essere dotata infatti di una struttura reticolare e ricevere da tale struttura la possibilità di far funzionare i processi comunicativi che la riguardano. Addirittura, l'intera società sembra operare adottando a tutti i livelli il modello della rete. Dunque, occorre guardare a tale modello con particolare attenzione.

Internet | medium | immaginario | rete | società

The network model plays a very central role in contemporary imaginary. Social culture, in fact, seems to be endowed with a network structure and to receive from this structure the capacity for actuating communicative processes that concern it. Even the whole society seems to act adopting the network model at all levels. Therefore, it is required to look at this model with particular attention.

Internet | medium | imaginary | network | society

## La Rete è il messaggio

**L'**idea di rete non è nuova. Già negli anni Venti dell'Ottocento il filosofo Claude Henri de Saint-Simon aveva immaginato che delle reti di comunicazione potessero consentire di ottenere una più efficiente organizzazione del sistema sociale (Mattelart, 1998). E in seguito molti autori se ne sono occupati. D'altronde, nel corso degli anni è apparso sempre più evidente che la rete rappresenta la principale forma organizzativa e di

---

<sup>1</sup> Insegna Sociologia presso l'Università di Modena e Reggio Emilia. Si è occupato di sociologia dei consumi, con particolare riferimento alle strategie di comunicazione pubblicitaria, all'economia del *branding* e alle forme d'identità nell'epoca del capitalismo biopolitico. Tra i suoi libri recenti: *La vetrinizzazione sociale. Il processo di spettacolarizzazione degli individui e della società* (Torino, 2007); *Dalla corte alla strada. Natura ed evoluzione sociale della moda* (Roma, 2007); *Il biocapitalismo. Verso lo sfruttamento integrale di corpi, cervelli ed emozioni* (Torino, 2008); *Tutti divi. Vivere in vetrina* (Roma-Bari, 2009); *Stanno uccidendo la TV* (Torino, 2011); *Ipermondo. Dieci chiavi per capire il presente* (Roma-Bari, 2012).



funzionamento dei processi comunicativi. Pertanto, per comprendere tali processi è necessario adottare un modello basato sull'idea che essi possono operare soltanto grazie alla presenza di una rete che sia in grado di mantenere gli individui in un rapporto di costante collegamento.

Secondo Marshall McLuhan, l'elettricità è un *medium* più importante di tutti gli altri e in grado addirittura di caratterizzare un'intera epoca. Scriveva infatti che l'energia elettrica «non appare a prima vista un medium di comunicazione proprio perché non ha un “contenuto”» (1967, p. 17). A suo avviso, un *medium* per essere tale non ha bisogno di trasmettere dei messaggi, perché ciò che conta è soprattutto la sua capacità di eliminare il tempo e lo spazio, stimolando nel contempo una partecipazione in profondità da parte degli individui. Esattamente quello che sono in grado di fare media classici come il telefono, la radio e la televisione. Dunque per McLuhan l'elettricità è un *medium*, ma, rispetto agli altri media, presenta una natura particolare, in quanto si limita generalmente a operare come semplice informazione. Come *medium* cioè allo stato puro. Questa caratteristica le consente perciò anche di essere un medium “trasversale”, ovvero in grado di consentire il funzionamento di tutti gli altri.

Internet evidentemente è la rete per eccellenza. Si sovrappone sul piano concettuale all'energia elettrica, in quanto possono essere entrambi considerati dei media allo stato puro. Non a caso Derrick de Kerckhove (2006), in sintonia con McLuhan, ha sostenuto che la Rete rappresenta il messaggio principale che viene trasmesso dal *medium* Internet. E poiché Internet è un *medium* basato sullo sviluppo di reti di connessione, ne deriva che di conseguenza in questo caso il messaggio è costituito soprattutto dalle reti che consentono di sviluppare le relazioni sociali.

Una rete può essere costituita anche da più media che uniscono le loro possibilità. McLuhan pensava che un *medium*, quando compare per la prima volta, non dispone di propri contenuti ed è costretto ad assorbire quelli dei media che l'hanno preceduto. Per questo era convinto che «il “contenuto” di un medium è sempre un altro medium» (1967, p. 16). Questa concezione della relazione esistente tra i media ha sicuramente influenzato la teoria



della «ri-mediazione» che è stata successivamente sviluppata da Jay David Bolter e Richard Grusin (2002), i quali ritengono che i media consentano agli esseri umani di mettersi in relazione con l'ambiente e tra di loro e che per poter ottenere questo risultato impieghino linguaggi e media già esistenti nella società. Recuperino, ad esempio, modelli di rappresentazione utilizzati nel passato, come la finestra, l'immagine topografica della città o il libro, i quali vengono rielaborati all'interno delle forme comunicative che sono specificamente adottate per i computer.

Più in generale, possiamo dire che il *medium*, per migliorare la sua efficacia comunicativa, ha la necessità di ricorrere a delle metafore. Queste infatti sono uno strumento di straordinaria efficacia per rendere qualsiasi forma di comunicazione più immediata e accattivante. E il *medium* le può trovare in altri media precedenti o contemporanei, così come nella realtà sociale in cui si opera. Nel caso del computer, ad esempio, si può impiegare la metafora dell'ufficio, del cestino oppure della valigia.

Ogni *medium* non si limita dunque a trasmettere semplicemente dei contenuti, ma è in grado di svolgere molte altre funzioni e tra queste spicca la capacità di interagire con altri media. Esso cioè è interessato, come ha sottolineato anche Henry Jenkins (2007), da molteplici processi di convergenza riguardanti più che la dinamica tecnologica quella culturale. Le tecnologie infatti possono diventare obsolete, mentre i media sembrano poter risorgere continuamente grazie al contributo fornito loro da altri media pre-esistenti.

D'altronde, come ha sottolineato Fausto Colombo (2006), sembra che i media e le tecnologie si stiano progressivamente separando. Se in passato infatti era possibile legare strettamente ciascun *medium* a una specifica tecnologia di comunicazione, oggi ciò si presenta come sempre meno realizzabile. Soprattutto in conseguenza del processo di digitalizzazione, ogni *medium* acquista la possibilità di circolare su varie tecnologie (la radio, ad esempio, può essere trasmessa nel modo tradizionale cioè via etere, ma anche attraverso il digitale terrestre, il telefonino o Internet), mentre nel contempo ogni tecnologia può ospitare media differenti (uno *smartphone*

può contenere la telefonia, Internet, la televisione oppure il cinema). Infatti, i materiali espressivi presentati agli utenti, avendo in comune lo stesso codice digitale, possono essere resi compatibili e organizzati attraverso delle apposite «interfacce culturali» (Manovich, 2002), pur presentando una natura differente.

Secondo Bolter e Grusin (2002), nell'ambito dei media oggi si stanno sviluppando due fondamentali processi. Il primo è costituito dall'*immediatezza*, che riguarda la possibilità per l'utente di avere l'esperienza di un atto di rappresentazione che passa attraverso un determinato medium senza avere la consapevolezza del ruolo esercitato da tale medium, cioè senza percepire la presenza dell'interfaccia informatica, la quale si rende in qualche misura trasparente.

Il secondo processo è invece quello dell'*ipermediazione*, il quale al contrario tende a moltiplicare i segni della rappresentazione e della mediazione e a renderli estremamente visibili: «Dove l'immediatezza suggerisce uno spazio visuale unificato, l'ipermediazione ne offre uno eterogeneo, all'interno del quale la rappresentazione è considerata non come finestra sul mondo, ma come entità costituita da finestre: finestre che si aprono su altre rappresentazioni o su altri media» (*ibid.*, p. 59).



## La società della Rete

Tutto ciò è possibile grazie allo sviluppo contemporaneo delle tecnologie informatiche, che ha portato alla creazione di reti di connessione all'interno delle quali circolano ininterrottamente flussi di informazioni e immagini. Reti che configurano a loro volta il passaggio dal modello tradizionale dell'industrialismo a quello che Manuel Castells (2002b) ha chiamato dell'«informazionalismo». Cioè un modello nel quale la produzione di ricchezza si basa, più che sulla realizzazione di prodotti fisici, sulla creazione e il commercio di un particolare bene: l'informazione. Un bene che è condiviso e dunque comporta una messa in comune delle risorse, la cooperazione tra gli individui e tra le imprese e lo sviluppo della comuni-

cazione. Questo è il modello che viene sempre più adottato dalle odierne società avanzate, il cui funzionamento si basa su un insieme di reti attraversate da nodi interconnessi e su un processo di espansione illimitato, ma anche su meccanismi forti di integrazione e su codici di comunicazione che sono largamente condivisi. Infatti, «Le reti costituiscono la nuova morfologia sociale delle nostre società e la diffusione della logica di rete modifica in modo sostanziale l'operare e i risultati dei processi di produzione, esperienza, potere e cultura. Benché la forma di organizzazione sociale a rete sia esistita in altri tempi e in altri spazi, il nuovo paradigma della tecnologia dell'informazione fornisce la base materiale per la sua espansione pervasiva attraverso l'intera struttura sociale» (*ibid.*, p. 535).

Il nuovo tipo di società che si basa sulle reti è capitalistico, ma in esso il capitalismo assume forme notevolmente differenti rispetto al passato. Si tratta infatti di un capitalismo che sta diventando sempre più virtuale, anche perché si trasferisce sempre più massicciamente nello spazio immateriale di Internet. Continua però a svolgere in maniera efficace la sua funzione primaria, ovvero la produzione di valore economico.

Non è un caso peraltro che Internet, nato come spazio liberamente accessibile e privo di confini, stia diventando uno spazio sempre più "chiuso", cioè nel quale si può accedere a certi servizi soltanto pagando un determinato prezzo. Il processo è in corso da tempo, ma la comparsa negli ultimi anni degli *smartphone* e dei *tablet*, in particolare dell'iPad di Apple, lo sta indubbiamente accelerando. Così le applicazioni informatiche che consentono di ottenere specifiche prestazioni da questi strumenti sono spesso a pagamento, come del resto lo sono anche molti contenuti che in passato erano liberamente consultabili. Il processo è simile a quello che è avvenuto alle origini del capitalismo, quando si è cominciato a recintare un territorio e a stabilire che da quel momento la sua natura era privata e non più pubblica.

Siamo dunque ben lontani dal poter considerare Internet e le nuove tecnologie di comunicazione uno strumento di emancipazione degli esseri umani, come ancora molto spesso si tende a sostenere. Uno strumento

cioè in grado di consentire ai singoli una piena libertà espressiva e alla collettività di sperimentare nuove forme di democrazia e socialità. Certo, questo aspetto è presente, ma è anche evidente che Internet rappresenta oggi una realtà dove dal punto di vista economico a prevalere è chiaramente un modello di tipo capitalistico (Formenti, 2008).

All'interno di Internet sembra del resto prevalere oggi il modello di funzionamento proposto da Google, un modello che dichiara in apparenza di perseguire la libertà e la trasparenza, ma in realtà tenta di esercitare un potere economico e culturale sulla Rete attraverso il controllo della grande mole di dati e informazioni che sono prodotti dalle persone e che passano nelle infinite connessioni tra i computer (Carr, 2008; Lovink, 2008b; Lannier, 2010). Ha scritto a tale proposito Carlo Formenti che «i modelli di business “aperti” (alla Google per intenderci) non rappresentano affatto un'alternativa strategica alla vecchia economia, un ponte verso modalità di produzione postcapitalistiche: si tratta, piuttosto, di sofisticati progetti di messa al lavoro della creatività collettiva di milioni di prosumer interconnessi in rete, di modalità capitalistiche del tutto nuove di appropriazione di un *general intellect* che non riesce nemmeno più a ottenere un reddito in cambio della propria attività» (2010, p. 16).

Insomma, le imprese si sono rapidamente rese conto che era meno costoso e più produttivo affidare molte mansioni a quell'intelligenza collettiva che era già disponibile in Rete. Così le hanno delegato una parte consistente della loro attività produttiva, con la conseguenza però che ciò ha ulteriormente accentuato la natura capitalistica della Rete (Codeluppi, 2008).

Ciò che appare oggi soprattutto evidente comunque è che Internet, come ha sostenuto Fausto Colombo (2003), tende sempre più a funzionare come le tradizionali reti di distribuzione di risorse (acqua, gas, elettricità). Pertanto, analogamente a quanto è accaduto con tali reti, anche nel caso della Rete risulta chiaro che «i recenti sviluppi tecnologici non aumentano affatto l'autonomia dell'utente, ma semmai manifestano in modo ancora più evidente la sua necessità di collegamento con centri di servizi



e di contenuti» (*ibid.*, p. 46). L'individuo cioè, nei confronti del medium Internet, sta diventando sicuramente più attivo, ma anche più dipendente.

Tutto ciò sembra conferire a Internet anche un ruolo sempre più autonomo dagli esseri umani. Kevin Kelly (2011) si è spinto addirittura ad affermare che la Rete, o meglio quel soggetto che ha denominato «technium» e che si sovrappone in gran parte ad essa, può essere considerato molto simile ai sistemi naturali. Come loro infatti crea, si moltiplica, si rafforza e si aggiusta da solo. Inoltre, manifesta spesso dei desideri e manca ancora di una coscienza, ma probabilmente, secondo Kelly, ciò non avverrà ancora per molto. È evidente però che la Rete non ha oggi tutta questa autonomia, perché si tratta di una realtà che deve fondamentalmente rispondere a logiche economiche di tipo capitalistico. E il capitalismo non può essere totalmente autonomo, perché per continuare a produrre il suo valore economico ha bisogno comunque delle idee che vengono sviluppate dai cervelli degli esseri umani.

Il problema che sembra semmai configurarsi è che i cervelli sono in qualche misura indeboliti dalla stessa Rete. Nicholas Carr (2011) ritiene che ciò che avviene abitualmente nella fruizione di Internet, e cioè il continuo passaggio da una finestra all'altra e da un sito all'altro, riduca la capacità di concentrazione e di approfondimento e a lungo andare abbassi anche il livello di intelligenza. D'altronde, un comportamento di questo tipo sta diventando necessario in uno spazio comunicativo che è sempre più accelerato e sottopone l'individuo a un'enorme quantità di stimoli (Siegel, 2008).

## **In conclusione**

Il modello della rete è fondamentale per comprendere l'immaginario delle attuali società basate sulla comunicazione. È necessario però applicare a queste società quel modello conflittuale della comunicazione che è stato proposto in passato da Harold Innis (1982, 2001). In tali società ad esempio, come ha rilevato Andrea Miconi, ci troviamo di fronte alla neces-



sità di ricercare un accordo «tra la televisione – un medium che enfatizza il *tempo*, la continuità culturale e l'accentramento delle risorse – e internet, un medium che enfatizza lo *spazio*, l'immediatezza della trasmissione a distanza ed il controllo del territorio, ma non la continuità nel tempo e la stabilità culturale» (2001, p. 41).

Ma la conflittualità è rintracciabile anche all'interno dello stesso medium Internet: «Le reti telematiche hanno modificato la percezione del tempo e dello spazio e per certi versi hanno ridato consistenza al luogo, alla dimora. È da una postazione fissa, localizzata, interna, “chiusa”, che ha inizio la peripezia della navigazione. Si tratta di tenere insieme, ancora una volta, un paradosso fatto di reclusione e libertà, di convivere dentro una nuova opposizione che contempla il luogo e la sua assenza, la necessità del territorio e l'urgenza di travalcarlo, la presenza del confine e la spinta a superarlo» (Giordano, 2005, p. 137).

L'avvento della Rete sembra dunque non aver modificato quella realtà paradossale che ha caratterizzato la cultura moderna sin dall'inizio della sua storia. Quella realtà cioè che ha cercato di conciliare mutamento e stabilità, innovazione e tradizione, libertà e controllo. Ma che ha operato in questo modo in conseguenza della sua natura profondamente capitalistica. Una natura che trae dalla conflittualità la sua linfa vitale. Anche il modello della rete dunque nasconde dietro la sua apparenza basata sulla circolazione e sui flussi la presenza costante di tensioni e conflitti.

### Riferimenti bibliografici

- Bolter J.D., Grusin R. (2002), *Remediation. Competizione e integrazione tra media vecchi e nuovi*, Guerini e Associati, Milano.
- Carr N. (2008), *Il lato oscuro della Rete. Libertà, sicurezza, privacy*, Rizzoli-Etas, Milano.
- Carr N. (2011), *Internet ci rende stupidi? Come la Rete sta cambiando il nostro cervello*, Cortina, Milano.



- Castells M. (2002a), *Galassia Internet*, Feltrinelli, Milano.
- Castells M. (2002b), *La nascita della società in rete*, Egea-Università Bocconi, Milano.
- Codeluppi V. (2008), *Il biocapitalismo. Verso lo sfruttamento integrale di corpi, cervelli ed emozioni*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Colombo F. (2003), *Introduzione allo studio dei media*, Carocci, Roma.
- Colombo F. (2006), *Ricezione e consumo dei media: limiti e prospettive di una (in)distinzione*, in E. Di Nallo, R. Paltrinieri (a cura di), *Cum Sumo. Prospettive di analisi del consumo nella società globale*, Franco Angeli, Milano.
- De Kerckhove D. (2006), Prefazione, in Bazzichelli T., *Networking. La rete come arte*, Costa & Nolan, Milano.
- Formenti C. (2008), *Cybersoviet. Utopie postdemocratiche e nuovi media*, Raffaello Cortina, Milano.
- Formenti C. (2010), "Il gran récit della rete", in *Aut Aut*, 347, luglio-settembre.
- Giordano V. (2005), *La metropoli e oltre. Percorsi nel tempo e nello spazio della modernità*, Meltemi, Roma.
- Innis H.A (1982), *Le tendenze della comunicazione*, SugarCo, Milano.
- Innis H.A. (2001), *Impero e comunicazioni*, Meltemi, Roma.
- Jenkins H. (2007), *Cultura convergente*, Apogeo, Milano.
- Kelly K. (2011), *Quello che vuole la tecnologia*, Codice Edizioni, Torino.
- Lanier J. (2010), *Tu non sei un gadget*, Mondadori, Milano.
- Lovink G. (2008a), *Zero comments. Teoria critica di Internet*, Bruno Mondadori, Milano.
- Lovink G. (2008b), "The society of the query and the Googlization of our lives?", <http://www.eurozine.com/articles/2008-09-05-lovink-en.html>.
- Lovink G. (2010), "Tre tendenze del Web 2.0", in *Aut Aut*, 347, luglio-settembre.
- Mattelart A. (1998), *La comunicazione globale*, Editori Riuniti, Roma.
- Manovich L. (2002), *Il linguaggio dei nuovi media*, Edizioni Olivares, Milano.
- McLuhan M. (1967), *Gli strumenti del comunicare*, Il Saggiatore, Milano.
- Miconi A. (2001), *Introduzione. Le tecnologie del potere*, in Innis H.A., *Impero e comunicazioni*, Meltemi, Roma.



Miconi A. (2011), *Reti. Origini e struttura della network society*, Laterza, Roma-Bari.

Siegel L. (2008), *Against the Machine: Being Human in the Age of the Electronic Mob*, Spiegel & Grau, New York.



# Simulacri del potere e potere dei simulacri

di Mario Perniola<sup>1</sup>

## Abstract

L'articolo è un estratto del classico *La società dei simulacri* in cui l'autore annunciava la crisi di una civiltà che ha rinnegato se stessa. Il testo è appena stato ri-pubblicato, a trent'anni di distanza, in nuova edizione nel n. 20/21 di *Agalma*, la rivista di studi culturali e di estetica da lui stesso fondata.

cultura | simulacro | potere | reale | immaginario

This article is an excerpt of the book *La società dei simulacri* (*The society of simulacra*), in which the author has announced the crisis of a civilization which has denied itself. The text has just been published again, thirty years later, in a new edition in *Agalma* (n. 20/21), the Journal of Cultural Studies and Aesthetics that he founded.

culture | simulacra | power | real | imaginary

## Reale e immaginario nella politica e nella cultura

Quando si parla di mutamento dei rapporti tra reale e immaginario, il punto di riferimento obbligato è comunemente il Sessantotto: mai come allora si è visto un profondo sovvertimento dei loro ambiti, non limitato a questo o a quell'aspetto del loro rapporto, ma tale da investire la loro sostanza stessa e da operare da un lato l'emarginazione del potere e della politica, dall'altro la promozione dell'immaginario e della poesia ad una possibilità effettiva d'intervento pratico. Secondo tale prospettiva, al Sessantotto sarebbe seguita ovunque la restaurazione della separazione tra realtà e immaginario, tra politica e poesia: essa avrebbe condotto dapprima

---

<sup>1</sup> Mario Perniola è professore ordinario di Estetica presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Roma Tor Vergata. Autore di numerose opere filosofiche, è intellettuale di grande fama, chiamato ad esprimersi sui grandi temi del nostro tempo. Tra le numerose pubblicazioni: *La società dei simulacri*, *Transiti*, *Del sentire*, *Contro la comunicazione*, *Miracoli e traumi della comunicazione*. Per Mimesis è direttore della rivista *Agalma*.



ad una politicizzazione massiccia della cultura, successivamente ad una privatizzazione delle esperienze individuali.

Ma questa interpretazione storica, che presenta il Sessantotto come una rivoluzione fallita, è più l'applicazione meccanica del modello concettuale rivoluzione/restaurazione, che una descrizione adeguata delle trasformazioni e dei sovvertimenti in atto nell'ultimo decennio. Ad una considerazione più attenta essa si manifesta come un luogo comune, come il prodotto di una "ragion pigra" incapace di cogliere le novità storiche.

Contro questa interpretazione giova portare l'attenzione su alcuni elementi che inducono a considerare il sovvertimento dei rapporti tra reale e immaginario come un processo di lungo periodo, nelle sue premesse anteriori al Sessantotto e non ancora compiuto nei suoi sviluppi.

È nel corso degli anni Cinquanta e nella prima metà degli anni Sessanta che risultano evidenti le premesse per un profondo rivolgimento dei rapporti tra reale e immaginario. Tale rivolgimento, che è strettamente connesso alle conseguenze sociali e psicologiche dei mass media, dell'industria culturale, della nuova pubblicità, si manifesta in primo luogo con la derealizzazione della società, per cui in tutti gli aspetti dell'attività sociale l'immagine sembra avere la meglio sulla realtà al punto di dissolverla, in secondo luogo con la sua culturalizzazione, mediante la quale ovunque i significanti prevalgono sui significati, i referenti sui referenti, le mediazioni sull'immediato. È in quegli anni che l'alternativa autonomia/eteronomia della cultura, che aveva dominato il secondo dopoguerra, viene superata a favore di una produzione letteraria e poetica più connessa con la vita pratica, mentre la cultura universitaria comincia ad avvertire il proprio ritardo. Il Sessantotto (che inizia verso la metà degli anni Sessanta) è insieme il rifiuto di questo processo e il suo sviluppo: da un lato, infatti, esso si presenta come la critica radicale dello spettacolo sociale e della cultura, dall'altro porta al parossismo la derealizzazione e la culturalizzazione della società. Questo secondo aspetto del Sessantotto, che viene per lo più pudicamente occultato, si manifesta attraverso il ritorno di tutte le teorie rivoluzionarie del passato (dal marxismo all'anarchismo, dal leninismo al consiliarismo),



senza che in nessun luogo e in nessun momento ci sia effettivamente la rivoluzione, la presa del potere, la formazione dei consigli operai. Ma proprio ciò dà la misura della derealizzazione e della culturalizzazione sociale: il Sessantotto non fu una rivoluzione fallita per il semplice fatto che non fu una rivoluzione; ciononostante esso non è stato nemmeno un sogno, o un'illusione collettiva, bensì un fatto storico d'importanza primaria, il primo fatto storico d'importanza primaria che non può essere definito come "reale", nel vecchio senso della parola.

Il Sessantotto non ha fatto crollare nessun governo, ma ha messo in pericolo la governabilità di tutti i paesi occidentali, cioè ha accentuato la derealizzazione della politica e del potere, ponendoli dinanzi ad una crisi che essi non possono risolvere con i loro mezzi. Questa crisi, che è generalmente presentata come separazione tra società e stato, declino della fiducia del pubblico nei governanti, dissoluzione del consenso o deperimento del sistema partitico, è l'effetto di un sovvertimento profondo dei rapporti tra reale e immaginario, diretto a dissolvere la presa della politica sulla realtà sociale. L'originalità di questa situazione consiste nel fatto che la politica si trova in difficoltà sul suo terreno, constatando l'inutilità di tutti i rimedi politici conosciuti a risolvere la crisi. Non essendoci stata una vera rivoluzione, non è nemmeno possibile una vera restaurazione: la dissoluzione della governabilità non proviene da un moto politico rivoluzionario dotato di un'identità precisa, ma dello sviluppo della società di massa.

Un fenomeno analogo e complementare si verifica nella cultura. Se il politico cessa di essere lo specialista della realtà, il letterato cessa di essere lo specialista dell'immaginario. In quest'ambito il mutamento del rapporto tra reale e immaginario si manifesta, per esempio, come fine delle avanguardie: la funzione di anticipazione svolta dalla cultura ha perduto la propria ragion d'essere dinanzi ad un processo storico che è di gran lunga più sorprendente e differente di qualsiasi avanguardia. Il Sessantotto non ha posto fine alla cultura e alle sue istituzioni, ma le ha investite di un malessere che è diventato cronico. Paradossalmente l'intellettuale si sente molto più inutile di quando era effettivamente inutile, vale a dire di quando la sua



inutilità aveva un riconoscimento sociale, e svolgeva perciò una funzione precisa: ciò è vero tanto per la letteratura e per l'arte militante quanto per l'università.

Il movimento studentesco italiano del Settantasette ha messo in mostra non tanto la marginalità degli studenti, quanto la marginalità della cultura, e paradossalmente innanzitutto e soprattutto l'inutilità della cultura rivoluzionaria, critica, d'avanguardia. Infatti, considerando la cultura come lo strumento di un controllo illegittimo sugli studenti, sulle donne, sugli emarginati, come un inganno diretto a stabilire false solidarietà e false alleanze, ha spezzato l'unione tra la teoria e il movimento di emancipazione sociale ed ha dissolto ogni rapporto residuo tra il sapere e la società.

### I simulacri del potere

Le crisi di governabilità della prima metà di questo secolo sono state generalmente risolte dal potere mediante il ricorso al mito: la creazione di miti politici svolge la funzione di ricostruire il consenso, di creare nuovi modelli di governo capaci di esercitare il controllo sociale, là dove la coercizione non può o non vuole arrivare. Al mito politico non ricorrono solo il fascismo e il nazismo, ma anche lo stalinismo, il maoismo, il New Deal roosveltiano; perfino Gramsci oppone alla concezione soreliana del mito sindacale il mito del partito politico come più costruttivo, più attivo, più capace di dare concretezza e sviluppo ad una volontà politica che si afferma l'azione (Gramsci, 1973, p. 4)<sup>2</sup>. La politica si è posta in tal modo come l'erede della religione ed ha cercato di rendere più governabile la società attraverso il ricorso al mito e alla sua enorme potenza di coesione sociale; essa "prende il posto nelle coscienze della divinità o dell'imperativo cate-

---

<sup>2</sup> Gramsci qui considera come irrazionale e antistorico non il mito, ma la critica al mito (presente in Sorel), secondo cui "ogni piano prestabilito è utopistico e reazionario". Da tale critica, infatti, deriverebbe l'imprevedibilità dei fatti sociali e quindi l'impossibilità di organizzare una volontà collettiva. In altro luogo (p. 107), Gramsci si sofferma sull'Illuminismo, in quanto creatore di miti popolari.



gorico” (p. 8).

Questa soluzione da tempo si è rivelata per il potere sempre più impraticabile: già all’inizio degli anni Sessanta l’impossibilità di ottenere il consenso mediante la creazione di miti o di surrogati della religione si esprimeva negli Stati Uniti con la tesi della “fine delle ideologie”; i mass media si rivelavano d’altra parte del tutto inadeguati a fornire un orientamento organico e strutturante tale da garantire un consenso stabile. Essi aprivano piuttosto “l’era delle convinzioni effimere”, in altre parole una situazione di precarietà, di credenze e di reazioni incostanti e provvisorie, che aggravavano l’ingovernabilità (Brzezinski, 1970).

Il tentativo di restaurare i vecchi rapporti tra reale e immaginario, di riconsegnare alla politica il suo monopolio sul reale, è legato in America alla *Realpolitik* di Nixon e di Kissinger: il disprezzo che essa nutriva per ogni dimensione immaginaria, la sua idolatria dello stato di fatto e dei rapporti di forza esistenti, il modello del “Congresso di Vienna” e dell’equilibrio delle potenze cui essa s’ispirava, era quanto di meno adatto alla situazione presente si potesse immaginare. In un’epoca caratterizzata da trasformazioni tumultuose e da una grande instabilità di forze, essa doveva appunto risolversi in un fallimento.

Se dunque è preclusa al potere tanto la strada del mito e del simbolo, quanto quella del crudo realismo politico, si deve arrivare alla conclusione che esso è diventato “parente stretto dell’incompetenza, dell’inefficienza, dell’ignoranza e infine dell’impotenza” (Tagliaferri)? che “non riuscendo a riprodursi come reale ad aprire nuovi spazi al principio di realtà” (Baudrillard, 1977), cade nell’irreale e si volatilizza?

Una risposta molto interessante a queste domande è contenuta negli scritti di Zbigniew Brzezinski. Già nel libro pubblicato immediatamente dopo il Sessantotto, *Tra due età*, Brzezinski aveva sostenuto che la fine delle ideologie lungi dal ridurre l’importanza delle idee in politica, segnava l’inizio di un’epoca nella quale i problemi posti dal significato della vita personale e sociale sarebbero diventati sempre più importanti. In numerosi articoli pubblicati tra il ’71 e il ’76, Brzezinski sviluppa una vera e propria



teoria del potere alternativa sia rispetto alle mitologie fideistiche, sia rispetto al realismo politico<sup>3</sup>.

Un esempio di potere connesso ad un mito politico a sfondo religioso fu quello esercitato in America nel secondo dopoguerra dall'élite degli WASP (*White Anglo-Saxon Protestants*), protestanti anglosassoni di razza bianca, tradizionalmente legata alla Chiesa Protestante e alle prospettive morali: questo potere ha coinciso col periodo della guerra fredda. La guerra del Vietnam, secondo Brzezinski, ha provocato la sconfitta di questa classe dirigente e la disfatta dei suoi quadri concettuali. Nessun ritorno è perciò possibile alle prospettive manichee e moralistiche della guerra fredda e al mito: l'università e l'industria culturale che sono in qualche modo i successori "funzionali" degli ambienti d'affari e di chiesa, come principali fonti di autorità, hanno in America una prospettiva scettica e disincantata, estranea alle crociate e alle alternative esclusivistiche. Tuttavia in varie parti della terra si manifesta una pericolosa tendenza a rifiutare il modernismo universalistico per ripiegare su miti d'ispirazione autarchica e restaurativa, fondati sui valori della religione, della razza, della comunità primitiva.

Viceversa un esempio di potere che ha fatto del realismo politico la propria base concettuale, è stato quello di Nixon e di Kissinger, del quale Brzezinski svolge una critica puntuale e precisa. La loro *Realpolitik* non fu affatto realistica. Non solo perché il processo di dissoluzione del potere è stato più rapido che in passato, ma innanzitutto perché il potere politico si trova sempre più spesso dinanzi a situazioni che non riesce più a dominare e che lo costringono alla paralisi. La crisi del 1973 ha pienamente rivelato l'insufficienza di tutte le soluzioni tradizionali: puramente illusorie sono le tesi secondo cui il sistema attuale possa far fronte a qualsiasi nuova circostanza, che gli Stati Uniti siano abbastanza ricchi da risolvere ogni problema economico, che essi possano intervenire in ogni parte del globo, che

---

<sup>3</sup> Testi raccolti e tradotti in francese in Brzezinski Z. (1977), *Illusions dans l'équilibre des puissances*, Paris, L'Herne. L'articolo *America in a Hostile World* (1976) è stato tradotto in italiano e pubblicato nell'antologia *Gli Stati Uniti e l'ordine mondiale*, a cura di Santoro C.M. (a cura di, 1978), Roma, Editori Riuniti.



infine si possa costruire da un giorno all'altro un nuovo equilibrio internazionale in sostituzione di quello concepito negli anni 1945-1949. Guardare la crisi in faccia vuol dire, secondo Brzezinski, rendersi conto dell'impotenza di tutti i rimedi politici realistici. La personalizzazione della politica, il proliferare d'intese clandestine tra i "potenti" del mondo, il disprezzo nei confronti di ogni forma di concettualizzazione accompagnata da un empirismo acrobatico, l'assoluta mancanza di un disegno architettonico e culturale, riducono la politica realistica a mero tatticismo e aumentano, se possibile, il discredito del potere e l'ingovernabilità degli stati.

La parte più importante dei saggi di Brzezinski consiste nell'elaborazione di una teoria dell'*immagine politica*. Egli si occupa del problema specifico dell'immagine degli Stati Uniti nel mondo, ma le sue considerazioni presentano un carattere teorico generale.

La politica estera di Nixon e di Kissinger si basava da un lato sull'intesa segreta dei rappresentanti delle due o tre nazioni più forti del mondo, dall'altro sull'immagine propagandistica creata da una stampa largamente asservita al potere politico. Tali metodi sono vivamente criticati da Brzezinski: essi appartengono al passato e sono oggi completamente inefficaci e controproducenti. Per ottenere consenso ed adesione ci vuol ben altro che propaganda. L'elaborazione dell'immagine degli Stati Uniti non può essere lasciata alla propaganda, ma deve essere assunta direttamente dai responsabili della politica estera americana: l'immagine non è più un fatto meramente esteriore, che può coprire le manovre acrobatiche di poche persone, ma implica un disegno culturale chiaramente concepito, coerentemente attuato, largamente condiviso.

L'elaborazione dell'immagine di un paese non è, secondo Brzezinski, la riproduzione obiettiva di una supposta realtà sostanziale. L'America della fine del XVIII secolo simboleggiava un modello di progresso, di libertà e di uguaglianza, nonostante il fatto che la sua classe dirigente fosse composta da un'aristocrazia rurale e schiavista e da una borghesia urbana chiusa su se stessa. Cuba e la Cina hanno rappresentato ai nostri tempi per molti lo stesso modello, nonostante il controllo capillare dei cittadini e il regime



di sorveglianza generale che le caratterizzano. La creazione di un'immagine non è però un'operazione arbitraria: l'immagine settecentesca dell'America o quella di Cuba o della Cina non sono mera opera di propaganda. Il centro del problema non è il rapporto statico tra l'immagine e la supposta realtà che rappresenta, ma quello dinamico tra l'immagine e gli avvenimenti che potranno rafforzarla o indebolirla: l'avvenimento – scrive Brzezinski – cristallizza lo stato d'animo; meglio ancora, esso agisce su di lui alla maniera di un catalizzatore; trasforma una velleità in una prospettiva concreta che s'impone. L'immagine è dunque aldilà del vero e del falso: non è il risultato di un'indagine scientifica, ma nemmeno può essere il prodotto di una campagna di pubblicità. Entrambe queste prospettive fanno riferimento ad un rapporto di adeguazione tra la rappresentazione e il suo oggetto, anche se falsificante; l'immagine al contrario si muove in un contesto dinamico, in cui viene meno la possibilità di una sedimentazione, di una cristallizzazione, di un oggetto. Essa non è un'ideologia, perché mira alla trasformazione dello *status quo*; non è un progetto, perché l'avvenimento che la consolida o la indebolisce, non le porta o non le toglie nessuna realtà.



Ciò che Brzezinski però non dice è che l'immagine contemporanea non è e non potrà più essere un simbolo per le ragioni che egli stesso ha messo in evidenza, cioè per il carattere scettico e nichilistico della società di massa. Il termine tedesco *Sinnbild*, che vuol dire appunto simbolo e come tale fu usato dai fondatori della scienza del mito, rimanda ad una ricchezza, ad un'inesauribilità del significato (*Sinn*) cui l'immagine (*Bild*) rinvia. L'immagine contemporanea non è un *Sinnbild*, ma un *Trugbild*, l'immagine che rinvia ad una simulazione, ad una mancanza ad un vuoto, ad una mancanza di fede, in una parola, è un *simulacro*. L'America settecentesca, Cuba o la Cina degli anni Sessanta erano ancora simboli in cui si esprimeva il mito della rivoluzione borghese o della rivoluzione comunista. La rivoluzione informatica, che segnerebbe il passaggio ad un'età post-industriale caratterizzata dall'importanza assunta dalla tecnologia e dall'elettronica costituisce

l'immagine più nuova tra quelle proposte da Brzezinski<sup>4</sup>. Essa non può essere un simbolo, proprio perché la sua essenza è quella di dissolvere la possibilità stessa del simbolo, in quanto derealizzante, demitizzante e designificante. La società informatica non può, come quella borghese o quella comunista, porsi come erede della religione, perché la sua premessa è appunto "la morte di Dio". Qui sta la differenza fondamentale del simulacro rispetto al simbolo: che questo attinge il proprio potere dalla religione, dal mito, dalla fede, quello dallo scetticismo, dalla chiusura dell'orizzonte metafisico, dalla derealizzazione sociale.

### Il potere dei simulacri

Questa situazione apre alla cultura delle possibilità d'intervento assolutamente nuove e incredibilmente ampie: essa pone la cultura dinanzi ad un compito che essa non ha mai affrontato e che consiste nel rovesciare i simulacri del potere nel potere dei simulacri e assumere l'eredità della politica. Essa sola può davvero trarre le estreme conseguenze da ciò che il potere politico riesce solo ad intuire confusamente: la dissoluzione del reale e dell'immaginario e l'apertura di uno spazio di effettualità non fattuale, di immagini non immaginarie e non simboliche.

Il punto di partenza di questo processo è proprio il senso di inutilità che l'intellettuale, il letterato o l'artista prova oggi quotidianamente nella società civile, nell'università, nel partito. Questa inutilità non va rimossa con buoni propositi o prospettive escatologiche; al contrario essa deve essere estesa e generalizzata: se una volta la cultura era produzione di simboli, di *Sinnbilder*, ora è produzione di *Sinnlosigkett*, nel duplice senso di mancanza di significato e di inutilità. Mancanza di significato, intesa come chiusura del pensare rappresentativo, della metafisica; inutilità intesa come venir meno di principi, di scopi fondamentali dati una volta per sempre.

---

<sup>4</sup> Le altre due sono l'immagine della democrazia liberale fondata sul rispetto dell'individuo, dei diritti civili, e l'immagine dell'America come "laboratorio sociale del mondo".

Non solo la cultura è senza fondamento e senza scopo, ma anche il reale. L'inutilità della cultura non è una debolezza – come pensano quanti la vorrebbero fondata e garantita dallo stato o dal partito – ma è una forza che rende insensata e inutile la politica. Tuttavia l'aspetto più interessante e più importante di questo processo non consiste nel venir meno di una garanzia culturale delle istituzioni, in pratica nella barbarie; ma nel dissolversi della dimensione reale delle istituzioni, nel carattere iperreale che assumono. Iperreale e non surreale, perché non acquistano una dimensione superiore alla realtà, ma al contrario diventano copie di se stesse. La forza della cultura oggi sta proprio nell'iperrealtà delle istituzioni: i politici avveduti si rendono conto che il problema dell'ingovernabilità è strettamente connesso a quello della cultura, ma ciò che non possono capire è che la cultura oggi non conferisce affatto legittimazioni; essi si trovano così a fare un gioco di cui non conoscono le regole. Pensano di poter rimediare alla derealizzazione della società attraverso la cultura, ma non si rendono conto che la culturalizzazione è l'altra faccia della derealizzazione.

All'interno della cultura ci sono due tendenze che cercano di rimediare all'inutilità sociale del sapere attraverso la riproposta di prospettive tradizionali. La prima prospettiva che si può definire morale, intendendo questa parola in senso lato, rilancia la concezione della cultura come valore da opporre all'universale secolarizzazione e demitizzazione del sapere: essa è implicita ovunque si faccia riferimento ad un valore della verità, dell'arte, della scienza, della critica, in altre parole ovunque si attribuisca alla cultura una dimensione ontologicamente superiore alla realtà. Essa è sempre stata la posizione metafisica per eccellenza, e come tale fu costantemente rifiutata da Nietzsche e da Heidegger. Oggi questo rifiuto deve più che mai essere ribadito: nel momento in cui la cultura sta per diventare indistinguibile dalla realtà, respingerla nell'irrealtà del valore, equivale ad un'autocastrazione.

L'altra tendenza, che si può definire *tecnico-strumentale*, è invece orientata verso una rivalutazione della dimensione pragmatica del *sapere come potere*. È questa in fondo la concezione baconiana della tecnica, che sarebbe uno



strumento al servizio dell'umanità per l'avvento del *regnum hominis* sulla terra. Tale concezione strumentale e antropologica della tecnica è stata giustamente rifiutata da Heidegger per il quale l'essenza della tecnica sfugge al dominio dell'uomo e si contrappone a lui come un *Gestell*, un'imposizione. Il potere dei simulacri non è un potere di carattere fattuale-specialistico tale da giustificare una tecnocrazia; anzi esso nasce proprio dal fallimento di ogni modello tecnocratico che è basato per definizione su una filosofia della realtà considerata nella sua separazione radicale dall'immaginario.

La cultura che si candida ad assumere la successione della politica, non può presentarsi né come un valore, né come un potere tecnico-fattuale. Essa è alquanto di troppo reale per essere un valore, e di troppo inutile per essere uno strumento. Tuttavia questa inutilità che sembra caratterizzarla non deve nemmeno essere trasformata in un eccesso di negatività da opporre al mondo dell'utilità<sup>5</sup>. La cultura è inutile non perché sia altro rispetto al mondo, ma perché è coinvolta in un processo di derealizzazione che invade l'intera società. Perciò non c'è più posto per una marginalità alternativa: l'aspetto più paradossale della crisi del potere politico è forse proprio il dissolvimento e la vanificazione d'ogni contro-potere, e perfino del non-potere della marginalità alternativa.

Il concetto di realtà finisce col coincidere con l'assenza di qualsiasi informazione su essa: il nome di *realtà* assume una dimensione meramente denotativa, che non connota nulla. Questa designificazione del reale è definita da Clément Rosset come la sua insignificanza, la sua *idiozia*, in altre parole il suo carattere semplice, particolare, unico, indistintamente fortuito (Rosset, 1977). L'inutilità della cultura non è che un aspetto di un'inutilità che riguarda la realtà storica stessa e che designa la sua totale impermeabilità a sostenere dei significati. Questa "idiozia" della realtà e della cultura non deve essere affatto coperta o occultata mediante la produzione simbolica o immaginaria; ma assunta pienamente. La desacralizzazione, la demitizzazione e la secolarizzazione della realtà e della cultura vanno insie-

---

<sup>5</sup> Come per esempio in Bataille G.. Cfr. Perniola M. (1998), *Philosophia sexualis. Scritti su Georges Bataille*, Verona, Ombre Corte.

me: esse segnano la fine di un atteggiamento devozionale verso la storia e verso la conoscenza di origine metafisico-teologica.

Se dunque una cosa vale l'altra, se esiste un'equivalenza generale di destini, l'esito è un nichilismo incapace di scelta e di determinazione? Non sarebbe una novità: da sempre le delusioni nei confronti della realtà o della cultura hanno approdato a un nichilismo quietistico o suicida. L'originalità della situazione presente consiste nel fatto che la chiusura dell'orizzonte metafisico non può essere affatto considerata come una delusione: chi sente la sua mancanza, resta nel lutto per la morte di Dio, vale a dire bene o male in attesa di qualche nuovo Dio. A ben vedere, la situazione presente è caratterizzata meno da una mancanza che da un dono: ciò che è dato è più importante di ciò che è sottratto. Questo dono non consiste in un nuovo significato della vita o in una nuova soluzione politica, ma in una nuova dimensione. Coloro che una volta sperimentavano l'insignificanza della realtà o dei valori, venivano a trovarsi fuori della società: oggi accade esattamente il contrario; condizione per essere nella società è dividerne la derealizzazione e la designificazione. La cultura ha sempre pensato se stessa nella dimensione del doppio rispetto alla realtà, sia come valore da opporre al mondo, sia come strumento per dominarlo: essa era ora lontana, ora vicina, ma sempre doppia rispetto al reale. È questa duplicità che è venuta meno. Il dono che i nuovi tempi portano alla cultura è l'avvento di una sola dimensione. Se questa unidimensionalità è parsa una catastrofe a Marcuse, è perché egli ha visto il fenomeno solo dal punto di vista del valore e non ha compreso che essa comporta anche la rovina della prospettiva strumentale pragmatica. D'altra parte essa non è una omogeneizzazione e un generale appiattimento della vita, né la fine dell'immagine; anzi è il luogo in cui l'immagine è indistinguibile dal reale, in cui essa diventa appunto un simulacro. Il simulacro non è un'immagine pittorica, che riproduce un prototipo esterno, ma un'immagine effettiva che dissolve l'originale. Come presso i Mohave, i propositi restavano sterili e inefficaci finché non venivano sognati (Devereux, 1961), così nella società contemporanea l'accettazione senza riserve della dimensione del simulacro è con-



dizione di effettività.

Sotto certi aspetti l'immagine sessantottesca della rivoluzione può essere già considerata come un simulacro e i "rivoluzionari" di quegli anni i primi operatori culturali: essi aprono, infatti, una dimensione effettiva, ma non fattuale. Ciò che rende remoto il Sessantotto è la sua prospettiva soggettivistico-narcisista: il soggettivismo e il narcisismo di quegli anni, che sono un residuo della metafisica occidentale, non potevano condurre che al nichilismo suicida o quietistico che tanti compagni di allora hanno conosciuto. *L'indifferenza* non è la fine della volontà, ma al contrario una condizione necessaria della scelta: essa costituisce la premessa della scelta proprio perché la differenza del simulacro si coglie solo quando l'identità del soggetto è sospesa. La svolta che dalla problematica sessantottesca porta al simulacro sta appunto in questa esperienza di sospensione del soggetto: essa è la porta stretta che sanziona la fine del reale e dell'immaginario.

### Riferimenti bibliografici

- Gramsci A. (1973), *Note su Machiavelli, sulla politica e sullo stato moderno*, Torino, Einaudi.
- Baudrillard J. (1977), *Oublier Foucault*, Paris, Galilée; tr. it. 1977, *Dimenticare Foucault*, Bologna, Cappelli.
- Brzezinski Z. (1970), *Between Two Ages: America's Role in the Technetronic Era*, New York, The Viking Press.
- Devereux G. (1961), *Mohave Etnopsychiatry and Suicide*, Washington, U.S. Government Printing Office.
- Perniola M. (1998), *Philosophia sexualis. Scritti su Georges Bataille*, Verona, Ombre Corte.
- Rosset C. (1977), *Le réel. Traité de l'idiotie*, Paris, Minuit.
- Tagliaferri A., *Appunti sull'usura del potere*, in "VEL", n. 6.



## Moltiplicare la vita Un'esperienza di lettura

di Paolo Jedlowski<sup>1</sup>

### Abstract

Ogni forma di racconto mette capo alla costituzione di un mondo narrato. La tesi di questo breve intervento, nato a ridosso di un'esperienza di lettura con insegnanti e studenti, è che abitare i mondi narrati corrisponda a un piacere: il piacere di moltiplicare la vita. Tale piacere non è disgiunto da una forma di conoscenza. La letteratura si occupa dell'esperienza umana, e praticarla sembra essere propedeutico alla formazione di chiunque lavori nei campi delle scienze e delle professioni sociali.

Esperienza | narrazione | conoscenza | immaginazione | modernità

Every narrative creates a new world. The pleasure of narrative is largely constituted by its capability of multiplying life. This is the main thesis of this short essay, based on field work with school teachers and young students. This kind of pleasure goes with some kind of knowledge: a knowledge referring to human experience and its range of possibilities. It is a kind of knowledge particularly useful for those committed both to social work and social sciences.

Experience | narration | knowledge | imagination | modernity



42

Anno I - n. 0

1. **C**on alcuni insegnanti di liceo, da dieci anni, leggo romanzi. Ogni anno ne scegliamo tre; li commentiamo tra noi; poi gli insegnanti li propongono ai loro studenti e infine gli studenti che lo desiderano partecipano a un incontro in cui i commenti di ciascuno sono messi in comune<sup>2</sup>.

L'iniziativa nacque in risposta al disagio di alcuni insegnanti ai quali sembrava di non riuscire a convincere i propri studenti a leggere, al di là

---

<sup>1</sup> Paolo Jedlowski, sociologo e docente presso l'Università della Calabria, ha fondato e dirige "Ossidiana, Osservatorio sui processi culturali e la vita quotidiana". Tra le sue opere si segnala: *Un giorno dopo l'altro. La vita quotidiana tra esperienza e routine* (Il Mulino, 2005), *Memoria esperienza e modernità* (Franco Angeli, 2002), *Il mondo in questione. Introduzione alla storia del pensiero sociologico* (Carocci, 1998), *Il sapere dell'esperienza* (Il saggiatore, 1994).

<sup>2</sup> Per una descrizione dell'esperienza: *Il piacere di leggere. Un'esperienza di aggiornamento e di educazione alla lettura*, in <http://www.sociologia.unical.it/ossidiana>.

di ciò cui i programmi li obbligano. Per noi – osservavano – leggere è un piacere, e un piacere non lo si può imporre: se mai si può suggerire, dare occasioni per provarlo, favorire, come suggeriva Pennac, un certo “contagio”.

Di fatto, l’esperienza è stata un piacere (non sarebbe durata tanto tempo, se no) e molti studenti ne sono stati contagiati. Un piacere si giustifica da sé. Ma è utile chiedersi di che piacere si tratti. Le prossime pagine sono dedicate a questo argomento. Perché leggiamo, insomma? La narrativa, intendo: i romanzi. Cioè componimenti in prosa, generalmente pubblicati in volume, che raccontano la storia di personaggi immaginari.

2. Nel celeberrimo saggio *Il narratore. Considerazioni sull’opera di Nikolaj Leskov*, Walter Benjamin affermava che «l’arte di narrare si avvia al suo tramonto» (Benjamin, 2011, p. 3). Aveva in mente i narratori di società premoderne. Pensava ai racconti orali di mercanti, navigatori, contadini e artigiani: figure che nel mondo moderno tendono a scomparire, così come si affievolisce (pur senza scomparire, però) l’arte tradizionale di raccontare a voce (Jedlowski, 2000).

Ragionando attorno all’opera di Nikolaj Leskov, Benjamin accostava la figura del narratore tradizionale a quella del giusto: colui che osserva e che conserva ciò che ha imparato, facendosene così testimone e tramite per la collettività. Compito del narratore così inteso è «lavorare la materia prima delle esperienze». «Il suo talento – scriveva Benjamin – è la sua vita; la sua dignità quella di saperla raccontare» (Benjamin, 2011, p. 86). Il suo orientamento ha qualcosa di pratico, implica per il pubblico qualcosa come «un utile, un vantaggio»: «il narratore è persona ‘di consiglio’ per chi lo ascolta» (*ivi*, p. 15).

Ma questa figura, diceva Benjamin, «è già remota, e continua ad allontanarsi». Si tratta di un idealtipo che la storia ha relegato al passato, anche se può valere tuttavia (come avviene per altre figure e altri concetti di cui Benjamin constatava il declino) come riferimento ideale per la valutazione e la critica delle condizioni attuali della narrazione.



La figura tratteggiata da Benjamin è bellissima. Molti passi del testo hanno una solidità indiscutibile. Ma diverse delle sue argomentazioni (delle sue “convincenti verità indimostrate”, come le chiama Baricco nel commento all’ultima edizione italiana del testo) non vanno prese alla lettera. Per quanto intendo discutere qui, ciò vale specialmente riguardo a quelle riguardanti la netta contrapposizione che istituiscono fra narrazione orale e romanzo. Le condizioni di produzione, circolazione e ricezione dei racconti orali e di quelli mediati dalla scrittura (o da altre forme di comunicazione come il cinema, il fumetto o altro ancora) sono evidentemente diverse, e ciò non deve essere sottovalutato. Ma il campo delle pratiche narrative ha, nel suo insieme, molto che lo accomuna. In breve e in prima approssimazione, direi che si tratta di ciò: esse danno luogo alla comparsa di *mondi narrati*. Questi si affiancano e si intrecciano alla vita presente, ampliandola e permettendo di muoverci con l’immaginazione nello spazio e nel tempo.



3. Pensiamo di essere di fronte a qualcuno che ci racconti una storia, oppure in poltrona, con un libro aperto sulle ginocchia. In entrambi i casi ci troviamo fisicamente in un mondo empirico, nel quale la pratica della narrazione ha il suo posto. Ma ascoltando o leggendo ci trasferiamo simultaneamente anche in un altro mondo: il mondo narrato.

Questo mondo esiste solo nell’immaginazione, ed è creato dalla narrazione attraverso il *medium* di un discorso narrativo. Può assomigliare al mondo empirico o essere francamente fantastico: in ogni caso non è il mondo empirico entro cui siamo fisicamente presenti. Che si racconti ciò che è successo ieri, che è successo altrove o che non può essere successo mai e in nessun luogo, è lo stesso: ciò che si racconta non è il presente empirico che si offre ai nostri sensi; è una realtà che immaginiamo. Questo raddoppiamento, questa presenza di due mondi contemporanei e diversi, è la prestazione specifica di ogni pratica comunicativa in cui ciò che si proferisce è un racconto.

Il mondo narrato è una realtà *finzionale*. Non bisogna intendere questo

aggettivo riservandolo soltanto ai racconti di *fiction*: la finzione (il “far finta di”, l’evocare qualcosa che di fronte ai sensi non c’è) riguarda ogni prodotto della narrazione. Anche quando raccontiamo di qualcosa che è avvenuto a noi stessi, è comunque nell’immaginazione che ci collochiamo. Ciò che abbiamo fatto non è presente ora, mentre stiamo narrando. I mondi narrati – tutti, non solo quelli fantastici – sono sempre “eterocosmi”, cioè cosmi dissimili da quello attuale.

Questi mondi sono il risultato di operazioni di *mimesi*. Il termine è tecnico e lo devo spiegare. È vero che ogni narratore ha qualcosa di un mimo: evoca o mette in scena, grazie ai segni che ha disposizione, azioni, luoghi, persone. Si trasforma, o trasforma le cose: mima una realtà che altrimenti non c’è. E il destinatario risponde con almeno l’accento di una mimica analoga: come suggeriscono gli studiosi che si occupano dei “neuroni specchio”, al racconto dell’uno corrisponde nell’altro l’attivazione di aree del cervello e dei sistemi nervoso e motorio che prefigurano l’imitazione di ciò che è raccontato (Giusti, 2009). Ma non è alla mimica che faccio riferimento. Uso il termine *mimesi* al modo in cui lo fa Ricoeur (a sua volta ritornando ad Aristotele): il racconto è *mimesi* nel senso che imita qualcosa ed insieme la crea (Ricoeur, 1986). Nessun racconto, neanche il più realistico cui possiamo pensare, imita propriamente la vita: come una statua, un quadro o qualunque altro tipo di rappresentazione, è un oggetto a sé stante. Emerge dalla vita (da una pratica, da un insieme di segni) e la arricchisce di qualcosa che prima non c’era.

I racconti costituiscono un “di più” della vita. Sono dispositivi transizionali: ci permettono di transitare fra il mondo empirico nel quale siamo attualmente e uno o più altri mondi narrati.

Vi è qualcosa di affine allo spazio del gioco. Come quest’ultimo, anche il mondo narrato è un luogo dal quale possiamo entrare ed uscire a piacere, reiteratamente, e dove il rischio di vivere è per un momento sospeso. Ma, mentre il rischio è sospeso, della vita impariamo regole e forme possibili. Il gioco è il prototipo di ogni addomesticamento della realtà: dà piacere, ma è anche un meccanismo di padroneggiamento della realtà e di apprendimen-



to. Lo stesso è vero per i mondi narrati: sono spazi padroneggiabili dove ci intratteniamo, ma impariamo anche a padroneggiare la nostra stessa realtà.

Tutto questo vale tanto per i racconti orali quanto per i romanzi (o per i film, i racconti a fumetti o di qualunque altro tipo). Le differenze stanno nel grado di condensazione, di precisione o di raffinatezza che le diverse narrazioni permettono, ma la sostanza, almeno per il punto che ho sottolineato, è la stessa.

4. Con alcuni insegnanti di liceo, ho detto, da qualche anno leggo romanzi, e nel corso del lavoro emerge che la lettura è un piacere. Credo di poter supporre ragionevolmente che sia lo stesso piacere che provava il pubblico ascoltando i narratori tradizionali: leggere o ascoltare un racconto sono forme di intrattenimento, se non dessero un piacere probabilmente anche ogni altra funzione verrebbe meno. In che cosa consiste questo piacere? Dato ciò che ho suggerito, mi pare consista innanzitutto in questo: si tratta del piacere di *moltiplicare la vita*.

Certo, i racconti la vita la ordinano (nella vita reale, le trame in genere sono meno chiare). Per altri versi permettono di appropriarcene meglio (offrono parole, sintassi, immagini con cui possiamo descriverla). Ma, prima di tutto, ci fanno immaginare. E con ciò la nostra vita si espande, o si moltiplica, appunto.

In un libro recente, un letterato americano, James Wood, ha ripescato una bella frase della scrittrice George Eliot: l'arte del romanzo «... è un modo di arricchire l'esperienza [...] oltre i confini del nostro personale destino» (Wood, 2010, p. 109). La Eliot paragonava il suo lavoro a magia:

«Con una semplice goccia d'inchiostro per specchio, un mago egiziano era in grado di rievocare a qualunque casuale cliente lontane immagini del passato. È quanto ho intenzione di fare io per te, lettore. Con questa goccia di inchiostro sulla punta della mia penna ti farò vedere l'ampia bottega di Jonathan Burge, falegname e costruttore...» (*cit.* in Wood, 2010, p. 152).



I romanzi sono artifici, come lo è ogni racconto. Roland Barthes cinquant'anni fa lo ha spiegato bene: «'Ciò che succede' in un racconto [...] è alla lettera niente, 'ciò che avviene' è unicamente linguaggio» (Barthes, 1991). Ma con questi artifici si può evocare la vita. Anche e soprattutto quella che «va oltre il nostro personale destino».

Si potrebbe dire: i romanzi ci fanno evadere dalla vita in cui stiamo. Dal treno in cui siamo seduti mentre leggiamo, dalle incombenze quotidiane, dal fatto che siamo sposati, abbiamo i bambini e un mutuo e magari anche un capo antipatico. La parola *evasione* ha una brutta nomea, specie nel campo educativo. Ma, a parte il fatto che da certi posti evadere può essere utile, e che tante situazioni e compagnie nella vita non le scegliamo, mentre quale romanzo leggere sì (e la cosa ha la sua rilevanza), il punto è che evadere significa trasferirsi altrove; ed è questo che i racconti permettono.

Immergersi in un racconto è entrare in una realtà parallela. Nei mondi che si aprono all'immaginazione la vita spesso, per quanto ridotta, è più piena, più densa, più soddisfacente di quella in cui conduciamo la nostra esistenza concreta. Nella nostra esistenza abbiamo dei limiti: nei racconti non contano. Abbiamo mille avventure e moriamo centinaia di volte; incontriamo amanti a volontà, tradiamo e siamo traditi; attraversiamo epoche e continenti; conosciamo fortuna e sfortuna, astuzie, inganni, ingiustizie e consolazioni; siamo uomini e donne; bambini e vecchi; italiani e cinesi; conosciamo possibilità cui in una sola vita soltanto così possiamo avere accesso.

5. È il piacere di moltiplicare la vita. Ma si tratta anche di conoscenza. All'idea che la letteratura non serva a conoscere niente si è opposto di recente Antonio Tabucchi. La letteratura è invenzione, il che è già straordinario, dice, ma è anche scoperta, «... nel senso che rivela qualcosa che esisteva già ma che noi non conosceamo. Per esempio, Newton non ha 'inventato' la legge di gravità: l'ha semplicemente scoperta» (Tabucchi, 2009, p. 33). Allo stesso modo, persone frustrate che si innamorano dell'idea dell'amore come Madame Bovary c'erano prima che Flaubert scrivesse



il suo libro. Dopo il libro il fenomeno si chiama *bovarismo*. Ma «Flaubert non ha inventato il bovarismo, l'ha semplicemente scoperto. La letteratura serve anche a questo» (*ivi*, p. 34).

Un altro scrittore, Milan Kundera, è ancora più radicale. In un saggio sull'arte del romanzo rammenta le tesi esposte da Husserl in *La crisi delle scienze europee*, uno dei libri più celebri della filosofia del Novecento. Secondo Husserl, il progresso delle scienze moderne ha comportato un oblio di quello che egli chiama il “mondo della vita”: ha tecnicizzato il pensiero, contribuendo all'eclissi della nostra capacità di afferrare l'esperienza umana nella sua complessità. Ma, nota Kundera, se è vero che le scienze e più in generale le forme di pensiero egemoni nella modernità hanno dimenticato l'essere dell'uomo, è altrettanto vero che nella stessa modernità ha preso forma una grande arte che «... non è se non l'esplorazione di questo essere dimenticato: il romanzo» (Kundera, 1988, p. 17). Tutti i grandi temi esistenziali che filosofi come Husserl hanno giudicato trascurati, scrive Kundera, sono stati «svelati, mostrati, illuminati da quattro secoli di romanzo» (*ibidem*).

Qui il romanzo, che nella modernità è nato e cresciuto, appare niente meno che come un antidoto a certe tendenze negative, o propriamente a certe rimozioni, che nella modernità in altri ambiti si sono manifestate.

Anche Tzvetan Todorov nel suo ultimo scritto si oppone con veemenza all'idea che la letteratura non serva alcuna conoscenza. «La realtà che la letteratura vuole conoscere – scrive – è semplicemente (ma, al tempo stesso, non vi è nulla di più complesso) l'esperienza umana» (Todorov, 2008, p. 66). Poiché la letteratura ha a che fare con l'esperienza, «... si può affermare che Dante o Cervantes ci insegnano sulla condizione umana quanto i più grandi sociologi o psicologi» (*ibidem*). Di conseguenza, Todorov suggerisce addirittura che la letteratura è propedeutica alla formazione di tutti quelli che si occupano di scienze umane o sociali:

Essendo oggetto della letteratura la stessa condizione umana, chi la legge e la comprende non diventerà necessariamente un



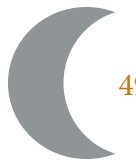
esperto di analisi letteraria, ma un conoscitore dell'essere umano. Quale migliore introduzione alla comprensione dei comportamenti e dei sentimenti umani, se non immergersi nell'opera degli scrittori che si dedicano a questo compito da millenni? E allora quale migliore preparazione per tutte le professioni basate sui rapporti umani? Se si intende così la letteratura e si orienta in tal modo il suo insegnamento, quale aiuto più prezioso potrebbero trovare il futuro studente di diritto, o di scienze politiche, il futuro operatore sociale o chi si occupa di psicoterapia, lo storico o il sociologo? (*ivi*, pp. 81-82).

Si tratta di piacere e di conoscenza, dunque. Ad alcuni pare una conoscenza assai utile. Ancora James Wood ha scovato la notizia del capo della polizia di una città messicana che avrebbe imposto ai suoi agenti di leggere romanzi. Ne forniva un elenco: *Don Chisciotte*, *Cent'anni di solitudine*, ma anche libri di Edgar Allan Poe, Agata Christie e altri ancora. «Un agente di polizia – diceva – dev'essere esperto della vita, e i libri arricchiscono l'esperienza indirettamente» (Wood, 2010, p. 108).

In generale, imporre la lettura per regolamento non mi entusiasma. Ma che un capo di polizia la intenda come una parte della formazione dei suoi agenti è notevole. Sostiene che ai poliziotti la letteratura serve per imparare a *mettersi nei panni degli altri*. Che non vuol dire saper spiegare perché si comportano in un modo o in un altro, e meno che meno giustificarli, ma imparare a comprenderli.

Il capo in questione deve essere andato a lezione da Simenon, il cui commissario Maigret risolve ogni inchiesta non tanto scoprendo tracce o facendosi aiutare dalla scientifica, ma entrando negli ambienti degli indagati, annusando gli odori a cui sono abituati, conoscendo le loro routine e l'orizzonte di vita che ne è generato. Si mette nei panni degli altri: così le loro relazioni e motivazioni gli diventano chiare, e scopre il colpevole.

Ma mettersi nei panni degli altri non riguarda i poliziotti soltanto. Parlando dell'immaginazione letteraria, la sociologa Gabriella Turnaturi ha richiamato in proposito l'autorità di una filosofa come Martha Nussbaum, la quale sottolinea come questa capacità sia una componente necessaria



dell'etica. In un certo senso favorisce la tolleranza, perché ci aiuta a trascendere i giudizi legati troppo strettamente ai nostri interessi o alla nostra posizione particolare. Un'etica del rispetto non riuscirebbe mai coinvolgente se non fosse affiancata dalla capacità di entrare con l'immaginazione nelle vite degli altri (Turnaturi, 2003).

6. Sulle declinazioni del piacere di leggere e di ascoltare le storie potremmo continuare a discorrere: contano le caratteristiche del mondo narrato, la trama, lo stile del narratore, la voce. Contano anche gli interessi, la disposizione e l'atteggiamento di chi legge. Allo stesso modo potremmo discorrere a lungo sui tipi di conoscenza che queste pratiche offrono: questi riguardano il tempo, i modi in cui le azioni si intrecciano, e in fin dei conti l'intero insieme dei nostri rapporti con tutto ciò che chiamiamo *realtà*, il cui aspetto dipende largamente da ciò che nei racconti impariamo.

Ho provato altrove ad argomentare che la narrativa abbia nel suo complesso qualcosa di simile a una dimora (Jedlowski, 2009). Nei racconti si abita: trasferendoci nei mondi narrati impariamo a dare nome alle cose, ai sentimenti, alle azioni. Ci familiarizziamo con l'esistenza e contempliamo la mappa delle possibilità.

Ma nello spirito di questo breve intervento vorrei scegliere per terminare un altro argomento. Penso qui propriamente al romanzo. Benjamin, come ho accennato all'inizio, lo contrapponeva alla narrazione tradizionale. Scrittore e lettore del romanzo, scriveva, sono soli nel loro isolamento. E il romanzo stesso ha a che fare essenzialmente con percorsi di vita individuali, sconnessi dalla rete delle infinite storie del mondo. Diversamente dal narratore tradizionale, il romanziere non *ha consiglio* da dare a nessuno.

La modernità è mutamento perpetuo, e sarebbe strano che vi si potesse dare consiglio allo stesso modo che in società tradizionali. La stessa idea di esperienza – ciò sulla cui base dare consiglio è possibile – è profondamente mutata (Jedlowski, 2008). Ma se non propriamente consiglio, i romanziieri qualche suggerimento possono finire per darlo.

A ciò allude Todorov alla fine dell'introduzione al suo ultimo libro. Ri-



porto il passo:

Quando mi chiedo perché amo la letteratura – scrive – mi viene spontaneo rispondere: perché mi aiuta a vivere. Non le chiedo più, come negli anni dell’adolescenza, di risparmiarmi le ferite che potevo subire durante gli incontri con persone reali; piuttosto che rimuovere le esperienze vissute, mi fa scoprire mondi che si pongono in continuità con esse e mi permette di comprenderle meglio (Todorov, 2008, p. 16).

Quella a cui qui Todorov fa riferimento è l’idea di una interrelazione molto stretta fra il mondo reale, empirico, entro il quale viviamo, ed i mondi narrati. L’accesso a questi ultimi non lascia immutata la percezione del mondo “reale”. La sua stessa “realtà”, al contrario, viene ad essere “compresa meglio” alla luce di ciò che nei mondi narrati sperimentiamo.

Fra mondo empirico e mondi narrati vi è un rapporto di collaborazione. Se possiamo attribuire un significato a ciò che un racconto ci dice è anche perché facciamo uso di conoscenze che abbiamo appreso vivendo (come spiega ogni narratologo, i testi narrativi sono e sempre e comunque lacunosi, e le lacune sono i destinatari a colmarle grazie alle conoscenze di cui già dispongono). Ma a loro volta parte di ciò che scopriamo nei mondi narrati retroagisce sulla nostra comprensione del mondo reale. Si tratta di un andirivieni incessante. La nostra esperienza transita fra mondo empirico e mondi narrati e si modifica attraverso questi rapporti (Jedlowski, 2010).

Si capisce così come Todorov possa concludere il passo citato nel modo seguente:

Più densa, più eloquente della vita quotidiana ma non radicalmente diversa, la letteratura amplia il nostro universo, ci stimola a immaginare altri modi di concepirlo e di organizzarlo (*ivi*, p. 16).

E conclude:

Siamo tutti fatti di ciò che ci donano gli altri: in primo luogo



i nostri genitori e poi quelli che ci stanno accanto; la letteratura apre all'infinito questa possibilità di interazione con gli altri e ci arricchisce, perciò, infinitamente. Ci procura sensazioni [...] tali per cui il mondo reale diventa più ricco di significato e più bello. Al di là dall'essere un semplice piacere, una distrazione riservata alle persone colte, la letteratura permette a ciascuno di rispondere meglio alla propria vocazione di essere umano (*ivi*, pp. 16-17).

La vocazione cui Todorov pensa ha a che fare con il riconoscimento del fatto che la vita è in comune (*La vita comune* è il titolo di un altro suo bellissimo libro del 1998); ma poiché la vita è in comune, corrisponde alla nostra vocazione scambiarsi le nostre impressioni a riguardo. I romanzi sono conversazioni attorno alle forme e ai significati che la vita può assumere.

7. Raccontare e ascoltare storie sono attività che hanno una molteplicità di funzioni. Funzioni pratiche e ludiche sono di norma presenti; le funzioni del romanzo sono in ogni caso parzialmente diverse da quelle della narrazione orale; ma nel momento in cui si dispiega fra narratore e destinatario nessun racconto sfugge alla logica di qualcosa di simile ad una conversazione. Transita fra narratori e destinatari, propone a questi ultimi qualcosa e li interpella. A che proposito? A proposito della vita, appunto. La vita comune. Attorno alla narrativa si alza il brusio di questa conversazione infinita.

È un brusio che è possibile udire anche quando si tratti di romanzi e non di racconti orali come quelli cui pensava Benjamin. Perché i romanzi si commentano, circolano, creano comunità. Lo dico rammentando gli incontri con insegnanti e studenti cui ho accennato più sopra. Dove l'appassionato accavallarsi di voci testimonia di quanto la lettura sia disponibile a farsi parte di reti di relazioni. I romanzi si regalano, si prestano, si consigliano ad altri; a volte persino se ne leggono a voce alta dei passi.

C'è un film che gli insegnanti di questo gruppo hanno visto e hanno



commentato fra loro: è *Il club di Jane Austen*<sup>3</sup>. Nel film, un gruppo di persone si riunisce una volta al mese per commentare insieme i romanzi di Jane Austen. Le conversazioni prolungano il piacere che ciascuno ha provato leggendo; con i personaggi della Austen ci si confronta; parlarne serve anche a conoscersi, a riconoscersi reciprocamente, a tessere in modo più fitto la trama delle relazioni. La vita di una delle protagoniste cambia quando il marito accetta di leggere con lei un romanzo che ama; un'altra accetta la corte di un uomo quando si permette di leggere quello che legge lui.

Benjamin scriveva che il narratore tradizionale era capace di dare consiglio; non così il romanziere. Ma nel film una delle protagoniste, di fronte a un dilemma della propria vita, si chiede: cosa ne direbbe Jane Austen?

Del resto, lo stesso Benjamin notava:

Il 'consiglio' non è tanto la risposta a una domanda quanto la proposta relativa alla continuazione di una storia (in svolgimento). Per riceverlo, bisognerebbe essere in grado di raccontarla (Benjamin, 2011, p. 15).

Ma essere in grado di raccontare e di raccontarci è ciò a cui la narrativa ci addestra. Anche il romanzo è una delle forme in cui ciò può avvenire. All'elaborazione della vita in qualcosa che possiamo chiamare propriamente *esperienza*, è proprio la frequentazione con la narrazione a addestrarci<sup>4</sup>.

Naturalmente, ci sono racconti e racconti. Alla contrapposizione che Benjamin istituiva fra il narratore tradizionale da un lato e il romanziere dall'altro, personalmente sostituirei quella fra chi racconta storie per

<sup>3</sup> *Il club di Jane Austen*, regia di Robin Swicord, U.S.A. 2007; il film è tratto dal romanzo omonimo di Karen Joy Fowler; i commenti degli insegnanti sono rinvenibili nel sito <http://www.sociologia.unical.it/ossidiana>.

<sup>4</sup> Interessante, ma oggetto di altre riflessioni, sarebbe notare del resto che è proprio Benjamin a suggerirlo, in un altro saggio, parlando di Proust (Benjamin, 1973). Il punto è che la nota diagnosi benjaminiana della "fine dell'esperienza" è felicemente contraddittoria: ciò che insegna è che l'esperienza, piuttosto che scomparire, nel corso della modernità si trasforma e diventa una posta in gioco. Degli equivoci a cui può portare una lettura molto attenta, ma troppo letterale, di Benjamin è a mio avviso un esempio Scurati (2006); per una discussione mi permetto di rimandare a Jedlowski (2009), in particolare cap. 10.



favorire l'elaborazione dell'esperienza propria e dei suoi destinatari e chi racconta per manipolarli. Benjamin stesso notava come i commercianti abbiano avuto una parte “non trascurabile” nello sviluppo dell'arte del raccontare (Benjamin, 2011, p. 70). Ma questa parte oggi è così cresciuta da imporsi autonomamente. Penso che il tempo attuale sia sopra ogni altra cosa il tempo dei venditori. Ma il venditore è interessato solo a catturare l'attenzione dei destinatari per convincerli ad acquistare la propria merce (o se stesso, quando a essere sul mercato sono le sue abilità o il proprio corpo). Non a caso alla narrazione oggi si dedica ampio spazio nella pubblicità, nel marketing e nella politica. Che i racconti pubblicitari possano essere denominati “consigli per gli acquisti” è solo uno sfregio all'idea di consiglio: qui la contrapposizione mi pare assai netta.

Nel mondo attuale siamo attornati da narrazioni. Attraverso di queste costruiamo i modi con cui comprendiamo il mondo e noi stessi. Anche il futuro, in fin dei conti, lo immaginiamo al modo in cui impariamo a farlo dalle storie che circolano.

Queste ci si offrono come prodotti da consumare, ma in quanto consumatori siamo in grado di scegliere. Chi ascoltare, quali libri leggere, quali film vedere o quali siti visitare su internet, dopo tutto, sono cose rispetto a cui portiamo la nostra dose di responsabilità. Le scelte che facciamo esprimono le nostre inclinazioni, certamente: ma contribuiscono anche a formarle. Dunque sono importanti: diventiamo quello che siamo anche in virtù degli altri con i quali scegliamo di conversare e di condividere l'immaginazione.

## Riferimenti bibliografici

Barthes R. (1991), *Introduzione all'analisi strutturale dei racconti* (1966), tr. it. in *L'avventura semiologica*, Einaudi, Torino.

Benjamin A. (1973), *Per un ritratto di Proust* (1929), tr. it. in Id. *Avanguardia e rivoluzione*, Einaudi, Torino.



- Benjamin W. (2011), *Il narratore. Considerazioni sull'opera di Nikolaj Leskov* (1936), tr. it. con note e commento di A. Baricco, Einaudi, Torino.
- Giusti S. (2009), *Leggere i classici con il cervello*, in F. Batini e S. Giusti (a cura), *Le storie siamo noi*, Liguori, Napoli.
- Jedlowski P. (2000), *Storie comuni. La narrazione nella vita quotidiana*, Bruno Mondadori, Milano.
- Jedlowski P. (2008), *Il sapere dell'esperienza*, Carocci, Roma.
- Jedlowski P. (2009), *Il racconto come dimora. Heimat e le memorie d'Europa*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Jedlowski P. (2010), *La letteratura come fonte*, in R. Siebert, S. Floriani (a cura), *Incontri fra le righe. Letterature e scienze sociali*, Pellegrini, Cosenza.
- Kundera M. (1988), *L'arte del romanzo* (1986), tr. it. Adelphi, Milano.
- Ricoeur P. (1986), *Tempo e racconto*, vol. I (1983), Jaca Book, Milano.
- Scurati A. (2006), *La letteratura dell'inesperienza*, Bompiani, Milano.
- Tabucchi A. (2009), *Elogio della letteratura*, Agra, Atene.
- Todorov T. (1998), *La vita comune* (1995), tr. it. Pratiche, Parma.
- Todorov T. (2008), *La letteratura in pericolo* (2007), tr. it. Garzanti, Milano.
- Turnaturi G. (2003), *Immaginazione sociologica e immaginazione letteraria*, Laterza, Roma-bari.
- Wood R. (2010), *Come funzionano i romanzi* (2008), tr. it. Mondadori, Milano.



# Violence and the Imaginary: Some Reflections on and around the Occupy Movement

di Bruno Gulli<sup>1</sup>

## Abstract

Starting from the idea that we can distinguish between two main types of the imaginary – the retrograde imaginary and the imaginary of liberation, and following Michel Foucault's distinction between dialectic and strategic logic, this essay seeks to outline a trajectory of social and political change. The retrograde imaginary belongs to the sovereign and the sovereign police. The imaginary of liberation belongs to the radical imagination and revolutionary movements, including the Occupy movement. The essay has a first more theoretical section, where the point is made that perhaps, in the contemporary world, especially in some areas such as the U.S., there is an ongoing reversion to obsolete forms of domination. This would be a result of the fact that the powers that be no longer have hegemony, and they consequently need to exert domination on the basis of mere and raw violence. Or perhaps old and new forms of domination always coexist in such a way that sovereignty is present in all other forms of domination. The second part of the essay deals with some political matters that, originating in the U.S., have global importance. In particular, the essay offers an analysis of the Obama administration's defense of the assassination program (especially the drone strikes) that is becoming a matter of great global, political and moral, concern. The essay ends with the idea that liberation movements, such as the Occupy movement, can provide an exit from the dominant logic of violence and from the increasingly troubling world's situation.

Violence | Foucault | Agamben | Imaginary | Occupy movement

*For Abdulrahman al-Awlaki, born in Denver, Colorado, on September 13, 1995, killed by a U.S. drone strike in Yemen on October 14, 2011.*

“The sovereigns who willingly agreed to present themselves as cops or executioners, in fact, now show in the end their original proximity to the criminal.”

Giorgio Agamben, *Sovereign Police*.

---

<sup>1</sup> Bruno Gulli was born in Calabria and has lived in the US for many years. He has taught at various higher education institutions in New York, lives in Brooklyn, and is the author of two books: *Labor of Fire: the Ontology of Labor between Economy and Culture* (2005) and *Earthly Plenitudes: a Study on Sovereignty and Labor* (2010).

**T**he above Agamben citation can be used to address the question of the “apparatus” (*dispositif*)<sup>2</sup> within which a double imaginary has played, and is playing, a pivotal role. Thus, we have two types of imaginary. One is the imaginary tending to the defense of the status quo; it is, in fact, the sovereign imaginary, the imaginary of the police, and of the sovereign police, of debt and death, of exchange value and of the total privatization and financialization of life. This is the imaginary for which the apparatus of repression and of production of new and better forms of subjection must be perfected and refined: new forms of discipline, of punishment and pre-punishment. The other is the imaginary of liberation exemplified by, among other recent situations, the Occupy Movement, which seeks the dismantling and destruction of the repressive and coercive dominant apparatus (or system).

Following Foucault, I will try to describe a strategic rather than dialectical logic, and I will try to show that ultimately it is the autonomy of the imagination and will to liberation, rather than their dialogical and dialectical encounter with a rotten system of domination, that may turn into an actual reality what has now for long been the cry and program of progressive thinking and practice under the slogan “another world is possible.”

In the second lecture of *The Birth of Biopolitics*, Foucault distinguishes between dialectical and strategic logic. He says:

Dialectical logic puts to work contradictory terms within the homogeneous. I suggest replacing this dialectical logic with what I would call a strategic logic. A logic of strategy does not stress contradictory terms within a homogeneity that promises their resolution in a unity. The function of strategic logic is to establish the possible connections between disparate terms

---

<sup>2</sup> Agamben (2009).

which remain disparate. The logic of strategy is the logic of connections between the heterogeneous and not the logic of the homogenization of the contradictory (2004, p. 42).

From the point of view of dialectical logic, of the homogeneous and its potential unity, a social and political struggle will hardly lead to liberation, but it will rather lead to a return of sort to what now appears to be a new condition, where the sublated terms are still present in their apparent absence, but essentially present; neither has gone over into the other, neither has been eliminated. To the contrary, the heterogeneity of strategic logic allows for spaces of alterity. What is named here is not *another* whose destiny is assimilation into a (new) one, but a simple other, *one-other-than*, which has no destiny (or necessity), but is pure contingency. This is also what the notion of dignity of individuation I formulated in *Earthly Plenitudes* (Gulli, 2010) names – a singularity.

To be sure, in the passage I cited above, Foucault is not saying that strategic logic is necessarily, or primarily, a logic of liberation. In fact, he is saying that it is the logic of liberalism, whereby various apparatuses (dispositifs) are found in a situation of tension and friction with one another.<sup>3</sup> However, precisely because of this – because of the heterogeneous character of the relation, because of the multiplicity involved, there remains the possibility that the struggle, the war, may create spaces of irreducible alterity. As Maurizio Lazzarato explains, “[s]ometimes the government plays one dispositif against the other; sometimes it relies on one, sometimes on the other.” And that is, for instance, the juridical, economic, or social dispositif.<sup>4</sup> However, precisely because *the governed* are not involved in a dialectical (or dialogical) relation tending to a unity, but are rather left, subjected, in the facticity of being “object[s]

---

<sup>3</sup> See Lazzarato, “*Biopolitics/Bioeconomics: a politics of multiplicity*”, see <http://www.generation-online.org/p/fplazzarato2.htm>

<sup>4</sup> *Ibid.*

of information, never... subject[s] in communication” (Foucault, 1977, p. 200), they can, precisely on that account, start and implement strategies other than those of the established apparatuses, whereby the latter ruin and collapse. This is precisely what has been happening with the Occupy Movement, where, for instance, clashing with the police is of course not the aim. The clashes are the result of a unilateral type of violence, unleashed by the government itself, exercised by ill-advised and thoughtless (and often extremely vicious) police officers, who would do much better if they read (the right) books, reeducated themselves, in order to understand their place in history and society, their (up to now betrayed) membership in the 99% section of society.

This violence is of course not the result of a secret maneuver of a few people in high governmental positions, but rather the spirit of the network of apparatuses (including the police in the narrow sense), which, in addition to legitimizing the dirty work of control and surveillance, intimidation and repression, also tries to create and maximize a degree of consensus among the subjected population. To this purpose, nothing works better than the rhetoric of the need for security from the threat of terror – a rhetoric totally supported and duly disseminated by mainstream media. This is not to say that those who manage to get to high positions of power (from the president or prime minister of a nation to its attorney general to the mayors of cities large and small, and so on) have nothing to do with this. As I have noted, the violence we are experiencing is unleashed by the leading governments themselves. However, these ‘leaders’ are only willful (and superficial) agents of forms of coercion and repression, whose origin is more systemic and structural. These original forms themselves are nothing but a usurpation of a totally different power, usually referred to as the power of the people. Many people would not agree with this description, but I think that a strong argument can be made to show that we are dealing with forms of usurpation of a more fundamental, and essentially different, power. Those who would disagree would probably



say that institutional positions of power are, at least in our ‘democratic’ society, occupied by elected officials or others appointed by our elected officials. They ultimately rest on that celebrated principle of the power of the people. But everybody knows that this is utterly false, because the separation between the government and the governed, a mark of sovereignty, is such that what should be power in the people turns to powerlessness, subjectivity turns to subjection, freedom to unfreedom, communication to the facticity of surveillance and control. Moreover, the very concept of the people is today called into question, and rightly so, by the theorists of the multitude<sup>5</sup>, for the people is *one* only in relation to the sovereign sign, and thus as soon as its power is falsely posited in the phrase ‘the power of the people,’ it is also taken away by the assimilation of the many (concrete people) into the unity of a totally imaginary one, which is the one crushed under the sovereign sign: ‘one nation under god,’ the highest and most accomplished sovereign.

Speaking of sovereignty may be a bit problematic here because I am making use of, and perhaps misusing, some categories from Foucault. In fact, Foucault distinguishes between the modality of sovereignty and more general forms of domination, which take the place of sovereignty or coexist with it (Foucault, 1997). However, I think that all forms of domination have a regard for the logic of sovereignty, an anticipation or residue of it. Moreover, I think that lately, despite the crisis of sovereignty at the level of the politics of states and international relations – the Westphalian model of sovereignty, we are witnessing a newly arising form of it, precisely in the sense of Agamben’s notion of the sovereign police. But sovereign police does not mean only the fact that policing now happens on a global scale, namely, the fact, highlighted by Agamben, that heads of states can be arrested, removed, and executed. It also means that the police everywhere retain the trait of the sovereign and use and abuse it

---

<sup>5</sup> See especially Virno (2004) and Hardt and Negri (2004 and 2009).

along with their batons, guns, pepper-spray, water cannons, and so on. The two aspects of the sovereign police come together in a very interesting and clear way in the assassination program recently launched, or escalated and enhanced, by the Obama administration. We now know that Barack Obama himself, today's most powerful sovereign on earth, is 'personally involved' in the assassination program, and he picks and chooses from a 'kill list.'<sup>6</sup>

Before addressing that, I want to remark on something that Foucault says in *The Birth of Biopolitics*, while he is himself remarking on aspects of his own book *Discipline and Punish*. In discussing the new governmental reason, "interested in interests," a thing that follows from the logic of strategy I discussed above, he gives a brief synopsis of what is one of the main theses in *Discipline and Punish*, the change in the penal system, in the eighteenth century, from punishment as the direct intervention of the sovereign (hence torture and execution) to the "principle of mildness in punishment... which, once again, was not the expression of something like a change in people's sensibility" (2004, p. 46-47). In *Discipline and Punish*, in a chapter called "Generalized punishment," Foucault says:

The reform of criminal law must be read as a *strategy* for the rearrangement of the power to punish, according to modalities that render it more regular, more effective, more constant and more detailed in its effects; in short, which increase its effects while diminishing its economic cost... and its political cost (1977, pp. 80-81).

The emphasis on the word 'strategy' in the above citation is mine. The point was "not to punish less, but to punish better" (p. 82). Foucault had already previously noted in the text, and he will note again later in the

---

<sup>6</sup> Commenting on the recent New York Times article that has revealed the secret 'kill list' news, the journalist Chris Floyd correctly speaks of "Obama' murder racket" and of a "death squad that Obama is personally directing from the White House." See <http://www.nytxaminer.com/2012/05/hymns-to-the-violence-the-nyts-love-letter-to-obamas-murder-racket/>

same chapter, that the idea was that punishment should replace revenge (pp. 74 and 90), which was the modality typical of the direct and personal intervention of the sovereign being now superseded by the new strategy within criminal justice for the sake of the defense of society. One last quote:

It became necessary to define a *strategy* and techniques of punishment in which an economy of continuity and permanence would replace that of expenditure and excess (p. 87; emphasis added).

The last two words in the above passage obviously bring to mind Georges Bataille, for whom sovereignty was precisely ‘expenditure’ and ‘excess,’ that which does not serve, and who has a curious way of ultimately assigning sovereignty a potentially revolutionary character. Perhaps even more important is to note that the new economy of continuity and permanence, the new strategy of normalization, replacing the sovereign modality of vengeance, also implies the end of the *exception*, which is the sovereign’s most characteristic trait, as Carl Schmitt famously stressed (Schmitt, 2005). This is why Foucault speaks of *generalized* punishment, which of course includes all possible forms of pre-punishment and collective punishment.

Back from Foucault’s genealogy of the new strategy in criminal law to the present role and practice of the sovereign police in our societies, at the global and local level, there seem to be some interesting questions arising. First, is there a regression today to previous and obsolete forms of power, punishment, and control? Have these forms perhaps never been superseded? Or is there (and has there been all along) a combination of the old and the new, that is to say, yes, new and more efficient strategy and techniques, but coupled with the old sovereign right to punish and take revenge? I have a sense that the last question can give us an insight into what the situation truly is today. First of all, it supports the idea that there is anticipation, or a residue, of sovereignty in domination as such; in other

words, that the sign of sovereignty is still impressed everywhere, visible everywhere. But it also says that, if Foucault's analysis has any value – and I think it does indeed have great value, old forms of power that seemed to be fading (and Foucault never says they had completely disappeared) are perhaps today gaining new strength for reasons that must be explained. One reason might be that a gasping power, one that has dominance without hegemony (Arrighi 1994 and 2007)<sup>7</sup>, needs to revert to forms that had at one point in time perhaps become unnecessary and even useless, while at the same time devise new forms to make sure it is still in charge, still in control. Thus, the sovereign intervention may today take on the form of drone attacks, while at the same time refining the machinery of control and surveillance with more sophisticated and refined techniques by opaque agencies, such as the National Security Agency, or even the New York Police Department (for instance, one may think of the recent news about the NYPD surveillance of Muslim people and businesses miles away from its jurisdiction, in New Jersey and Connecticut). Moreover, the police intervene in a sovereign manner; that is to say, they do not simply intervene in the typical role and function of the police, but they intervene from the site of absolute and supreme power typical of the sovereign and according to the sovereign's modalities of intimidation and vengeance. We see this every time people take to the streets to protest all over the world: the Arab Spring, the Indignados in Europe, and many other situations of opposition to regimes of violence everywhere. In the US, this has regularly been the case since the Occupy Movement started in September 2011 – though it might be interesting to note that some eight months before that, during the Wisconsin Uprising, the police joined the protest. And again, the action of the police is sovereign in all cases of police brutality, which are increasing exponentially and becoming more and more vicious and appalling. It might also be noted that police abuse of power does not start with episodes of brutality, but with the very intimidating and aggressive

---

<sup>7</sup> The phrase is originally from Guha (1992), quoted and amplified in Arrighi (1994 and 2007).

presence of the police, whether it be at political demonstrations and rallies or in the city's everyday life, especially of course in some areas of the city chosen for special measures of surveillance, repression and control according to a racist logic of violence. What becomes apparent is that it is not the case that a regime of the norm has replaced the sovereign regime of the exception, but rather that the exception has become the norm, and consequently that the sign of sovereignty is now everywhere.

The ubiquity of sovereignty, of the sovereign police (and here police should be understood in its broadest sense), is easily seen in the culture of impunity and unaccountability that certainly after 9/11 has engulfed the world. There are clear signs of this at the global level (drone strikes) as well as at the local level (police arrogance and brutality). What I am trying to do, though in a cursory and schematic manner, is link these two levels of everyday life, which are often seen in separation, but are instead intimately connected today. That there is sovereignty, rather than simply unsovereign domination, should be clear from the very meaning of 'impunity' and 'unaccountability,' as well as from their place in theology, where the doctrine of sovereignty originates. Impunity and unaccountability are certainly moments in god's essence. Who would god be accountable to? Humans, perhaps. But this only moments before god's death, and only as long as the human adventure is still unfolding, which will not be forever. Indeed, god is the impune and unaccountable One. Its infinite distance, whether of the infinitely small or infinitely large type, that is to say, regardless of whether god is the nearest or the farthest, or both, is such that it makes communication impossible (or conversation for that matter, as per Hölderlin's sad and tragic insight).

Then, we can ask Hölderlin's question: *What is this?* It is, for instance, the police barricade, the gun and the baton, the NATO summit in Chicago and the removed G8 summit to Camp David, the universities' boards of trustees and the Wall Street executives; it is the screen, *the society of the*

*spectacle*, which has us subjected, disciplined, pre-punished, and docile. It is in any case the *separation* in the metaphysics of everyday life – a separation that must be exploded and eliminated.

The attempts at justifying and legitimizing the usurpation of power, the abuse of power, inscribed in the formula of sovereignty and domination are of no help at all. We hear about these attempts every time the spokesperson for a city's police department or for the State Department, after an episode of police brutality or a massacre or other atrocities in a war zone, says that "This is not who we are or what we stand for." Not to speak about when we hear, articulated *in full transparency*, that this is indeed who we are and what we stand for. To give an eminent example, this is the case when John Brennan, chief counterterrorism advisor to president Obama, informs the American people that, yes, it is true that

the United States Government conducts targeted strikes against specific al-Qaeda terrorists, sometimes using remotely piloted aircrafts, often referred to publicly as drones.<sup>8</sup>

Of course, he does not say that these 'terrorists' are very often regular and innocent people (at times children) or insurgents and rebels. He insists that all is lawful, and he stresses that it is in accordance with international law. Before saying that "[t]argeted strikes are wise" (probably 'smart' would have been a better choice of word), he lays out the four principles to which said strikes conform. The principles of necessity, distinction, and proportionality are the first three principles. The principle of necessity requires "that the targets have definite military value," but of course the determination of value is always a very tricky matter. The principle of distinction is very reasonable, for it simply says that "only military objectives may be intentionally targeted and that civilians are protected from being

<sup>8</sup> <http://content.usatoday.com/communities/theoval/post/2012/04/obama-administration-details-rationale-for-covert-drone-war/1#.T8MH-8U7Uko>



intentionally targeted.” I think that anyone would agree that the distinction between military objectives and civilians is an important one, and it should be a clear-cut distinction, although this goes back to the question of the definition of value, as per principle one. In fact, it is difficult to understand why even make it into a principle, if it were not for the telling repetition of the word ‘intentionally.’ Obviously, “protected from being intentionally targeted” does not entail protected from being targeted<sup>9</sup>. The principle of proportionality is a small philosophical jewel. It says that “the anticipated collateral damage of an action cannot be excessive in relation to the anticipated military advantage.” Strictly understood, this principle would disqualify many military actions as legitimate actions. For instance, on the basis of such a principle one would not have dropped the atomic bombs on Hiroshima and Nagasaki, or perhaps one would have, for proportionality is a very relative concept, and then, remember, as always it all depends on how many American lives are involved. So the first three principles all have nice names. Especially the first two: necessity and distinction, with their obvious philosophical connotation. But even proportionality has its merit, especially due to the reflexive manner of its formulation. Yet, the best principle is the fourth one, the principle of humanity, “which requires us to use weapons that will not inflict unnecessary suffering.”<sup>10</sup> Here, Foucault’s account of the change in punishment comes back in full force. The public and spectacular execution with whose account *Discipline and Punish* begins, the torture, dismemberment and quartering of Damiens, the regicide (who in any case had not succeeded in killing the king), would certainly be a poor model for our principle of humanity. A remotely piloted aircraft, also known as drone, fits the principle much better. It is faster, somewhat cleaner, more efficient, and certainly removed from direct view and experience. It may be captured on a camera, reproduced on the screen, especially the destruction and ruin after the strike. “The spectators,” we ourselves, can still be “edified” (I am repeating some

<sup>9</sup> I owe this observation to Nino Gulli.

<sup>10</sup> <http://www.npr.org/2012/05/01/151778804/jobn-brennan-delivers-speech-on-drone-ethics>

words from the account of the Damians execution given by a publication of the time, 1757, and cited by Foucault at the outset of *Discipline and Punish*). What's important is that there is no *unnecessary suffering*; that would be a savagery, a bestiality, which we leave to the terrorists. After all, this is not who we are or what we stand for. The paragraph containing the principle of humanity, no doubt the highest of the four principles, ends as follows: "For these reasons, I suggest to you that these targeted strikes against al-Qaeda terrorists are indeed *ethical and just*"<sup>11</sup> (emphasis added). They are just because these people are terrorists, so we are justified in killing them; they also are ethical because, even in terrorists, we respect the principle of humanity. In other words, as usual, we are good, they are evil. And we are exceptionally good, perhaps infinitely good, for we are capable of great acts of kindness even to the ones who are exceptionally or infinitely evil. What the self-legitimizing sovereign discourse omits to say is that the drone strikes are terrorist acts in their own right. Brennan's speech is not different from the speeches we often hear from Netanyahu and other Israeli officials in defense of their ongoing murderous attacks on the Palestinian people, and it is not very different, for that matter, from the defense that the Syrian government repeats of their crackdown on the uprising, though it is not very clear at this point what the real situation is in Syria.

We can then go back to the Agamben quotation I am using as an epigraph for this essay:

The sovereigns who willingly agreed to present themselves as cops or executioners, in fact, now show in the end their original proximity to the criminal (2000, p. 107).

The statement is not saying that the sovereign, the corrupt sovereign for instance, is capable of criminal acts. Instead, the idea is that the sovereign,

---

<sup>11</sup> *Ibid.*

and this includes the highest and most accomplished One, is an *outlaw* according to its “original” meaning. The sovereign is an outlaw because he is above the law. He is above the law insofar as he is the lawmaker. Being himself the law, the sovereign seems to coincide with the limit, touching upon the inside, *deciding* about the inside, yet having absolute access to the outside – an access denied to those who remain (trapped) within the sovereign web. But truly, the sovereign is not the limit; rather, he is this open and absolute access to what lies beyond the limit, which he establishes at will and on the basis of mere violence, or the threat of violence.

It is this situation that the Occupy Movement, like all revolutionary movements, challenges. The limit must go, the separation be exploded. The sovereign is useless and harmful – a useless burden, a harmful parasite. The imaginary of liberation shatters the logic of inside and outside, and occupying goes beyond the limit. Its strategy exposes sovereign violence. More than simply nonviolent in a generic sense (i.e., where nonviolence seems to imply a notion of submission, if not an act of compliance), the strategy seems to be close to what Antonio Gramsci described as a *war of position*. Gramsci famously distinguished between a war of position and a war of maneuver. The latter happens when the revolutionary movement has the capacity to overpower the dominant (though perhaps no longer hegemonic) system: the State, its police, etc. The former has the (perhaps hidden and surprising) capacity to let the system fall of its own accord. This means that the system *does and does not* fall of its own accord. It does insofar as no direct and physical blow is exerted on it; yet, it does not insofar as without the war of position it would endure and linger in its fetid putrescence. It is in this sense that one speaks of nonviolence, though it is really what Walter Benjamin paradoxically (and problematically) calls *sovereign violence* (1978, p. 300). This unviolent violence, which is ‘sovereign’ because it deactivates the mechanism (or apparatus) of the limit, is nothing but the individuation of dignity, which is in turn the condition for the possibility of a prosperous, peaceful, and

common humanity. Another way of addressing this would be to call it counterviolence, following Frantz Fanon (2004). However, by deactivating the mechanism of violence, sovereign (divine) violence, which is “lethal without spilling blood” (Benjamin, p. 297), clears the ground for a new ontology and a new history of humankind. It *counters* violence in the most essential way, for it destroys it. It is then *counter*-violence in the strictest, most literal sense: a standing against, whereby that-against-which it stands is totally annihilated.

## Riferimenti bibliografici

- Agamben G. (2000), “*Sovereign Police*”, in *Means without Ends: Notes on Politics*, Trans. Vincenzo Binetti and Cesare Casarino. Minneapolis, MN, University of Minnesota Press.
- Agamben G. (2009), *What Is as Apparatus?*, Trans. David Kishik and Stefan Pedatella, Stanford, CA, Stanford University Press.
- Arrighi G. (1994, new and updated edition: 2010), *The Long Twentieth Century: Money, Power and the Origins of our Times*, New York and London, Verso.
- Arrighi G. (2007), *Adam Smith in Beijing: Lineages of the Twenty-First Century*, New York and London, Verso.
- Benjamin W. (1978), “*Critique of Violence*”, in *Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings*, Trans. Edmund Jephcott, New York, Schocken Books.
- Fanon F. (2004), *The Wretched of the Earth*, Trans. Richard Philcox, with a foreword by Homi K. Bhabha and a preface by Jean-Paul Sartre, New York, Grove Press.
- Foucault M. (1977), *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, Trans. Alan Sheridan, New York, Vintage Books.
- Foucault M. (1997), *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France, 1975-1976*, Trans. David Macey, New York, Picador.
- Foucault M. (2004), *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978-1979*, Trans. Graham Burchell, New York, Picador.
- Gramsci A. (1971), *Selections from the Prison Notebooks*. Trans. Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith, New York, International Publishers.

- Guha R. (1992), “*Dominance without Hegemony and its Historiography*,” in R. Gupta, ed., *Subaltern Studies IV*: 210-305, New York, Oxford University Press.
- Gulli B. (2010), *Earthly Plenitudes: A Study on Sovereignty and Labor*, Philadelphia, PA, Temple University Press.
- Hardt, Michael and A. Negri (2004), *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*, New York, Penguin.
- Hardt, Michael and A. Negri (2009), *Commonwealth*, Cambridge, Mass. and London, Harvard University Press.
- Lazzarato M., “*Biopolitics/Bioeconomics: a politics of multiplicity*”, <http://www.generation-online.org/p/fplazzarato2.htm>.
- Schmitt C. (2005), *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, Trans. George Schwab, Chicago, University of Chicago Press.
- Virno P. (2004), *A Grammar of the Multitude: For an Analysis of Contemporary Forms of Life*, Trans. Isabella Bertolotti, James Cascaito and Andrea Casson, New York, Semiotext(e).



Jean-Paul Sartre

## L'immaginario<sup>1</sup>

di Ivana Parisi

**I**l termine immaginario inizia a essere usato dal 1820 (Wunemburger, 2008). Per imporsi come elemento di riflessione si deve, però, aspettare la metà del XX secolo. Fino a quel momento si ragiona sulle immagini a partire dall'immaginazione. Se, infatti, inizialmente una "certa psicologia filosofica" si interessa al modo in cui si producono e si utilizzano le immagini, sotto la spinta delle scienze umane l'attenzione si sposta sullo studio delle produzioni rese in immagini, delle loro proprietà e degli effetti prodotti.

*L'immaginario* di Jean Paul Sartre (1940), e più in generale tutte le riflessioni sulle immagini dell'autore, si inscrivono in quella tradizione di pensiero che intende spiegare la produzione d'immagini partendo dall'immaginazione.

Dal 1927, anno in cui si laurea con una tesi dal titolo: *L'image dans la vie psychologique*, passando per il biennio '33-34 trascorso a Berlino, impegnato nello studio della fenomenologia, fino alla fine degli anni '40, periodo in cui pubblica due testi: *L'immaginazione* (1937) e *L'immaginario* (1940), gli sforzi teorici di Sartre mirano, infatti, alla comprensione del modo di produzione delle immagini attraverso due approcci prevalenti: la psicologia e la fenomenologia. Non a caso il sottotitolo de *L'immaginario* è: *Psicologia fenomenologica dell'immaginazione*.

La fenomenologia è per Sartre sia un metodo da utilizzare sia una teoria da superare.

Si deve all'applicazione di tale metodologia l'ossatura del testo. L'obiettivo da raggiungere è quello di fornire una fenomenologia delle

---

<sup>1</sup> Sartre J.-P. (2007), *L'immaginario*, tr. it. Kirchmayr R., Einaudi, Torino.

immagini in grado di descriverle e classificarle.

Sartre dedica molte pagine alla classificazione della famiglia delle immagini, ma attraverso le immagini mentali è possibile ripercorrere efficacemente l'intero impianto teorico.

Il primo obiettivo di Sartre, per non cadere nell'illusione d'immanenza – quell'atteggiamento teoretico che pone l'immagine come oggetto – si riferisce alla funzione della coscienza e al modo in cui essa si rapporta all'immagine.

L'immagine è, per Sartre, un atto di coscienza, più precisamente un rapporto tra la coscienza e l'oggetto. E fin qui l'idea husserliana di coscienza intenzionale è ancora in piedi, giacché, con tale espressione si dichiara che la coscienza è sempre diretta ad un oggetto, ha sempre un contenuto. La differenza è che l'oggetto nell'immagine è posto come assente. Descrivere la funzione irrealizzante della coscienza è il modo di comprendere il mondo delle immagini.

L'analisi sartriana si concentra principalmente sulla produzione soggettiva di immagini e sul modo in cui gli esseri umani mirino ad appagare i loro desideri attraverso le immagini, che ripropongono un elemento in sé assente. L'immagine ha una funzione presentificatrice che si lega alla conoscenza che si ha dell'oggetto nulla di più. La spontaneità insita in questo modo di rendersi presente dell'oggetto è definita da Sartre come fenomeno di quasi-osservazione. Tale produzione non comporta conoscenza e non ha nulla da insegnare. L'immagine si compone, dunque, di quelle determinazioni di cui la coscienza individuale è consapevole e null'altro, essa non esiste se non supportata da un sapere che la costituisce. Così, se seduti alla nostra scrivania, pensiamo a un amico che in questo momento non è con noi e di cui sentiamo la mancanza, si presenterà così come lo conosciamo, magari seduto alla sua scrivania, anche se in realtà adesso è situato diversamente da come noi lo immaginiamo.

L'oggetto di immagine non è mai niente di più della coscienza che se ne ha, vive di una povertà essenziale che lo fa essere forma di conoscenza degradata.

Eppure nel suo essere immateriale, si rende presente attraverso un rappresentante, che non coincide con la realtà. L'oggetto assente, preso di mira dalla coscienza, è reso alla nostra mente in forma di *analogon*. Pur mirando, infatti, a una cosa reale, la coscienza di immagine può solo attraverso un contenuto psichico apprendere un oggetto. È qui che in maniera netta Sartre cerca di allontanarsi dall'illusione di immanenza, che senza dubbio tende a reificare le immagini. L'*analogon* mentale non possiede in nessun caso le caratteristiche sensibili della cosa immaginata, è priva di exteriorità e non si spazializza, si limita a "rappresentarla a modo suo". Il rappresentante analogico è proprio quel tramite necessario, affinché l'immaterialità dell'atto riesca a conferire una certa fisicità all'altrettanto immateriale oggetto, assente. Tale il contenuto psichico, che permette di avere una coscienza d'immagine.

L'oggetto dell'immagine è irreal e la sua vita artificiale è utile nella misura in cui inganna momentaneamente i desideri, senza peraltro mai appagarli, poiché in questo caso l'appagamento è solo rappresentato. Il passaggio al "mondo reale" presuppone sempre il crollo dell'immaginario. La vita "simulata", "coagulata", "rallentata", "scolastica", dell'immaginario è il ripiego che lo schizofrenico desidera; l'attrattiva risiede nella possibilità di fuggire dal presente e dai suoi orrori, poiché il presente esige adattamento, chi non è più in grado di corrispondere a tale imperativo trova riparo nell'immaginario.

Diverse le critiche che sono state rivolte a questo libro sull'immaginario, che ricordiamo essere il secondo stadio di una riflessione sull'immaginazione condotta da Sartre. Nella stessa introduzione italiana all'opera, Kirchmayr ricorda che l'assenza di una riflessione sull'immagine del cinema è stata considerata come una debolezza intrinseca del testo. Ciò che a ragione, non si perdona è la visione centrale dell'autore che considera l'immagine come un nulla, come un'irrealtà, un sapere degradato che non ha nulla da insegnare.

Nonostante i limiti e le mancanze che vengono attribuite al testo consideriamo importante la lettura di questo libro per tutti coloro i quali si

accingono agli studi sull'immaginario. La forza è, infatti, quella di condurre attivamente il lettore in un percorso di riflessione sul processo soggettivo di produzione delle immagini in rapporto agli oggetti. Riteniamo rilevante il tentativo fatto per distinguere il comportamento specifico della produzione delle immagini dal comportamento percettivo, anche se poi per l'autore il ruolo dell'immaginario rimane relegato a un mero ambito di irrealtà.

**Page DuBois**

## **Il corpo come metafora<sup>1</sup>**

**di Angela Bagnato**

«Solo una ricerca non scientifica, che si valga dell’analogia, della metafora e della poesia, può arrivare alla realtà del genere» scrive I. Illich in *Genere e Sesso* (Ed. Arnoldo Mondadori, Milano, 1984, p. 87) per invitarci a sfuggire ad un *logos* che con la sua oggettività sembra proiettato a neutralizzare ogni differenza rendendo tutto egualmente leggibile nei suoi schemi di interpretazione del reale.

E Page DuBois nel suo testo pubblicato nel 1988 e tradotto in italiano con *Il corpo come metafora. Rappresentazioni della donna nella Grecia antica*, sembra scegliere proprio questo approccio per avvicinarsi all’immagine del femminile nel mondo greco tra l’VIII e il IV secolo a.C., attraverso l’analisi di opere letterarie, oggetti sacri e raffigurazioni pittoriche, che rivelano contenuti spesso trascurati dalla storiografia ufficiale.

Muovendosi nel simbolico, il testo della DuBois ha il grande pregio di riuscire a cogliere nell’immaginario, che in quei simboli immediatamente si condensa, non tanto le diverse visioni del femminile e del maschile, quanto le particolari concezioni della *differenza* che tra questi due generi si instaura.

Nell’arte e nei miti esaminati dalla DuBois vediamo un susseguirsi di metafore, a cominciare da quelle della Grecia arcaica, che manifestano il corpo femminile come coacervo di energie antropoemiche e antropofagiche, di cui Gea, la Terra, è simbolo primordiale. Questo stesso corpo lo troviamo poi raffigurato come solco arato, pietra scolpita, forno riempito, tavoletta incisa, designando gradualmente «la passività e la

---

<sup>1</sup> DuBois P. (1990), *Il corpo come metafora. Rappresentazioni della donna nella Grecia Antica*, Editori Laterza. Titolo Originale “*Sowing the Body. Psychoanalysis and Ancient Representations of Women*” (1988).

ricettività dell'interiorità femminile» (p. 226).

La Du Bois rintraccia nell'uso della metafora, al di là dei suoi contenuti, la percezione di un femminile totalmente altro da quel maschile che è voce narrante e mano che incide quelle immagini.

La metafora, ovvero la descrizione del femminile attraverso traslazioni semantiche su altre dimensioni, è l'approccio di un maschile che non riesce a definire la donna a partire da sé, perché sente il suo essere inappropriato a divenire predicato di quell'alterità. L'essere della donna diventa l'essere della Terra, della pietra. È un'appropriazione impropria del femminile. Maschile e femminile si percepiscono come incommensurabili ed il soggetto (maschile) ricorre alla strategia metaforica per rendere il femminile oggetto del suo discorso e poterlo così contenere e controllare. Immaginarla tramite figurazioni intermedie è una modalità imprescindibile per poter rappresentarla. Il corpo femminile è solo attraverso la metafora.

Finché quella dimensione altra non sarà conquistata da un maschile che si approprierà di quelle immagini e di quel verbo che avevano contraddistinto le dinamiche femminili.

Nella parte finale del libro *La donna della filosofia*, da Platone, che attribuisce al filosofo quelle potenzialità interne e quelle forze riproduttive che prima erano prerogative del corpo femminile, ad Aristotele, che delibera «la femmina è come un maschio menomato e le mestruazioni sono seme, ma non puro», la donna si ritrova ad essere interpretata come una creatura che condivide una stessa natura col maschile, ma in proporzioni differenti.

Ci lasciamo così alle spalle un dualismo pre-platonico che descriveva «la differenza sessuale in modo diverso, non facendo riferimento ad A e meno -A, all'uomo e all'uomo menomato, cioè alla donna, ma piuttosto guardando alla differenza, A e B, uomo e donna, come a due specie diverse» (p. 30).

Sul piano del linguaggio, la DuBois individua una rottura epistemologica che ci restituisce un femminile sempre parlato dal maschile, ma in cui le tecniche di appropriazione sono ora totalmente diverse. Il passaggio cruciale, secondo l'autrice, è quello dalla metafora alla metonimia.

L'uomo parla della donna in termini metonimici, laddove la metonimia è quel dispositivo retorico che crea nuove parole e quindi nuove creature, derivandole da quelle già esistenti. E così il senso-significato della donna sarà ora desunto dall'uomo.

Il femminile si trasforma da alterità in multiplo o sottomultiplo di un valore unico che è quello racchiuso nell'identità maschile.

Se restiamo in questa apertura messa in luce dalla DuBois, potremmo forse provare a interrogarci su come le rappresentazioni delle molteplici identità *post-gender* si collochino rispetto al binomio maschile-femminile che l'imperativo dell'eterosessualità ha generato.

I discorsi sul diritto alla differenza cercano e promuovono il riconoscimento anche di alterità tra loro incomparabili o propongono e producono ulteriori metonimie di un'unica unità semantica di riferimento? Una concezione della differenza come quella dei greci pre-platonici, ovvero «una logica dell'alterità che non è metonimica» (p. 30), è vicina o lontana dal nostro modo di relazionarci a quelle che definiamo diversità, che siano di genere, di cultura o di altri riferimenti identitari?

## Walter Benjamin

### I «Passages» di Parigi<sup>1</sup>

di Antonio Tramontana

**F**orse non esiste opera maggiormente capace di racchiudere in essa le tensioni di un'intera epoca come i *Passagenwerke* di Walter Benjamin. Di fatto questo voluminoso libro è intriso degli eventi drammatici che hanno accompagnato l'Europa verso la seconda guerra mondiale; eventi che si sono riversati con estrema violenza sul suo autore, un intellettuale ebreo tedesco dall'insolito acume, nonostante il suo dissanguante esilio anomalo, un po' forzato un po' voluto.

Filosofo e critico letterario, ma anche scrittore e traduttore di importanti libri, Walter Benjamin matura l'idea di dover lavorare a questo progetto nel corso del 1927, durante la lettura de *Il paesano di Parigi* di Louis Aragon, noto esponente del surrealismo francese, insieme ad André Breton. Dalla lettura di questo romanzo Benjamin intravede la possibilità di leggere la storia del XIX secolo come un sogno, un andamento di fenomeni «aintenzionale», sottratto alla coscienza e a ogni tipo di progetto; questo avviene mentre si appresta a fare esperienza con delle prime forme di consumo di massa. Tuttavia se l'inizio dei primi appunti riporta la data del 1927, gli ultimi sono datati 1940. Il progetto ha accompagnato il suo autore per ben 13 anni. Di più! Lo ha accompagnato fino alla sua morte – avvenuta volontariamente per ingestione di una forte dose di cianuro, sui Pirenei, presso una piccola cittadina spagnola di confine, minacciato di deportazione dalle guardie di frontiere. Se il periodo di elaborazione è così lungo, non si deve certo credere che questo sia bastato per la sua conclusione. Ad oggi i *Passagenwerke* rimangono incompiuti.

---

<sup>1</sup> Benjamin W., *I "Passages" di Parigi*, a cura di R. Tiedemann, E. Ganni, Torino, Einaudi, 2002.

Questa raccolta di appunti, divisi per cartelle tematiche, è intanto un grande cantiere che ha accompagnato Benjamin nel corso della sua “svolta materialista” e che gli ha permesso di generare non solo gli *Exposés* – l'intrigante esposizione del progetto sui *Passages*, commissionato da Horkhemeir in cerca di finanziamenti, ma anche importanti saggi: *Di alcuni motivi in Baudelaire* (in cui descrive le grandi trasformazioni dell'esperienza con l'avvento della modernità); *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica* (in cui coglie il mutamento di forma e di fruizione che l'opera d'arte subisce nel momento in cui l'apparato tecnico impone la possibilità di riprodurla tecnicamente); *Sul concetto di storia* (in cui Benjamin, con un piede da materialista storico e uno da teologo, espone una lucida critica ai disastri che derivano dall'idea di un tempo lineare e progressivo). Fondamentale è anche la raccolta di appunti su Marx, Blanqui, Nietzsche e Goethe.

Tuttavia, è impresa ardua ricercare il cuore di questo libro; sarebbe più opportuno parlare di un'opera organica i cui organi vitali sono: la moda, l'eterno ritorno, il ferro, l'*intérieur*, Baudelaire, il sogno, il *flâneur*, la prostituzione, i panorami, i sistemi d'illuminazione, Marx, la fotografia e le esposizioni universali. La contrazione e la distensione di questi organi mettono in moto una ricerca scrupolosa e ambiziosa: la ricerca dell'origine («il fenomeno originario») che ha determinato l'avvento della società che si identifica nel consumo, attraverso i tratti più “insignificanti” rintracciati a Parigi, capitale del XIX secolo. Nel tentativo disperato di salvare i fenomeni dall'oblio, Benjamin, attraverso una ricerca “micrologica”, mette insieme i tasselli marginali, oscurati dall'ombra delle grandi gesta e dai fatti sontuosi accompagnati da una marcia trionfale. Così la comparsa dei *passages*, queste arcate ricoperte di vetro e di ferro, illuminate da luci a gas e arredate da panorami che circoscrivono il terreno di caccia delle prostitute, delimitano lo spazio in cui s'intrecciano file di scarpe, *café* e oggetti dalla forma mostruosa. A partire dai cambiamenti impercettibili che possono essere osservati nei ritagli oscuri della Parigi dell'Ottocento, è possibile cogliere l'«espressione fisiognomica» della civiltà di massa che inaugura la nostra epoca, poiché nei dettagli è sepolta la tensione di un periodo

di transizione. Inaugurando la «tenera empiria», Benjamin è fortemente convinto che la portata di un fenomeno non va colta dietro o sopra di esso, ma al suo interno; così, le cose più insignificanti conservano la legge interna del manifestarsi dei fenomeni. Il procedere di piccoli tratti anonimi è il fermento sotto la tavola ristagnante del mondo della merce e che accompagna un'intera società oltre la soglia, oltre quel valico per cui essa non sarà più se stessa ma un'altra cosa. Ma questa trasformazione epocale è caratterizzata, come in un sogno, da un andamento «aintenzionale».

L'incompiutezza dei *Passagenwerke*, unita alla voluminosa raccolta di saggi critici spesso tra loro contrastanti che negli anni si è andata via via accumulando, potrebbe scoraggiare il lettore al «balzo della tigre» nel «vortice-Benjamin». A questa si aggiunge anche una forma stilistica, per quanto mirabile piena e spesso incontenibile, a volte pure esoterica, proprio nei punti vitali del suo pensiero – come lui stesso ci ha abituato sin dall'importante «Premessa gnoseologica» al *Dramma barocco tedesco*, testo che gli costò la carriera accademica. Tuttavia, consigliamo un ordine per una prima lettura: se gli *Exposés* sono una rapida e accurata presentazione dei dettagli più significativi dell'opera, una successiva lettura dei «primi appunti» restituisce l'atmosfera che si respirava in queste architetture che hanno accompagnato il passaggio di un'epoca; finita questa introduttiva immersione, si inizia ad assaporare gli elementi più avvincenti; ora, come giustamente suggerisce Rolf Tiedmann - il curatore all'edizione tedesca -, è importante partire dal *Konvult N* (la cartella di appunti denominata dallo stesso Benjamin con l'importante titolo «Elementi di Teoria della conoscenza, teoria del progresso»); solo a questo punto è possibile leggere le varie parti senza seguire l'ordine proposto dall'edizione italiana. Intrisi dello spirito del libro, si entra direttamente in contatto con il suo punto di forza: il tentativo di comprendere i momenti che hanno segnato un'intera collettività che si appresta a fare l'esperienza del consumo di massa.

I *Passages* allora non sono solo una costruzione architettonica, fatta di vetro e ferro, capace di esprimere un'epoca; ma sono anche i monumenti, ancora presenti a Parigi, testimoni del passaggio da un'epoca all'altra. In

definitiva, i *Passagenwerk* di Walter Benjamin sono un importante strumento gnoseologico che ci consente di studiare i momenti di frizione in cui un immaginario passa il testimone a quello successivo.

**Serge Latouche**

## **L'invenzione dell'economia<sup>1</sup>**

**di Fabio Mostaccio**

**N**onostante le significative trasformazioni che il capitalismo ha subito, già a partire dai primi anni '70 del '900, l'ideologia della crescita non è mai stata messa in discussione. È a partire da questa premessa e da una critica radicale al modello di sviluppo che si è imposto un dibattito, nel mondo accademico e non, sul tema della “decrescita”; in questa direzione si muovono coloro che ritengono che il benessere di una società non può essere oggetto di calcolo economico: occorre fuoriuscire dalla “religione del PIL”, dal potere d'acquisto e dagli stili di vita basati esclusivamente sulla quantità di merci consumate e, attraverso una inversione di rotta, cominciare a guardare invece alla capacità di intessere relazioni sociali, alla possibilità di collettivizzare i servizi, alla eliminazione delle iniquità sociali, alla riduzione dell'impronta ecologica, segnando uno scarto significativo sul piano della qualità ambientale.

Tra i promotori di questa corrente di pensiero, un ruolo di primo piano spetta a Serge Latouche che, negli anni, ha costruito un coerente percorso basato sulla critica all'utilitarismo che raggiunge la sua espressione migliore, almeno sotto il profilo teorico, nel testo *L'invention de l'économie* (2005).

In questo testo (la cui traduzione italiana è stata pubblicata con il titolo *L'invenzione dell'economia*, Bollati Boringhieri, Torino, 2010), l'economista non ortodosso, attraverso una puntuale sistematizzazione del pensiero economico occidentale (anche se non trascura riferimenti al mondo da egli definito come “non occidentale”), prova a tracciare il percorso che ha permesso all'economia di essere inventata, appunto: «Sostenere che

---

<sup>1</sup> Latouche S., *L'invention de l'économie*, trad. it. Grillenzoni F. (a cura di, 2010), *L'invenzione dell'economia*, Bollati Boringhieri, Torino.

L'economia è stata inventata significa affermare che è una realizzazione dello spirito umano, una costruzione dell'immaginazione o la scoperta di uno schema di rappresentazione; e significa voler ripercorrere l'avventura (...) che l'ha fatta storicamente avvenire. *Esiste una storia dell'economia perché fondamentalmente l'economia è una storia.*» (p. 5).

Se, sotto il profilo metodologico, ispirandosi alla “archeologia del sapere” di Foucault, Latouche ricostruisce il pensiero economico con lo scopo di “decostruirlo”, sotto il profilo teorico, invece, propone una lettura dell'economia, a partire dalla definizione che Castoriadis dà dell'immaginario. Per il filosofo greco l'immaginario è quell'atto di creatività – individuale e sociale – continuo e costante (determinato dalla interrelazione della sfera sociale-storica e quella psichica) attraverso cui si producono figure, forme, immagini, che si coagulano nelle istituzioni sociali, così per Latouche, l'economia non è altro una delle possibili istituzioni immaginarie del mondo occidentale. In ultima istanza, siamo di fronte a una rappresentazione, una costruzione immaginaria nella quale «le operazioni che noi consideriamo economiche possono apparire solo grazie all'esistenza, e dunque alla produzione anteriore di un discorso e di concetti che ce le fanno vedere come economiche» (p. 9). In quest'ottica, «come ogni pratica sociale-storica, anche quella economica è una pratica significativa» (p. 9). La creazione e la riproduzione di questa rappresentazione è possibile solo a partire dalla combinazione di tre fattori tra loro complementari: l'invenzione teorica, quella storica e quella semantica dell'economia stessa. Paradigmatica è, per l'economista francese, l'invenzione del lavoro che «è immaginabile soltanto all'interno del campo semantico dell'economia politica, campo a sua volta indissociabile dall'emergere dell'economia politica come pratica sociale» (p. 66). Tutto questo appare evidente, dalla capacità che l'immaginario produttivista del capitalismo ha di fagocitare anche quelle “opere” e quell’“azione” (di derivazione harendtiana) che dovrebbero restarne fuori (il rimando è alle attività artistiche e, più in generale, alle professioni liberali). Una volta che, in un arco temporale lunghissimo, la società è stata “colonizzata” dall'economia, segnando il

trionfo della razionalità e della logica dei costi-benefici, per Latouche, si è assistito alla sussunzione della politica e della morale.

*L'invenzione dell'economia*, al di là dell'ottima ricostruzione storica del pensiero economico occidentale, assume una grande rilevanza non solo perché nelle sue conclusioni si lasciano intravedere nuove vie, basate sul principio della «convivialità plurale, liberata dalla religione della crescita e dall'economia» (p. 224), secondo la lezione di Illich, ma anche e soprattutto perché offre un punto di vista significativo per coloro che lavorano sul rapporto tra immaginario sociale e la dimensione economica.

