

Il ruolo attuale delle immagini e l'interesse crescente per le molte forme di espressione simbolica proprie della società contemporanea portano in superficie la difficoltà che la tradizione filosofica occidentale ha avuto ad affrontare i codici iconico-narrativi basati non sulla distinzione categoriale, ma su associazioni e identificazioni spesso implicite e non tematizzate. Tale difficoltà diventa ancora più evidente se si considera la ricaduta pubblica delle immagini e degli immaginari sociali e il fatto che proprio i repertori di sapere simbolico occupino oggi il centro della scena sociale e politica.

È nello spazio aperto da questa situazione che si collocano le ricerche raccolte in questo volume il cui obiettivo è offrire, a partire da diverse prospettive, alcune piste di ricerca sugli immaginari contemporanei e sul loro ruolo nella costruzione dei legami sociali.

Graziano Lingua è professore associato di Filosofia Teoretica presso l'Università di Torino.

Sergio Racca è dottorando presso il Consorzio di Dottorato in Filosofia del Nord-Ovest – FINO (Università di Torino).

Mimesis Edizioni
Morphé
www.mimesisedizioni.it

18,00 euro

ISBN 978-88-5753-688-0



9 788857 536880

GRAZIANO LINGUA E SERGIO RACCA (A CURA DI) LA CORNICE SIMBOLICA DEL LEGAME SOCIALE

MIMESIS

LA CORNICE SIMBOLICA DEL LEGAME SOCIALE

PROSPETTIVE SUGLI IMMAGINARI CONTEMPORANEI
A CURA DI GRAZIANO LINGUA E SERGIO RACCA

 MIMESIS / MORPHÉ

MORPHÉ

n. 16

Collana diretta da

Olaf Breidbach†, Federico Vercellone e Angelo Vianello

Comitato scientifico:

Remo Bodei

Claudio Ciancio

Félix Duque

Gian Franco Frigo

Sergio Givone

Stefano Poggi

Gianni Carlo Sciolla

Paolo Tortonese

Angelo Vianello



LA CORNICE SIMBOLICA DEL LEGAME SOCIALE

Prospettive sugli immaginari contemporanei

A cura di Graziano Lingua e Sergio Racca

 MIMESIS

Volume stampato con il contributo del Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione dell'Università di Torino (fondi RILO13 del Prof. Graziano Lingua).

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Collana: *Morphé*, n. 16
Isbn: 9788857536880

© 2016 – MIM EDIZIONI SRL
Via Monfalcone, 17/19 – 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 24416383
Fax: +39 02 89403935

INDICE

INTRODUZIONE. NON TUTTE LE IMMAGINI VENGONO PER NUOCERE <i>di Graziano Lingua e Giacomo Pezzano</i>	7
IL SIMBOLICO SOCIALE E LA LIBERTÀ DELLO SGUARDO. SUL RAPPORTO TRA IMMAGINI E LEGAMI <i>di Graziano Lingua</i>	29
<i>Convenerunt in unum.</i> ROMPERE LO SPECCHIO DEL RICONOSCIMENTO POLITICO <i>di Luca Bagetto</i>	47
LACAN, IL CAPITALISTA E LA RIVOLUZIONE <i>di Massimo Baldi</i>	61
NUOVO ROMANTICISMO. LA CIVILTÀ DELL'IMMAGINE <i>di Federico Vercellone</i>	75
I PRESUPPOSTI FENOMENOLOGICI DEL LEGAME SOCIALE. ASSIOLOGIA, INTERSOGGETTIVITÀ, EMPATIA <i>di Claudio Tarditi</i>	85
ORGANISMO, ORGANIZZAZIONE, MACCHINA. LA NORMATIVITÀ DEGLI IMMAGINARI SOCIALI A PARTIRE DA GEORGES CANGUILHEM <i>di Gabriele Vissio</i>	97
MORTE E RINASCITA DEL SOGGETTO: TRA MODERNO E POST-MODERNO <i>di Paolo Furia</i>	113
RACCONTO DUNQUE SONO? UN CONTRIBUTO ERMENEUTICO ALLA DISCUSSIONE SULLO <i>storytelling</i> <i>di Alberto Martinengo</i>	129

CONVIVERE COME SE FOSSE REALE. L'IMMAGINARIO SOCIALE COME FINZIONE <i>di Giacomo Pezzano</i>	141
NOVITÀ ASSIALI E IMMAGINARI SOCIALI: L'EVOLUZIONE CULTURALE NELLA "GRANDE NARRAZIONE" DI CHARLES TAYLOR <i>di Sergio Racca</i>	163
BIBLIOGRAFIA	177
GLI AUTORI	191

GRAZIANO LINGUA – GIACOMO PEZZANO¹

INTRODUZIONE.
NON TUTTE LE IMMAGINI
VENGONO PER NUOCERE

1. *Le ragioni del simbolico*

Al weberiano “disincantamento del mondo”, che ha fatto da sfondo nella seconda metà del secolo scorso al prevalere pubblico dei saperi scientifici oggettivanti e alla loro trasposizione sul versante sociale, oggi si affianca e anche si contrappone un sempre più frequente appello al “reincantamento del mondo”.² Con esso si evidenzia una attitudine, non priva di ambiguità, tesa a recuperare un diverso rapporto con la realtà che sembra alludere ad un rinnovato bisogno di risorse simboliche e indentitarie contro l’imporsi del sapere tecno-scientifico e della razionalizzazione sociale. La figura più evidente di questa nuova sensibilità è certamente il cosiddetto “ritorno del religioso” che sintetizza in sé il riapparire sulla scena pubblica di elementi che erano stati rimossi dalla razionalità “matura” moderna e che rappresenta una specie di controcanto ai molti disagi della modernità.

Non è però al protagonismo contemporaneo della religione che vogliamo riferirci in questo lavoro, quanto piuttosto ad una presenza altrettanto significativa nel dibattito filosofico continentale di altri temi che vanno in controtendenza rispetto alle concezioni univoche di razionalità ereditate

1 Il presente saggio è stato concepito e elaborato da entrambi gli autori. La stesura finale del § 1 è di Graziano Lingua, mentre quella dei § 2-4 è di Giacomo Pezzano.

2 Sul “reincantamento del mondo” si vedano M. Berman, *The Reenchantment of the World*, Cornell University Press, Ithaca-London 1981; Z. Bauman, *Intimations of Postmodernity*, Routledge, London 1992; R. Griffin, *Reenchantment without Supernaturalism. A Process Philosophy of Religion*, Cornell University Press, Ithaca 2001; S. Gablik, *The Reenchantment of Arts*, Thames and Hudson, New York 1991; C. Partridge, *The Re-enchantment of the West. Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture and Occulture*, T&t Clarck, London 2004-2005; G. Stanislav, *Revision and Re-enchantment of Psychology. Legacy of Half a Century of Consciousness Research*, in «Journal of Transpersonal Psychology», a. XLIV, n. 2, 2012, pp. 137-163.

dalla filosofia moderna e dalle complesse vicende della sua decostruzione post-moderna. Tra questi ci sembra centrale il crescente interesse per le immagini, intese non solo come immagini-oggetto prodotte dall'uomo, ma anche come differenti forme di messa in immagine dell'esistenza individuale e collettiva quali gli immaginari e i miti o le molteplici pratiche espressive a livello pubblico come le ritualità secolari o religiose che fanno uso del linguaggio iconico.

Un contributo a tale ripresa di interesse per il tema delle immagini l'ha certamente dato la proliferazione della comunicazione visiva propria delle società tecnologicamente avanzate e dello spettacolo, ma riferire questa trasformazione ad una semplice contingenza storico-sociale sarebbe non coglierne il senso complessivo. Non è solo la quantità di immagini che fa la differenza, ma ciò che è rilevante da un punto di vista filosofico è il cambiamento di attitudine che si è progressivamente sviluppato nei loro confronti. Da anni si è verificato uno spostamento dell'asse della comunicazione pubblica dai codici logici orientati alla categorizzazione e alla distinzione concettuale ai codici iconico-narrativi, basati invece su associazioni e identificazioni spesso implicite e non tematizzate. Questo spostamento, che ha dato adito ad un'ingente quantità di lavori, facendo parlare di una vera e propria "svolta iconica"³ della cultura contemporanea, non è solo un fenomeno sociologico, ma costituisce anche una esplicita questione filosofica perché interroga il modo con cui è stata concepita la natura stessa dell'immagine e della costellazione di fenomeni ad essa collegata.

Il ruolo attuale delle immagini porta in superficie un problema più di lunga durata che ha attraversato in realtà l'intera storia dell'Occidente, ovvero la difficoltà che la nostra tradizione filosofica ha avuto nel suo insieme a formulare tutto ciò che deborda il *logos* strettamente formale e argomentativo, e tocca invece altri livelli di realtà irriducibili ad una categorizzazione "chiara e distinta". L'idea, ereditata da Platone, secondo cui l'immagine è una semplice rappresentazione mimetica e quindi è di natura essenzialmente analogica, ovvero non ha in sé, ma in altro (l'oggetto rappresentato) la propria ragion d'essere, ha contribuito a depotenziarne il significato e a renderla dipendente da una grammatica ad essa esterna, come se fosse comunque essenziale un *logos* che la delimitasse e la spiegasse. La stessa strategia "logocentrica" ha colpito le altre forme di trasmissione del senso

3 A parlare di "svolta iconica" sono stati W.J.T. Mitchell e G. Boehm per indicare la centralità acquisita dalle immagini nella cultura contemporanea. Cfr. W.J.T. Mitchell, *Pictorial Turn. Saggi di cultura visuale*, a cura di M. Cometa, Duepunti, Palermo 2009; G. Boehm, *La svolta iconica. Modernità, identità, potere*, a cura di M. G. Di Monte e M. Di Monte, Meltemi, Roma 2009.

non immediatamente categorizzabili, come i miti e gli immaginari sociali, perché essi mettono in gioco un linguaggio espressivo e non designativo, in cui conta l'investimento simbolico e l'appartenenza identitaria più della giustificazione logicamente "rigorosa", lo strato emotivo dei desideri e degli affetti più della razionalità fredda e calcolante. Nei loro confronti la filosofia si trova particolarmente sguarnita dal punto di vista concettuale perché ha costruito la validità del proprio sapere su una progressiva esclusione dei codici iconici e narrativi, relegandoli semplicemente nella dimensione dell'irreale e ha considerato i desideri e gli affetti elementi di disturbo da neutralizzare e da racchiudere nell'esperienza soggettiva e privata.

Le difficoltà della filosofia si fanno ancora più evidenti quando si considera la ricaduta pubblico-politica di questo protagonismo delle immagini e degli immaginari sociali, anzi su questo versante essa rischia di tradursi in una vera e propria incapacità di comprendere le dinamiche profonde che motivano il vissuto degli attori sociali. Particolarmente evidente è questo rischio se si considera l'impianto concettuale con cui alcuni esponenti di punta della filosofia politica contemporanea hanno interpretato la sfera pubblica come uno spazio da regolare con la sola forza della ragione e da cui escludere tutte le forme di giustificazione non direttamente riconducibili al registro dell'argomentazione. Sulle prime, simile atteggiamento sembra il più appropriato ad assicurare la tolleranza e il rispetto reciproco; eppure in pratica rischia di essere più vero il contrario:

dibattere importanti questioni pubbliche mentre si finge una neutralità impossibile da conseguire è la ricetta ideale per suscitare reazioni negative e risentimenti. Una politica svuotata di un concreto impegno etico produce una vita civile impoverita, oltre a essere un aperto invito a ogni sorta di moralismi angusti e intolleranti. Là dove i liberali hanno timore di posare il piede, si affolleranno i fondamentalisti.⁴

Infatti, in questo modo il dissenso più che evitato viene soppresso, «in nome di una forma molto ambigua di rispetto»,⁵ che di fatto non presta attenzione o ignora una serie di aspetti pur rilevanti per le vite dei singoli e per le dinamiche sociali, perdendosi così la possibilità di comprenderli, come certo di contestarli. Potremmo anche dire che il "lato oscuro" del rispetto fa tutt'uno con il lato nascosto del "velo di ignoranza" proposto da

4 M. Sandel, *Justice: what's the right thing to do?*, Farrar, Straus and Giroux, New York 2010, tr. it. di T. Gargiulo, *Giustizia. Il nostro bene comune*, Feltrinelli, Milano 2013, p. 274.

5 *Ivi*, p. 301.

Rawls, che rivela un disinteresse di fatto, capace di generare risentimento e disagio, quel *malaise* su cui ha notoriamente insistito Taylor – autore che, non a caso, si è anche sforzato di tematizzare lo statuto e la funzione in senso simbolico-espressivo degli immaginari sociali.⁶

Quando Rawls sostiene che le “dottrine comprensive” vanno escluse dalla discussione politica perché rischierebbero di introdurre aspetti non universalizzabili all’interno di un ambito, quello politico, in cui deve invece governare una ragione valida per tutti, sta semplicemente portando ad evidenza una separazione molto più antica tra un sapere identitario collegato alle credenze personali e alla loro espressione, che deve rimanere privato e un sapere invece universale, che come tale può pretendere di entrare in gioco quando si tratta di questioni di giustizia. Un portato evidente di questa separazione è stata ad esempio la tesi – dominante nelle scienze sociali fino agli anni ’70 – secondo cui la razionalizzazione avrebbe dovuto condurre alla privatizzazione della religione così da renderla “invisibile”.⁷ Di fatto questo non è avvenuto ed anzi negli ultimi decenni siamo stati testimoni di una profonda dinamica di “deprivatizzazione”⁸ delle credenze che ha scosso dall’interno l’assunto per cui sarebbe stato possibile ed anzi necessario escludere le convinzioni individuali dal dibattito politico e neutralizzare le loro espressioni pubbliche. Ciò che è avvenuto per le religioni è però soltanto un caso di una serie più ampia di fenomeni di “deprivatizzazione” di aspetti della vita sociale che il paradigma liberale della separazione e della neutralizzazione della sfera pubblica credeva di poter ricondurre al privato. Anzi più che di “deprivatizzazione” si potrebbe parlare in alcuni casi, come quello del ruolo sociale e politico dell’immagine, dell’immaginario e del mito, della “riemersione” di aspetti che non si erano mai lasciati del tutto privatizzare, neanche nelle società tardo-moderne.

Allo stesso modo anche J. Habermas ritiene che la politica sia un ambito dove bisogna contare innanzitutto sulla razionalità degli attori, in cui grazie ad una comunicazione idealmente priva di storture sia possibile far

6 Il riferimento va soprattutto da un lato a Ch. Taylor, *The Malaise of Modernity*, Anansi, Concord 1991, tr. it di G. Ferrara degli Uberti, *Il disagio della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1994, dall’altro a Id., *Modern Social Imaginaries*, Duke University Press, Durham-London 2004, tr. it. di P. Costa, *Gli immaginari sociali moderni*, Meltemi, Roma 2005.

7 Si ricordi il famoso testo di T. Luckmann, *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*, MacMillan, New York 1967, tr. it. di E. Cotta Radicati, *La religione invisibile*, Il Mulino, Bologna 1976.

8 J. Casanova, *Public Religions in the Modern World*, University of Chicago Press, Chicago-London 1994, tr. it. di M. Pisati, *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, Il Mulino, Bologna 2000, pp. 32-33.

valere l'argomento migliore e dargli il valore di norma per tutti. In particolare poi secondo il filosofo francofortese il registro che deve reggere il confronto politico è quello dell'argomentazione, ovvero quello della giustificazione razionale delle proprie posizioni e non quello della narrazione che risulterebbe per forza idiosincratica e in ultimo incapace di raggiungere l'esigenza di universalità propria del discorso politico. Nel modello proposto da Habermas i registri espressivi come la narrazione e il mito o i riferimenti iconici non immediatamente categorizzabili come le immagini a valenza politica, i simboli o più complessivamente gli immaginari sociali, per contare nella deliberazione pubblica devono venir trasposti nella logica razionale, cioè devono essere "tradotti" in un linguaggio ritenuto più maturo e universalmente accessibile.⁹ Anche su questo versante però le forme concretamente vissute di questi elementi considerati "immaturi" di incorporazione individuale e sociale del senso non si lasciano così facilmente trasporre senza residui in una grammatica del *logos* chiaro e distinto, ma debordano lo sforzo di traduzione e pretendono ad una propria autonomia. Non è un caso che proprio su questo aspetto la teoria comunicativa di Habermas abbia ricevuto molte critiche tese ad evidenziare che l'agone politico è abitato da persone che non sono magari in grado o non possono giustificare in modo rigoroso le proprie convinzioni, le proprie pratiche simboliche e i propri immaginari di riferimento, ma che nonostante questo non rinunciano ad introdurre questi elementi nella discussione pubblica e ad esprimerli nella loro vita sociale.¹⁰

In generale quindi gli impianti concettuali che partono dalla delimitazione delle forme di razionalità pubblica possono rapportarsi ai repertori di sapere simbolico soltanto con una strategia dell'esclusione, tesa ad impedire che quanto non è logicamente "rigoroso" e quindi universalmente giustificabile, si introduca indebitamente nel discorso. Da questo punto di

9 Com'è noto Habermas ha fatto della traduzione il dispositivo ponte tra lo strato simbolico dei mondi di vita e la formulazione argomentativa delle ragioni pubbliche. Questo processo di verbalizzazione del sacro non è tuttavia scontato e rischia di riproporre una surrettizia razionalizzazione di dimensioni mitiche e religiose che non sono del tutto traducibili nella ragione pubblica. Sull'argomento si veda il recente: J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken 2: Aufsätze und Repliken*, Suhrkamp, Berlin 2012, tr. it. di L. Ceppa, *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*, Laterza, Roma-Bari 2015.

10 Si veda quanto dice al riguardo G. Marramao, *La passione del presente*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, pp. 40-41 o l'ampia riflessione di J.-M. Ferry sulla narrazione e sulle grammatiche iconiche. Cfr. Id., *Les grammaires de l'intelligence*, Cerf, Paris 2004, tr. it. di G. Lingua, *Le grammatiche dell'intelligenza*, Medusa, Milano 2008, pp. 20ss.

vista l'unica reazione possibile di fronte al protagonismo delle immagini o alla rilevanza degli immaginari sembra essere quella di relegare queste esperienze nel pre-razionale, se non esplicitamente nell'irrazionale, o di considerarle un residuo di un passato che non riesce a morire.

Tale strategia appare del tutto inadeguata quando si coglie che in realtà questi elementi non sono soltanto un residuo pre-moderno, ma entrano invece a pieno titolo a costituire le forme contemporanee di vita sociale e invece di indebolirsi acquisiscono nuova forza e finiscono di occupare il centro della scena politica, come sta accadendo oggi. Il protagonismo dei vissuti identitari e dei temi ad essi collegati rappresenta così una sfida filosofico-politica evidente all'assetto formale e procedurale su cui si è insediata la teoria politica moderna. A questa sfida non è sufficiente rispondere limitandosi alla presa d'atto e alla descrizione del fenomeno, né tantomeno è produttiva una semplice demonizzazione. Ciò che occorre è invece innanzitutto cogliere la valenza destrutturante che queste esperienze rappresentano rispetto al canone consolidato di razionalità pubblica e in seguito lavorare ad una revisione non regressiva di questo canone, cosicché sia possibile riconoscere il ruolo di una razionalità "diversa" presente in queste esperienze, di una razionalità "allargata" in grado di includerle tra le dimensioni da tenere in conto nella teoria sociale e politica.

È nello spazio aperto da questa sfida che si collocano le ricerche raccolte in questo volume il cui titolo richiama da subito un nesso sostanziale e non soltanto contingente tra "simbolico" e "legame sociale". Per comprendere il senso che in questo nesso si vuole racchiudere occorre però intendersi sull'estensione e i limiti delle due parole chiave che esso valorizza. In primo luogo siamo consapevoli che la nozione di simbolico può risultare troppo generica e quindi come tale fortemente ambigua. Nello sviluppo del discorso prevarranno altri concetti, come ad esempio quello di immaginario o di immaginale, ma ci sembra importante segnalare come tutto questo insieme spesso informe di esperienze sociali legate a criteri irriducibili alla categorizzazione moderna, facciano riferimento ad un orizzonte unitario la cui caratteristica è di essere guidate da una istanza sintetica tesa a mettere in relazione diversi piani di realtà e ad aprire orizzonti di possibilità. Con simbolico quindi intendiamo tutte le forme di trasmissione sociale del senso che mediano quest'ultimo non attraverso il linguaggio proposizionale e logico, ma utilizzando un altro linguaggio dove predomina invece l'immagine e la sua logica associativa invece che disgiuntiva. Questo concetto vuole allora evidenziare che si tratta di forme di espressione e pratiche sociali che non esauriscono il loro senso in se stesse, ma rimandano costantemente ad un "fuori campo", cioè sono comprensibili soltanto se vengono

colte nella loro funzione di legame, ovvero nella loro capacità transitiva di mettere in relazione.

La forza sintetica dell'investimento simbolico interroga quindi la tenuta del paradigma della separazione e dell'esclusione che ha abitato con troppa tranquillità molte dicotomie della nostra tradizione filosofica come quella appunto tra *logos* ed *eikon*, o quelle tra razionale e irrazionale, reale e irreale, universale e particolare, pubblico e privato. Gli elementi che fanno da collante alle società contemporanee sono certo diversi da quelli delle società tradizionali in cui esistevano orizzonti simbolici condivisi (in gran parte mediati dalla religione), ma la modernità non è stata capace di eliminare l'esigenza di riferimenti e di appartenenze, né è stata in grado di "disincantare" totalmente i legami riducendoli ad una ragione fredda, univoca e calcolante in grado davvero di neutralizzare le espressioni dell'identità. Le forme concrete con cui le società contemporanee vivono le loro relazioni mostrano un bisogno forte di appartenenza e di radicamento che la razionalizzazione non è riuscita a indebolire, né tantomeno a cancellare, ma ha piuttosto trasformato. Il simbolico a cui ci riferiamo è appunto il vettore di questo bisogno di radicamento, che contesta nei fatti le distinzioni consolidate perché punta ad una diversa configurazione della razionalità, più inclusiva e pluristratificata. I confini delle grandi dicotomie moderne sono diventati oggi più porosi perché porosa è la forma concreta in cui i singoli e le società vivono queste distinzioni. Esse non sono venute meno, ma la loro funzione euristica è cambiata anche grazie al nuovo contesto determinato da fenomeni sociali come il ritorno del religioso, il protagonismo dell'immagine e degli immaginari, la reviviscenza del mito, fenomeni certamente eterogenei tra loro, ma che hanno tuttavia come tratto comune il bisogno di restituire e ripristinare forme nuove di appartenenza e di identità.

Proprio per questo l'impianto simbolico di questi fenomeni diventa centrale per comprendere ciò che qui intendiamo per legame sociale, cioè quell'orizzonte all'interno di cui si crea l'elemento comune che tiene insieme qualsiasi aggregato sociale che non sia soltanto una sommatoria di individui che abitano lo stesso spazio reale o virtuale. Da questo secondo punto di vista come vedremo in seguito abbiamo preferito adottare l'espressione "legame sociale" piuttosto che quella più carica di equivoci di "comunità", affinché sia chiaro che l'accento analitico sugli immaginari o la presa in carico degli strati immaginali della relazione sociale non risponde ad un intento organicistico, né punta a riesumare residui pre-moderni di unità sostanziale come base dei rapporti sociali e politici. L'istanza critica nei confronti del disincantamento non ha come obiettivo quello di "reincantare" il mondo. Essa non significa tornare ad una situazione di indifferenziazione,

né ad una ragione che semplicemente cancelli le fondamentali distinzioni della modernità. Il compito è piuttosto un altro, ovvero quello di una ripresa della ragione moderna negli esiti che si sono dimostrati più problematici, perché hanno impoverito l'ambito del senso attraverso riduzionismi che si sono rivelati mortificanti e incapaci di interpretare le dinamiche sociali e politiche concrete. L'istanza di fondo delle ricerche qui raccolte è quindi additiva, ovvero ha come obiettivo di aggiungere dimensioni di possibilità che partono dal fatto che la costituzione profonda del sociale non si costruisce esclusivamente sul piano della consapevolezza e della chiara trasparenza razionale, ma si innerva in una integrazione costante delle diverse forme del senso. E questa integrazione è appunto essenziale per rendere ragione e valorizzare la forma di legame sociale che ci interessa.

2. Legami immaginari

Per meglio chiarire questo nesso vale la pena di approfondire ulteriormente i due poli di attrazione intorno a cui sono costruiti i singoli interventi del volume. Innanzitutto va segnalato che dell'ampio spettro di problemi connessi con l'ambito del simbolico ci siamo concentrati particolarmente sulla nozione di immaginario sociale come categoria attraverso cui approssimarsi alla specificità delle forme contemporanee di legame sociale. Con immaginari sociali intendiamo l'insieme di immagini, spesso implicite e non teoricamente formalizzate, con cui gli individui si auto-interpretano definendo i propri bisogni e le proprie aspettative e dando una forma di possibilità alle loro strategie comuni. Essi rappresentano una cornice che delimita la scena delle relazioni sociali e un riferimento che orienta il posizionamento individuale e collettivo. In quanto orizzonti simbolici di consenso essi si presentano come qualche cosa che eccede l'esperienza, pur essendone allo stesso tempo condizione imprescindibile. Gli immaginari sociali spesso non si declinano in specifiche teorie o in discorsi espliciti e rigorosi, cosicché essi finiscono per non essere presi sufficientemente in conto dai modelli di interpretazione della sfera pubblica imperniati unicamente sulla razionalità argomentativa, ma non per questo sono irreali o meno rilevanti per la concreta costruzione politica. Essi sono veicolati da immagini mentali che danno una figura al modo con cui l'esistenza del singolo si intreccia con le esistenze degli altri o da narrazioni che orientano la valutazione delle situazioni. La loro consistenza ha certo a che fare con l'immaginazione, ma non sono mai una pura proiezione fantasmatica, perché hanno una natura simbolico-espressiva e performativa, e proprio per

questo rappresentano il luogo in cui si genera il legame tra i singoli e tra la società e i singoli.

È bene precisare da subito che nei saggi qui raccolti le espressioni “immaginario” e “immaginale” vengono utilizzate in modo sostanzialmente equivalente, in quanto alludono alla stessa esperienza di messa in immagine della realtà, pur osservandola da prospettive diverse. Vi possono essere buone ragioni per preferire tanto il primo quanto il secondo. Il termine “immaginario” – a partire soprattutto dalla nota impostazione di Castoriadis¹¹ – consente di evidenziare più nettamente che la posta in gioco è la capacità attiva dei soggetti sociali, l’attitudine all’investimento simbolico dei singoli in prima persona, e non meramente uno spazio altro e autonomo dotato di vita propria e indipendente rispetto a quella delle persone. Il termine “immaginale” – più recentemente riportato al centro dal dibattito¹² – sottolinea invece la dimensione oggettiva e lo statuto proprio delle immagini normative a cui gli individui si riferiscono per dare forma alle loro aspettative. Accostare i due termini permette di evitare sia l’ipostatizzazione in senso soggettivistico (l’immaginario come produzione arbitraria), sia quella in senso oggettivistico (l’immaginale come spazio a sé, autonomamente oggettivabile).

Entrambi i concetti condividono il riferimento al registro dell’immagine, pensata però al di fuori di un paradigma semplicemente rappresentativo e mimetico. La dimensione immaginale come sapere comune a cui gli individui si riferiscono per posizionarsi nella società non è infatti una “copia” più o meno sbiadita di una qualche supposta realtà sociale essenziale, ma è piuttosto un orientamento che dà un indirizzo specifico all’esistenza intersoggettiva. Essa evidenzia la dimensione performativa della logica iconica perché l’immagine richiama qui fin da subito una forza transitiva che genera relazioni e non semplicemente una riproduzione di configurazioni del mondo che si imporrebbero ai soggetti sociali.

Proprio al livello degli immaginari sociali il rinnovamento contemporaneo del discorso sull’immagine può allora giocare un ruolo decisivo, a partire non semplicemente da un “rovesciamento” del discorso platonico di squalifica della (non) realtà dell’immagine, notoriamente subordinata a quella perfetta del modello, ma più rigorosamente grazie ad una radicalizza-

11 C. Castoriadis, *L’institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris 1975, tr. it. parziale di F. Ciaramelli, *L’istituzione immaginaria della società. Parte seconda*, Bollati Boringhieri, Torino 1995.

12 Ci limitiamo qui a ricordare un lavoro più generale quale C. Fleury (a cura di), *Imagination, Imaginaire, Imaginal*, PUF, Paris 2006, e uno più concentrato sugli aspetti sociali quale C. Bottici, *Imaginal Politics. Images Beyond Imagination and the Imaginary*, Columbia University Press, New York 2014.

zione degli esiti di tale impostazione che finisce con il consumare dall'interno l'impianto strettamente mimetico-rappresentativo dell'immagine.

Se si considera il ruolo che hanno le immagini negli immaginari non è sufficiente infatti segnalare i limiti della concezione platonica, né semplicemente sostituirla con una concezione maggiormente accogliente come potrebbe essere già quella aristotelica, in cui della *mimesis* viene riconosciuto il carattere performativo (la tragedia e la catarsi) e persino “disvelativo” (la poesia e l'universale), oltre che quello meramente rappresentativo. Piuttosto, proprio a partire dai problemi aperti dalla forza di legame che rivelano le immagini e gli immaginari a livello individuale e sociale, occorre saper portare a fondo le conseguenze del problema che Platone pone, nonché del modo in cui lo sviluppa.¹³ Se, come coglie Platone, l'immagine-simulacro fatica a somigliare alla realtà esteriore che rappresenta e tanto più alla sua idea, è proprio perché rispetto a queste ultime essa in ultimo *non rassomiglia affatto*; essa chiama in causa non l'immagine-di bensì un'immagine senza somiglianza, laddove “senza” indica non solo un'imperfezione o una privazione, una perdita o un difetto di aderenza legato alla natura dell'immagine, ma anche la libertà e l'autonomia della sua potenza genetica e del suo intrinseco dinamismo. La realtà dell'immagine riguarda quindi la capacità di mettere in relazione, di collegare in maniera performativa elementi altrimenti irrelati. Un'immagine è tale proprio perché non somiglia a ciò di cui sarebbe immagine, bensì è una “relazione a”, una *schesis* per usare il linguaggio aristotelico, valorizzato da un'autrice come Marie-José Mondzain.¹⁴ Essa deve per così dire oltrepassare la propria opera di rispecchiamento, transitare oltre la semplice riproduzione, finendo così per produrre qualcosa di più o in più – come proprio Platone aveva rilevato.

Si dovrebbe allora dire che *aveva ragione Platone, ma proprio per questo aveva torto*, cioè che è vero che l'immagine è dissomigliante, energetica e disseminante, ma che questo non è l'errore dell'*eikon*, bensì il suo guadagno rispetto al *logos*. Quindi lo sforzo per ricondurre l'immagine

13 Secondo un'impostazione che è il perno dell'interpretazione *apparentemente* anti-platonica di G. Deleuze, *Logique du sens*, Éditions de Minuit, Paris 1969, tr. it. di M. De Stefanis, *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano 1975, pp. 223-234. Ma cfr. anche Id., *Différence et répétition*, PUF, Paris 1968, tr. it. di G. Guglielmi, G. Antonello, A. M. Morazzoni, *Differenza e ripetizione*, Raffaello Cortina, Milano 1997, pp. 82-94 e 164-168.

14 Cfr. M.-J. Mondzain, *Image, icône, économie: les sources byzantines de l'imaginaire contemporain*, Seuil, Paris 1996, tr. it. di A. Granata, *Immagine, icona, economia: le origini bizantine dell'immaginario contemporaneo*, Jaca Book, Milano 2006 pp. 113ss.

alla mera somiglianza di visibilità esteriori è destinato allo scacco perché essa non è solo questo, ma molto di più. L'immagine è dunque performante piuttosto che rappresentativa, nel senso che attiva una vera e propria esperienza, fa vivere e sentire in senso intensivo, trasmette qualcosa senza doversi appoggiare alla mediazione "didascalica" della parola, ma questo non significa di per sé che la parola dovrebbe appunto comunque intervenire per rendere comprensibile o addirittura governare questa forza espressiva e questa capacità di coinvolgere.

È qui sufficiente un esempio a mostrare la rilevanza euristica di una tale impostazione concettuale, su cui converge molta della riflessione contemporanea sullo statuto dell'immagine.¹⁵ Prendiamo la dicitura "l'immagine ha il solo scopo di presentare il prodotto", che campeggia su molti prodotti alimentari della grande distribuzione: a prima vista essa sembra indicare che l'immagine non serve a nient'altro che a illustrare la realtà "vera" del prodotto contenuto dalla confezione, ossia che essa è subordinata alla realtà vera e propria della cosa (fisica, in questo caso). Eppure, è evidente che l'immagine *non si limita affatto a rappresentare* il prodotto, piuttosto lo raffigura nel senso di figurarlo, di *fingerlo*: non lo rispecchia, bensì lo effettua, nella misura in cui induce all'acquisto, all'immaginazione di un'esperienza gustativa e via discorrendo. Essa in ultima istanza serve proprio a creare una realtà rispetto alla quale si è consapevoli che sarà il prodotto a non corrispondervi. In altre parole, come sa ormai bene ogni acquirente, quella dicitura indica l'opposto di ciò che dovrebbe apparentemente sottolineare: "l'immagine ha il solo scopo di presentare il prodotto" significa proprio che quella che si ha di fronte è una pura immagine con i propri dinamismi e le proprie caratteristiche, ossia che non ci si deve aspettare che essa si limiti a *rappresentare* il prodotto che pur *presenta*. Ciò accade non tanto perché esistono ormai tecniche di modifica delle immagini che rendono impossibile distinguere la riproduzione fotografica autentica dalla sua alterazione ottenuta tecnologicamente, quanto piuttosto perché, al contrario, l'immagine esibisce in modo chiaro la propria intima natura, cioè – se così si può dire – *rappresenta essenzialmente se stessa*, la propria forza e la propria capacità di effettuare: *rappresenta la propria realtà*, il proprio modo di essere reale, non una qualche altra realtà esterna di cui pure in qualche modo riproduce la visibilità.

15 Rimandiamo a G. Lingua, G. Pezzano, *Introduzione*, in G. Pezzano, D. Sisto (a cura di), *Immagini, immaginari e politica. Orizzonti simbolici del legame sociale*, ETS, Pisa 2013, pp. 7-28: 7-13.

Uscire dal solo paradigma della rappresentazione e dilatare la natura dell'immagine così da includere la sua dimensione ostensiva e performativa permette di cogliere che l'intero registro immaginale non è irreali, ma abita una concezione in cui "reale" significa «dotato di efficacia, capace di produrre qualcosa, di causare o modificare», ossia che «è reale ciò che possiede un potere di agire [...] o di patire [...] un effetto, pur piccolissimo e una volta sola».¹⁶

Questa caratteristica risulta particolarmente rilevante quando si discute la realtà degli immaginari sociali. Non sono tuttavia unicamente ragioni contingenti a spingerci a intervenire nel dibattito relativo alla natura e al funzionamento della sfera pubblica facendo leva sul concetto di immaginario sociale. Da questo punto di vista è evidente che la trasformazione della sfera pubblica occidentale con l'esplosione dei mezzi di informazione e comunicazione "reticolari" del web, deve essere letta alla stregua della costituzione di una vera e propria "civiltà delle immagini", abitata da un *homo videns*¹⁷ che si rapporta ormai a una molteplicità di "schermi" oltre a quello televisivo. Basterebbe pensare che ciò che sancisce ufficialmente la venuta al mondo di ciascuno di noi è un'ecografia, che ci fa fare ingresso nel mondo nel momento in cui ci presenta su uno schermo e sulla conseguente immagine stampata. Ma, più in generale, basta gettare uno sguardo al proprio PC, al proprio telefonino, alle strade del posto in cui si abita, e via dicendo, per aver presente che la sfera pubblica è abitata sempre più non solo – se mai lo è stata – da opinioni, dibattiti e discorsi razionali come vorrebbe una impostazione liberale stretta, ma anche da elementi più "fluidi" e "soffusi", capaci più marcatamente di incidere sul piano delle emozioni e dei sentimenti, dei presupposti impliciti e delle percezioni diffuse. Si tratta di elementi immaginali appunto, da non confondere nemmeno semplicemente con l'immagine in senso visivo (diremmo mai che un cieco è privo di mondo immaginale e di immaginazione?), perché sono qui tutti i sensi e tutto il mondo affettivo a essere coinvolti e sollecitati.

3. *Esprimere immaginari*

Ci sono però ragioni profonde per pensare che questo aspetto congiunturale debba aprire a più consistenti riflessioni di ordine strutturale. Come

16 R. Ronchi, *Filosofia della comunicazione. Il mondo come resto e come teogonia*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, p. 140.

17 Cfr. G. Sartori, *Homo videns. Televisione e post-pensiero*, Laterza, Roma-Bari 1997.

accennato e come si tratta di vedere ora più da vicino, si deve in prima istanza tenere presente che un legame sociale, prima di essere pensato e argomentato, è immaginato, ossia che l'impasto di cui è fatta una società è simbolico ed espressivo prima che – od oltre che – razionale e argomentativo. Inoltre, il concetto di immaginario sociale permette di riconoscere la natura relazionale e non sostantivale del legame sociale, che dunque non coincide né con la cementificazione di un organismo collettivo, né con la collazione di punti originariamente slegati e già dati a sé (gli individui atomici): un legame sociale non pre-esiste al processo di tessitura che lo compone, né pre-esistono i protagonisti di tale processo. Infine, caratterizzare il legame come immaginale rende possibile pensarne la realtà senza chiamare in causa la sua più o meno fedele somiglianza con una qualche forma di datità, ma tematizzando anzi la sua dimensione peculiarmente produttivo-performativa.

Sono – come già si può intuire – tre aspetti che si implicano l'un l'altro e che vale però la pena di presentare separatamente, perché solo a partire dalla loro specificità sarà poi possibile far emergere la loro coimplicazione.

In primo luogo, se una società si caratterizza per il fatto che le persone che ne partecipano si trovano tutte all'interno di uno stesso spazio, allora tale spazio si deve declinare come immaginario o immaginale e non – da un lato – come spazio delle ragioni, né – dall'altro lato – come spazio fisico-sostanziale. I legami sociali non si basano unicamente su un'appartenenza lucida, consapevole e ragionata, un'adesione esplicita e meditata frutto di discussione, confronto e dibattito (*sapersi parte di*), bensì anche e soprattutto sul coinvolgimento o l'immersione in un processo di investimento, simbolizzazione e individuazione per così dire pre-riflessivo. Essi chiamano in causa un'appartenenza dai contorni spesso evanescenti e inconsapevoli, un'adesione implicita e spontanea (*riconoscersi parte di*) – ma non per questo, come vedremo, meno reale o consistente. Rispetto al secondo, il punto è che non è in gioco la condivisione di uno spazio "concreto", la cui insussistenza sarebbe d'altronde ormai facilmente "smascherabile" sul piano delle ragioni, bensì l'implicazione attiva in uno spazio simbolico-espressivo, che ospita più spiccatamente i processi di costituzione dell'identità in senso ampio narrativa. È per questo che ci si può sentire legati anche senza territorio, senza sangue e senza appartenenza culturale, come esemplifica il proliferare delle *web-community*, che non a caso assumono tratti di organicismo proprio nel momento in cui fanno dello spazio del web un territorio, delle esperienze condivise un sangue e dei codici utilizzati, un'appartenenza culturale.

In secondo luogo riflettere sul legame sociale attraverso il prisma degli immaginari condivisi permette di evitare una assolutizzazione e una sostanzializzazione di ciò che è comune. Infatti, lo spazio immaginale è uno spazio per così dire “terzo” rispetto tanto alla società quanto all’individuo, o – più precisamente – è uno spazio “zero” perché non arriva dopo la società e l’individuo, ma è la condizione della loro articolazione e del loro rapporto, della loro costituzione in quanto poli di un rapporto. Rispetto al singolo attore sociale l’immaginario rappresenta quello spazio poroso che permette al “fuori” di fare ingresso nel proprio “dentro”, anzi di contribuire alla sua costituzione offrendo risorse simboliche che rendono possibile e alimentano il processo di riconoscimento. Allo stesso modo, rispetto alla società, l’immaginario sociale rappresenta quell’area per così dire “informale” e sottintesa che viene alimentata e costituita dal lavoro di investimento simbolico e da quel processo di elaborazione espressiva di cui i singoli sono protagonisti. L’immaginario sociale è insomma il ponte tra singolo e società, un ponte che non semplicemente collega due sponde già date, ma che le fa invece essere proprio in quanto sponde: indica – in quanto spazio relazionale immaginale – che come la società non è un’ipostasi separata rispetto ai singoli, così questi non sono ipostasi separate rispetto a quella, vale a dire che gli uni e l’altra non sono sostanze già date, bensì prendono forma soltanto nel gioco relazionale e immaginale che dà loro luogo e possibilità di giocare. Potremmo così sintetizzare: *non esiste qualcosa come “la società”, ma non esiste neanche qualcosa come “gli individui”; esistono solo relazioni aperte e differenziali che fanno emergere il gioco immaginale tra società e individui.*

In terzo luogo, pur non facendo riferimento a un qualche tipo di realtà sostanziale e originaria che andrebbe riprodotta o recuperata (che sia un’essenza comunitaria o una proprietà individuale),¹⁸ l’immaginario sociale non può semplicemente essere descritto come “irreale” e “fantastico”. In sé l’immaginario ha certamente a che fare con l’immaginazione e con la costruzione finzionale, ma affermare che sia irreale significa limitarsi ad una interpretazione della dimensione immaginale unicamente imperniata sulla rappresentazione di discorsi e teorie rigidamente razionalizzabili il cui unico problema è l’*adaequatio*, l’adeguazione dell’immagine ad un modello ad essa esterno. Se, invece, si parte dalla concezione performativa della realtà,

18 È questo il punto su cui insiste uno dei testi più rilevanti all’interno del dibattito contemporaneo intorno al ripensamento concettuale del problema della comunità, vale a dire J.-L. Nancy, *La communauté désœuvrée*, Bourgois, Paris 1986, tr. it. di A. Moscati, *La comunità inoperosa*, Cronopio, Napoli 2003.

propria del registro espressivo-simbolico, si pone un problema di *adeguatezza* piuttosto che di adeguazione e si riesce così a concepire la peculiare *realtà finzionale* degli immaginari sociali. Un immaginario sociale è dunque sì “finto”, ma questo non nel senso che *non corrisponde a nulla di reale* e che *non rappresenta adeguatamente la realtà*, bensì in quello che *risponde della realtà che pone*, in modo più o meno efficace, e che *si presenta più o meno adeguatamente*, con più o meno forza espressiva (esattamente come l'immagine della confezione dei prodotti alimentari). Detto altrimenti, un immaginario sociale è dotato di realtà espressiva, e questo significa al contempo che fa essere qualcosa, che ha effetti genuinamente reali, e che non lo fa essere in modo semplicemente arbitrario, senza cioè intercettare esigenze, linee di sviluppo, dinamiche e via di seguito, che animano la vita della società come degli individui. Si tratta di non confondere l'ottica costruzionista con l'ottica costruttivista:¹⁹ nella prima costruire significa comporre e integrare in maniera espressiva istanze ed esigenze che pongono qualcosa di specifico ancorché di per sé non già determinato e alle quali dunque occorre rispondere nel modo migliore possibile; nella seconda costruire significa creare dal nulla qualcosa che risponderrebbe a nient'altro che al proprio atto di creazione radicale. Un immaginario sociale non appartiene al registro rappresentativo, ed è – per sintetizzare – sì *fittivo*, ma non *fittizio*.²⁰

Alla luce di quanto sin qui illustrato, è chiaro perché parlare di immaginario non significa – come forse per primo Spinoza aveva colto fino in fondo²¹ – alludere a una facoltà soggettiva di produzione di fantasmi, quanto piuttosto a una struttura permanente che lavora nella costituzione dell'esperienza umana, e soprattutto in senso sociale piuttosto che onirico-solipsistico. Quella dell'immaginale è una logica del tutto peculiare, che non può essere discussa o sottodimensionata semplicemente mostrando la falsità dei suoi presupposti, la sua intrinseca contraddittorietà o le sue irrisolvibili aporie. Il fatto che un immaginario sociale sia inconsapevole e impensato nulla toglie al fatto che esso sia costitutivo del processo di incarnazione dell'identità di una società e dei singoli, e che dia vita a una dinamica di incorporazione tale che quando esso viene messo in discussio-

19 Secondo un'importante distinzione discussa con altri intenti e in altro contesto da L. Floridi, *A Defence of Constructionism: Philosophy as Conceptual Engineering*, in «Metaphilosophy», a. XLII, n. 2, 2011, pp. 282-304.

20 Come insiste anche A. Liarte, *Manipuler l'affectivité ? Des affects à l'imaginaire politique*, in «Noesis», n. 16, 2010, pp. 85-117.

21 Cfr. M. Gatens, G. Lloyd, *Collective Imaginings: Spinoza, Past and Present*, Routledge, London-New York 1999, p. 243.

ne o addirittura aggredito si generano reazioni anche viscerali, o comunque fortemente marcate in senso emotivo – giustificate o meno che siano.²²

In ultima istanza, il riferimento all’immaginario sociale permette di tenere ben presente che un legame sociale è, come detto, un *processo* di tessitura, ossia è esso stesso un processo di individuazione sociale che fa leva sulle dinamiche di individuazione dei singoli, in un’ottica in cui il problema della corrispondenza a una proprietà essenziale e dell’adeguazione a un destino originario fa spazio a quello dell’adeguatezza delle linee di sviluppo e della tenuta delle linee di consistenza. È dunque un problema di compatibilità o compossibilità, che non richiama principi esterni a quelli prodotti dalle dinamiche stesse, ma che al contempo *non* cancella ogni criterio o norma: domande quali “come deve essere una comunità? Come preservarla e difenderla? Che cosa devo fare? Come devo comportarmi per essere accettato? ecc.” Fanno spazio ad altre quali “come stiamo insieme? Come possiamo stare meglio? Quale spazio trovo e contribuisco a far trovare? Che cosa posso sopportare e che cosa gli altri sopportano? ecc.”. In breve, si configurano problemi di espressione prima che di giustificazione.

4. *Presentazione dei testi*

I contributi del presente volume restituiscono un quadro dalle tinte molteplici, ma capaci di offrire uno scenario d’insieme definito, che si raccoglie proprio negli aspetti precedentemente descritti.

Lingua tematizza il modo in cui lo svuotamento e la neutralizzazione a sfondo individualistico-argomentativo della razionalità pubblica hanno portato alla riemersione del problema del simbolico sociale, che trova nel

22 Si potrebbe persino connotare l’immaginario sociale come *inconscio sociale*, a patto però di tenere presente che non si tratta di concepire tale inconscio come contrapposto alla piena trasparenza della coscienza e della consapevolezza “illuminata” della ragione, ossia come un deposito di rimozione di ciò che non può essere tollerato al livello della coscienza o come una sorgente di ciò che va – magari anche soltanto in parte – represso. Piuttosto, qui l’inconscio va visto come l’ombra della coscienza che ne raddoppia costantemente i processi, ossia come un fondo virtuale in costante e persino costitutivo rapporto con la consapevolezza, nel senso che accompagnando la coscienza, rende possibile e alimenta le diverse fasi dell’individuazione, in quanto insomma offre il materiale per articolare i vari livelli del processo di individuazione. Con una formula, che chiama in causa dei “personaggi concettuali” piuttosto che delle nette prese di posizione di autori, il riferimento va non all’inconscio freudiano, *represso e rimosso individuale*, ma a quello junghiano, *espresso e motore individuante*.

ritorno del religioso una delle sue espressioni più nette. Per evitare però di sostituire alla retorica del “disincantamento” quella del “reincantamento”, occorre mettere bene a fuoco la natura immaginale del riferimento simbolico, perché se è vero che il modo del suo darsi non è riconducibile alla grammatica discorsiva, ciò non significa però che esso sia semplicemente sgrammaticato, se non a-grammaticale. L’immaginale rende proprio conto del fatto che il legame sociale prende forma in una dimensione in cui il soggetto è costituito all’atto di costituire, ossia che il modo in cui gli individui si immaginano e percepiscono dipende dal modo in cui una società si immagina e percepisce soltanto nella misura in cui quest’ultimo è configurato e alimentato dagli stessi singoli. Il disincantamento corrisponde a una postura iconoclasta come il reincanto a un atteggiamento idolotrico, mentre lo spazio peculiare dell’immagine e dell’immaginale è proprio un luogo mediale rispetto a tali estremi, incapaci di comprendere la specificità ontologica dell’immagine e conseguentemente anche la sua determinata rilevanza sociale. Infatti, se si ritiene che un’immagine si limiti a imitare in maniera distorta, ci si può facilmente sforzare di sottometterla alla parola che la rischierrebbe, come reattivamente di emanciparla del tutto da ogni esigenza di ancoraggio alla realtà. Piuttosto, un’immagine “performa”, pone in essere una realtà senza crearla arbitrariamente dal nulla e senza renderla coestensiva a tutto il campo del possibile. Questo, sul piano sociale, permette di rivendicare le ragioni del simbolico senza sfociare in una qualche forma di incorporazione organicistica: gli immaginari sociali esprimono una realtà sociale facendo essere un legame sociale, non nascondono la vera realtà accessibile tramite la ragione, ma questa realtà non è destinata a ossificarsi e a imporsi agli individui come un orizzonte intrascendibile. Una finzione immaginaria o immaginale non è mai qualcosa di dogmatico, che si sottrae a ogni presa di distanza e ogni forma di ripercorrimiento critico-ricostruttivo: ogni immagine ha pur sempre di fronte a sé uno spettatore, dal quale certo vuole qualcosa e al quale dice qualcosa, ma il cui sguardo a sua volta incide sulla qualità e sulla sorte dell’immagine stessa.

Bagetto discute le aporie del soggetto legislatore di se stesso e il ruolo della sfera del simbolico nella vita sociale. Il punto di partenza è che a fare da contraltare alla retorica del soggetto libero da ogni vincolo, che pone se stesso e fonda se stesso sul nulla, è la convinzione che laddove vi sia legge vi sia *eo ipso* oppressione e recinzione, ossia che la legge sia quel luogo universale che si contrappone alla particolarità del singolo. Portato di tutto ciò sarebbe l’insistenza sul contratto come unica forma possibile di strumento giuridico, poiché il contratto è pura orizzontalità ed è completamente prodotto da libere scelte soggettive. Eppure, tra l’istituzione intesa

in senso formalistico (il positivismo della ragione astratta) e l'anti-istituzionalismo (il postmodernismo dell'irrazionalità pura) si trova proprio il simbolico con il suo ordine di ragioni, ossia una forma di istituzione per cui la legge rappresenta il luogo di costituzione del soggetto, piuttosto che del suo annullamento. Si tratta dello spazio della terzietà, intesa non semplicemente come ciò che sta tra due soggetti già costituiti, bensì come luogo che rende possibile la loro stessa configurazione, in riferimento a qualcosa che in questo senso li "trascende", ma che proprio così riesce a "circoncederne" l'autoreferenzialità.

Baldi approfondisce il tema dell'ordine simbolico a partire dal celebre "discorso del capitalista" di Lacan, per cercare però di non piegare la critica del godimento illimitato alle esigenze di un rinnovato paternalismo autoritario, soprattutto in merito al problema della "recinzione" sociale dell'economia. Combinando in maniera originale la posizione di economisti come Buchanan e Von Hayek e del pensiero sulla comunità di filosofi come Nancy ed Esposito, si configura la tesi secondo cui il mercato funziona – o può funzionare – esso stesso come ordine simbolico, anziché segnare la fine di ogni forma di messa in forma simbolica del legame sociale. Come l'ordine simbolico testimonia contro lo statuto chiuso e compatto della soggettività, che si scopre abitata da qualcosa che insieme la eccede e la costituisce, ossia dalla relazione, allo stesso modo il mercato mette in rapporto e "intacca" la presunta purezza conchiusa degli individui. Esso, infatti, non è semplicemente lo scenario in cui liberi individui esercitano assolutamente le proprie scelte, ma è anzi un principio di contaminazione ed esposizione dei soggetti: lo scambio e l'intrapresa, prima di indicare ciò che gli individui vogliono o desiderano, alludono al fatto che ciascun soggetto è insufficiente a se stesso e ha bisogno degli altri, come anche – di conseguenza – che una società chiusa è una contraddizione in termini. Il mercato fa insomma comparire piuttosto che s-parire il legame sociale, dando vita a una trama relazionale dal carattere costitutivamente non sostanziale e non organico: se anche si ritenesse che l'immaginario sociale proprio delle società occidentali contemporanee ha impronta economicista, ciò comunque non deve portare a ritenere che in questo caso esso funzioni meramente come recinto contenitore e non come apertura di uno spazio di possibilità.

Vercellone muove dal rinnovamento del dibattito sullo status dell'immagine avviatosi negli ultimi decenni e tutt'ora in corso, per riscattare la dimensione estetica dalla sua subordinazione al discorso del *logos*, mettendo in discussione il canone occidentale prevalente, di fatto quello platonico, e per interrogarsi sull'immagine in quanto forma di vita, che interpella e

modifica il mondo, piuttosto che semplicemente rappresentarlo. Più precisamente, in quest'ottica l'immagine non semplicemente si contrappone al *logos*, perché piuttosto produce un'estensione discorsiva, di stampo certo narrativo più che argomentativo, la quale invita ad adottare modelli e comportamenti di vita. La proliferazione delle immagini nella scena pubblica diventa così il segno non tanto di una spettacolarizzazione della sfera pubblica che con-fonde e annichilisce le possibilità di vita ed emancipazione, ma viceversa delinea rinnovate forme di auto-coscienza, nella misura in cui le immagini consentono ai soggetti di "riflettersi" in esse. Infatti, le immagini consentono di scoprire qualcosa di sé, non nascondono il vero nucleo di sé; esse insomma esprimono, non alienano: dispiegano un processo di esteriorizzazione che non è la perdita di un'intensa interiorità, ma la possibilità che questa prenda forma e si configuri. «Nuovo romanticismo» diventa così un modo non di nominare una forma di ritorno a un passato in cui il sentire predomina sul ragionare, ma di pensare il simbolo come un tramite espressivo che ci permette di riconoscere noi stessi e il modo stesso in cui vediamo noi stessi e il mondo.

Tarditi si confronta con le riflessioni husserliane sull'intersoggettività, ricche e ancora non compiutamente esplorate, per fare emergere come il legame vada pensato innanzitutto in un senso pre-politico e pre-culturale e come in questo modo sia possibile pensarne la natura non-sostanziale in senso organicistico. Infatti, far parte di una determinata società significa prima di ogni cosa essere in rapporto l'uno con l'altro: è solo perché siamo innanzitutto aperti dal rapporto con l'altro, senza però coinciderci, che possiamo poi trovarci nei diversi sistemi culturali o configurazioni sociali. In una prospettiva genetica e non più statica, il soggetto diventa così non il semplice recipiente di norme provenienti dall'esterno, ma quel luogo interattivo in cui gli orizzonti condivisi prendono forma, e possono farlo proprio attraverso la relazione inter-soggettiva. Nello stesso modo, tali orizzonti o mondi della vita possono anche vedere mutare la propria forma, ossia intrecciarsi a differenti mondi della vita, intesi come altri orizzonti e non più come semplici "orizzonti altri".

Vissio indaga il nesso tra immaginario sociale e la dimensione organica della società, attraverso soprattutto il dialogo con l'opera di Canguilhem. Si insiste innanzitutto sulla funzione normativa rivestita dagli immaginari sociali, laddove la norma è intesa non come espressione di una legalità naturale, ma come la configurazione di un orizzonte valoriale che apre date possibilità e ne esclude altre, ossia come la delimitazione di ciò che è bene o buona norma, che fa da sfondo a qualsiasi singola norma "regionale". È proprio da questo punto di vista che, particolarmente a partire dalla mo-

dermità, una società si percepisce come un organismo, vale a dire come un super-individuo organico, un polo unitario di un fascio di bisogni tenuti insieme da una normatività unitaria e univoca. Tuttavia, a differenziare un organismo naturale da un presunto organismo sociale (che riceve la norma dall'ambiente interno), come anche da una macchina automatica (che trova la norma nell'ambiente esterno), è il fatto che una società è di fatto disorganica, perché non trova già definita la relazione tra funzioni e bisogni, dovendo piuttosto organizzarla, tramite un processo di selezione e messa in forma che media attivamente la frontiera tra interno ed esterno, tra ciò che è incluso e ciò che è escluso. È per questo che un immaginario sociale può generarsi come corrompersi, solidificarsi come modificarsi, costituire come essere costituito, venire difeso come venire criticato.

Furia pone il problema dello statuto del soggetto postmoderno all'interno dello spazio pubblico, per domandarsi se dopo la stagione della decostruzione è possibile pensare l'orizzonte di una sua ricostruzione. L'affermazione del soggetto come auto-coscienza sovrana di sé è avvenuta a discapito della dimensione del simbolico, relegata nell'irrazionale o comunque nella sfera di una sensibilità che andava ricondotta al lume della ragione. La radicale messa in questione di simile soggettività ha condotto anche a rivendicare le ragioni delle forze inconscie e sotterranee che la abitano o costituiscono, il che ha anche permesso a fenomeni come l'identitarismo o l'organicismo di ripresentarsi al centro della vita sociale, come del dibattito teorico. Tuttavia, lo spazio della ragione incarnata si trova proprio tra il razionalismo astratto che neutralizza ogni forma di appartenenza e il neo-tribalismo organicista che monodimensiona l'appartenenza: è proprio in questo "tra" che si trova il soggetto e si deve insistere per ricostruire il soggetto, inteso appunto non come sostanza universale o come maschera inconsistente, ma come luogo concreto di mediazione e composizione tra esigenze discorsive ed esigenze espressive.

Martinengo analizza alcune implicazioni legate alla messa al centro della sfera pubblica del registro narrativo, affrontando il problema dello *storytelling* avvalendosi soprattutto del pensiero di Ricoeur. Se dal punto di vista dell'identità personale il problema che si pone è quello del ruolo che la narrazione gioca nel riconoscimento e ancor più della costruzione del sé, dall'altra parte il soggetto nel corso di questo processo deve attingere a risorse poste al di fuori di sé. Se la finzione all'interno del lavoro autobiografico integra i frammenti dandovi una forma, essa deve a propria volta integrarsi con l'orizzonte più ampio della storia in cui il soggetto si trova. Ma questo significa anche che il mondo sociale deve a propria volta raccontarsi e comunicarsi, e questa operazione non è inesorabilmente

destinata ad asservire e incantare i soggetti, perché può anzi emanciparli o quantomeno appunto offrire le risorse per riconoscersi e raccontarsi. In ultima istanza, se è vero che una narrazione può ingannare e mistificare, stessa sorte può incontrare l'argomentazione, motivo per cui non si può demonizzare la prima per lasciare che la sfera pubblica sia abitata esclusivamente dalla seconda.

Pezzano descrive più specificamente la natura degli immaginari sociali in rapporto al problema dello statuto dell'immagine, definendo il concetto di immaginario sociale sia in maniera negativa, rispetto ad altri concetti più diffusi nel dibattito filosofico e sociologico, sia in maniera positiva. A prendere forma, è la convinzione che l'immaginario sociale renda conto tanto del problema della *relazione tra* individui e società, quanto del fatto che questo rapporto si gioca anche su un piano sub-rappresentativo, affettivo e simbolico, ossia non esclusivamente su quello razionale e discorsivo. Questo significa anche che la struttura ontologica dell'immaginario sociale chiede di pensare una finzionalità o performatività che non si contrappone alla realtà, ma ne indica piuttosto una maniera d'essere, o – meglio – testimonianza di un modo non corrispondentista di rapportarsi a essa. Sul piano più strettamente politico e sociale, si può così arrivare a definire una forma di “concettualismo”, per il quale un immaginario sociale non crea arbitrariamente un legame sociale, né si limita a rispecchiarne la presunta intima essenza: piuttosto lo esprime, secondo un movimento che avviene in maniera invisibile e impercettibile. Ciò implica certo il rischio di un “inebetimento” al suo interno, ma anche sempre la possibilità di rintracciare in esso risorse espressive, come di contribuire a ritracciare le sue stesse risorse espressive: è proprio questa dialettica aperta e non predeterminata che segna i pericoli e le opportunità della vita sociale.

Racca si confronta soprattutto con la prospettiva di Taylor sugli immaginari sociali, per discutere del modo in cui è possibile passare da un immaginario sociale a un altro, o – anche – di come diversi immaginari sociali possono storicamente rapportarsi tra di loro. L'analisi storico-genealogica tayloriana diventa lo spunto per fare emergere il meccanismo che fa lavorare insieme l'irreversibilità dei cambiamenti con la persistenza di elementi passati. Infatti, se il motore del cambiamento coincide ogni volta con una forma di “grande sradicamento”, che segna la rottura radicale con l'immaginario sociale fino ad allora operante, e l'andamento della trasformazione avviene all'insegna della creazione di una novità e dell'apertura di uno spartiacque (*ratchet effect*), queste forme di riorientamento, quasi “gestaltico” e dagli effetti irreversibili, avvengono a partire da e in riferimento a tutto ciò che ha preceduto. Perciò, nulla di un immaginario sociale pas-

sato viene perduto nell'emersione di un nuovo immaginario sociale, ma proprio in quanto tutto viene ritrasformato, o portato a un nuovo livello di complessità e organizzazione: è in gioco una riformulazione o una risemantizzazione produttrice di novità. È – infine – in questo modo che si può allontanare la traiettoria storica di un immaginario sociale dal ritorno a un passato originario e idilliaco, come dalla destinazione a un futuro inevitabile e perfetto: né chiusura al futuro, né cancellazione del passato, ma costante lavoro di definizione e ridefinizione di essi nel corso del presente.

Il presente volume raccoglie i risultati della ricerca condotta all'interno del progetto dal titolo "Orizzonti simbolici del legame sociale" sostenuta con i fondi RIL013 del Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione dell'Università di Torino.



GRAZIANO LINGUA

IL SIMBOLICO SOCIALE E LA LIBERTÀ DELLO SGUARDO. SUL RAPPORTO TRA IMMAGINI E LEGAMI

La centralità che sta acquisendo la discussione sulla crisi della secolarizzazione e sulla fine del “disincantamento del mondo” non sempre si accompagna ad una precisa percezione delle cause profonde di quanto sta avvenendo. L’interesse per il tema mostra quanto ampia sia la disaffezione nei confronti dei modelli che hanno governato l’interpretazione della vita sociale e politica nel XX secolo e in particolare nei confronti del processo di razionalizzazione che secondo Weber avrebbe dovuto rappresentare il vero fulcro delle dinamiche di modernizzazione. Tuttavia non è facile comprendere il motivo per cui proprio quando la razionalizzazione sembra giunta al suo culmine, affiorino nel dibattito pubblico temi come la religione, il mito, la spiritualità, le immagini, la narrazione, gli affetti e le emozioni, tutte dimensioni esterne alla prevista linea di sviluppo della soggettività finalmente divenuta “matura”. Perché il “disincantamento del mondo”, che doveva accompagnare il progetto moderno di ragione dispiegata e l’ideale politico connesso del “cittadino” finalmente libero e autonomo, risulta sempre meno scontato e sempre più surrettiziamente disgregante?

Il ritorno di questi temi evidenzia una palese forma di disagio, come se il mondo finalmente razionalizzato mancasse di qualche cosa di importante, come se il progetto moderno di emancipazione dell’uomo attraverso la ragione fosse in qualche modo fallito. Tale disagio, lo ha mostrato bene Charles Taylor, è connesso ad un senso di perdita,¹ alla percezione che nella società razionalizzata sono venuti meno aspetti importanti che hanno a che fare con la costruzione e il sostegno di legami sociali degni di questo nome. La forma delle relazioni che sostanziano l’umano personale e che contribuiscono alla creazione di vincoli interpersonali che non siano meramente strumentali o utilitaristici, sembra definitivamente intaccata dalla figura disgregante dell’*homo individualis*, con i suoi effetti di atomizza-

1 Ch. Taylor, *The Malaise of Modernity*, Anansi, Concord 1991, tr. it di G. Ferrara degli Uberti, *Il disagio della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1994.



zione sociale. Ciò che appariva scontato nelle società tradizionali, come il senso di appartenenza e la percezione di un'identità condivisa, con la rottura moderna sembra scomparso per sempre. E la stessa grande narrazione dell'individualismo moderno perde terreno rispetto alle sempre più evidenti insicurezze che intaccano la presunta autonomia del singolo, tanto da diventare vere e proprie patologie sociali.

Tale senso di perdita non è certo nuovo e si collega direttamente alla molte analisi prodotte già nello scorso secolo sulla crisi della modernità. Quest'ultima ha dato spazio a diversi atteggiamenti che vanno dalle tonalità più apocalittiche dei cantori della "fine" (fine della ragione, fine dell'uomo, fine dello stato, ecc.), alle versioni più deboli e ironiche del post-moderno. Queste analisi non sembrano tuttavia essere state capaci di produrre una reale dislocazione teorica rispetto al canone individualistico e continuano a lasciare scoperta la rideterminazione di fondo di che cosa regga davvero i legami. Ne è un sintomo sul versante sociale la "voglia di comunità"² che fatica però ad essere declinata in forme che non siano un comunitarismo idiosincratico in cui la riscoperta dei legami sociali tra gli appartenenti fa il paio con la chiusura totale all'esterno e la radicalizzazione dogmatica dei propri riferimenti.

È appunto in questo contesto dove le forme mature di razionalizzazione si accompagnano alla riemersione di temi esterni al progetto della razionalità moderna che diventa più cogente interrogarsi sull'orizzonte simbolico dei legami sociali. Il senso di perdita è infatti collegato ad una palese rimozione di ciò che potremmo in termini generici chiamare il "simbolico sociale", intendendo con questa categoria tutte quelle esperienze dell'umano che resistono ad una completa razionalizzazione, perché non si lasciano immediatamente tradurre nei codici logici e formali del dibattito pubblico, ma nondimeno lavorano le biografie individuali e le dinamiche collettive. Esse sono trasmesse attraverso schemi mentali, immagini fondative con cui identificarsi, immaginari condivisi atti a determinare le aspettative e le pratiche di un determinato gruppo di persone, storie e leggende capaci di dare legittimità ad un sapere condiviso che rimangono per lo più ad un livello pre-consapevole e non si esprimono attraverso teorie esplicite e dottrine completamente articolate.³ Tradizionalmente questo insieme di

2 Si veda al riguardo, Z. Bauman, *Community: Seeking Safety in an Insecure World*, Polity Press, Cambridge 2001, tr. it. di S. Minnucci, *Voglia di comunità*, Laterza, Roma-Bari 2003.

3 Ch. Taylor, *Modern Social Imaginaries*, Duke University Press, Durham-London 2004, tr. it. di P. Costa, *Gli immaginari sociali moderni*, Meltemi, Roma 2005, pp. 37-39.

elementi trovavano il loro spazio nella religione che rappresentava una loro cornice unitaria pubblicamente riconosciuta e celebrata, cornice che si è però spezzata nel processo di disincantamento e di secolarizzazione. Il canone della razionalità moderna ha così confinato questi aspetti dell'umano al solo apprezzamento privato e soggettivistico con il presupposto che non avessero o non dovessero avere un ruolo nella determinazione di ciò che è comune e di ciò che può pretendere il titolo di "universale", o peggio li ha relegati nell'ambito dell'irrazionale, cioè dell'immaturo, che va fatto evolvere attraverso la luce della ragione.⁴ Certo, di essi si è fatta carico la psicoanalisi, un fenomeno culturale che poteva nascere unicamente in un contesto post-tradizionale, dove l'individuo fa più fatica a trovare nel senso comune condiviso uno strumento di interpretazione delle immagini condensate nella propria sfera più intima. Tuttavia anche l'invenzione freudiana dell'inconscio come luogo in cui collocare questo strato simbolico ormai divenuto privato ha riproposto lo stesso schema moderno di razionalizzazione. L'inconscio è abitato da forme immature di rapporto con la realtà, da contenuti che vanno lavorati con il linguaggio, perché possano emergere e venire "rischiarati" (si pensi alla controversa formula di Freud: *Wo Es ist, soll ich werden*,⁵ che declina il compito dell'analisi come trasposizione dall'inconscio al cosciente e più complessivamente dal privato al pubblico).⁶

Il ritorno sulla scena pubblica dei temi che ricordavamo non è altro che un sintomo del fatto che questa privatizzazione non è riuscita o meglio che questo strato simbolico dell'esistenza non si lascia ridurre al soggettivistico e all'irrazionale, né si lascia con facilità traslare in un linguaggio razionalizzato, ma pretende comunque un ruolo pubblico e uno spazio nella determinazione dell'umano. Ne è un chiaro esempio la cosiddetta "rinascita del religioso"⁷ che, pur nella sua ambiguità,

4 Su questa dinamica ha scritto pagine di grande interesse P.A. Sequeri. Si veda a titolo di esempio Id., *Ritrattazione del simbolico. Logica dell'essere-performativo e teologia*, Cittadella Editrice, Assisi 2012.

5 S. Freud, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, in Id., *Gesammelte Werke. XI*, hrsg. von A. Freud, E. Bibring, W. Hoffer, E. Kris und U. Isakower, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, Imago Publishing Co., London 1940, tr. it. *Introduzione alla psicoanalisi*, in Id. *Opere*, VIII, a cura di Cesare L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino 1972, p. 190.

6 Rispetto a questo ruolo della psicoanalisi si veda: J.-M. Ferry, *Les grammaires de l'intelligence*, Cerf, Paris 2004, tr. it. di G. Lingua, *Le grammatiche dell'intelligenza*, Medusa, Milano 2008, pp. 40ss.

7 Sulla rinascita del religioso mi permetto di rinviare a G. Lingua, *Esiti della secolarizzazione*, ETS, Pisa 2013, pp. 35-58.

segnala il bisogno di una serie di esperienze, come il senso di trascendenza, la percezione di un'unità dell'esistenza e la sua celebrazione, la necessità di un riferimento salvifico o il bisogno di sentirsi parte di una comunità, che con troppa facilità sono state escluse da ciò che la razionalità moderna considera come degno di attenzione. D'altro canto proprio la religione aveva rappresentato per molta parte della storia dell'umanità un ombrello simbolico condiviso in grado di assegnare ruoli e di trasmettere significati sociali, quindi di incarnare una figura unitaria del riferimento in cui anche le esperienze più intime trovavano un loro senso pubblico e una loro collocazione sociale. Venuto meno questo ombrello, non si è esaurita però l'esigenza che esso rappresentava. Quello che Hans Joas ha chiamato il "bisogno della religione"⁸ non è sparito, ma si è semplicemente traslato e disseminato in una pluralità di orientamenti o nella loro apparente assenza, pur senza trovare spesso una formulazione adeguata. Anche la politica, che si era candidata nella modernità a sostituire la religione come orizzonte globale di interpretazione dell'esistenza non più condizionato da riferimenti esterni all'azione dell'uomo nel mondo, non è riuscita in questo compito. Anzi la forte crisi di legittimità che oggi essa attraversa dimostra chiaramente che il progetto di autonomia e di libertà del "cittadino" di cui essa si era fatta portatrice non ha lasciato sul terreno la piena disponibilità del sociale ai propri attori, ma ha piuttosto contribuito all'erosione di ciò che permetteva di cogliere la società come un insieme coerente al cui interno fosse possibile agire in modo concertato. Anche Marcel Gauchet, che pure ha fatto dell'idea della "uscita dalla religione" il fulcro della sua analisi del disincantamento del mondo e dello sviluppo del mondo moderno, riconosce che la riconquista da parte dell'uomo del potere su se stesso si è tramutata socialmente in una frammentazione radicale che sembra precludere ogni sforzo comune. «Non riusciamo più – dice Gauchet – a immaginare la coesistenza umana che sotto i tratti di un mercato generalizzato, come il solo modo di realizzazione della compostibilità tra libertà uguali».⁹ Il mercato appare come l'unica traduzione possibile di legami sociali che si concepiscono unicamente come contratti e scambi e che non riescono a dare forma alla loro inevitabile qualità etica. Ogni

8 H. Joas, *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*, Herder, Freiburg 2004, tr. it. di A.M. Maccarini, *Abbiamo bisogno della religione?* Rubbettino, Soveria Mannelli 2013.

9 M. Gauchet, *Un monde désenchanté?*, Les Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières, Paris 2004, tr. it. di D. Frontini, *Un mondo disincantato? Tra laicismo e riflusso clericale*, Dedalo, Bari 2008, p. 54.

relazione può così trasformarsi in uno scambio di equivalenti in cui l'utilità individuale si può ammantare di un senso di giustizia, perché trova uno strumento per calcolare gli equilibri nello stesso momento in cui legittima le disparità.

Per immaginare la coesistenza umana la modernità non ha utilizzato certo solo il mercato. Le grandi immagini fondatrici politiche sono state anche altre come il popolo, la nazione, la repubblica, la razza, il sangue, il proletariato, ecc... Anche queste sono servite a rappresentare il lato oscuro dell'autonomia e della libertà, perché si sono dialettizzate in immagini della sottomissione, della repressione e più complessivamente della disgregazione sociale. Tuttavia ciò che più ha caratterizzato il progetto della ragione moderna è stato appunto la presunzione di cancellare la dimensione simbolica di questi riferimenti e di rimuovere il loro inevitabile tratto opaco, per consegnarle ad un'illusoria trasparenza, che si è capovolta nella incapacità di vedere e di governare la loro dinamica reale.

In questo saggio non voglio tuttavia concentrarmi sulla descrizione e l'analisi delle diverse figure che hanno nella modernità incarnato l'istanza del simbolico sociale. Mi interessa piuttosto una questione che sta a monte delle forme storiche e interroga invece la ragione per cui il bisogno di identità individuale e collettiva (bisogno che emerge con forza dal senso di perdita descritto da Taylor) abbia a che fare necessariamente con la costruzione e la condivisione di un orizzonte immaginario governato da una grammatica iconica che non si lascia tradurre e razionalizzare con gli strumenti oggettivanti della ragione moderna. In particolare mi interessa approfondire la natura "immaginale"¹⁰ che caratterizza la forma concreta in cui si incarnano questi riferimenti, ovvero il fatto che il senso sociale si trasmette anche ad un livello altro rispetto al discorso argomentativamente formalizzabile e si presenta attraverso una serie di immagini mentali, e non solo, che incorporano e danno figura alle aspettative, ai progetti e più globalmente ai desideri condivisi. Per fare questo prenderò spunto da alcune intuizioni di Pierre Legendre, un autore che con forza ha rimesso in circolo la questione, facendo interagire nella propria proposta discipline molto lontane tra loro quali il diritto canonico, la psicoanalisi e l'estetica. La sua "antropologia dogmatica", pur originata da un esplicito interesse per il fondamento del diritto, può essere un punto di riferimento per l'analisi di molti dei nodi antropologici ed estetici che sostanziano la forma concreta dei legami sociali contemporanei. Essa coglie con chiarezza come per affrontare il rimosso della modernità occorra lavorare sulla natura stessa delle imma-

10 Cfr. *infra*, pp. 36-37.

gini e sul loro ruolo nella costruzione dell'identità individuale e collettiva. Proprio la radicalità della sua analisi permette poi di mettere in luce non solo i guadagni, ma anche le ambiguità e i rischi che abitano ogni ripresa di questo tema, quando essa sia pensata in termini reattivi rispetto alla crisi del progetto moderno, senza tenere in conto di quanto in questo progetto resta ancora valido e delle mutazioni irreversibili a cui esso ha dato corso. La sua interpretazione tende infatti a sostanzializzare l'orizzonte simbolico e, nella scelta stessa di connotarsi come "dogmatica", rivela la difficoltà di coniugare il riconoscimento di questo orizzonte con una altrettanto chiara valorizzazione della distanza critica che può e deve essere costruita rispetto alla sfera delle immagini e degli immaginari sociali. Tuttavia prima di affrontare sinteticamente la proposta di Legendre credo sia importante, almeno in sede introduttiva, offrire qualche elemento analitico sulla dinamica antropologica che sta alla base dell'istituzione del simbolico e sulla natura specificamente "immaginale" delle rappresentazioni che fungono da riferimento sociale. Ritengo infatti che per comprendere la struttura stessa del bisogno antropologico di un riferimento costitutivo di natura simbolica, sia necessario approfondire la forma concreta con cui esso si manifesta nella vita individuale e sociale. E questa forma concreta ha appunto a che fare con un mondo di immagini, che raffigurano e rendono presente una determinata configurazione dei legami.

1. *Immaginari sociali tra finzione e riferimento costitutivo*

André Tosei ha messo in evidenza recentemente come la questione dell'ordine simbolico e della sua specifica razionalità, anche se rimossa nel *mainstream* delle scienze sociali, tendenzialmente stallate su una prospettiva empirico-descrittiva, sia comunque stata presente nell'ultimo secolo, almeno nel contesto culturale francese, fino a diventare un tema esplicito alla fine del '900.¹¹ L'importanza di una dimensione simbolica dei legami sociali e di un loro correlato sfondo "teologico-politico", era stata segnalata con forza di Emile Durkheim nella sua insistenza sul sacro come collettore dei legami sociali e ripresa da Marcel Mauss con la riflessione sul dono in quanto forma alternativa allo scambio di equivalenti. A questa attenzione sul versante delle scienze sociali va poi aggiunto l'importante apporto di Jacques Lacan, la cui psicoanalisi cerca di prendere le distanze dal residuo

11 Cfr. A. Tosei, *Du retour du religieux. Scénarios de la mondialisation culturelle I*, Kimé, Paris 2011, pp. 96-108.

razionalismo di Freud proprio valorizzando il gioco di relazioni immaginarie che contribuiscono a costruire l'identità, non solo a livello soggettivo. La centralità nel pensiero lacaniano del tema dell'*imago* paterna (si pensi al controversa questione de "I nomi del Padre")¹² e la specifica interpretazione del rapporto tra realtà, immaginario e ordine simbolico¹³ hanno contribuito a inserire nella discussione prospettive feconde anche sul versante dell'analisi sociale. Tuttavia è nel contesto della filosofia politica francese contemporanea (Tosel cita come esempi Edmond Ortigues, Claude Lefort, Marchel Gauchet, Régis Debray, Dany-Robert Dufour¹⁴) che la questione del simbolico ha trovato il proprio terreno di coltura, nella comune convinzione che il legame sociale non sia riducibile all'immanenza delle libertà individuali. A costituire l'elemento centrale di questa sensibilità è appunto l'idea che le comunità umane, come peraltro ogni singolo individuo, vadano costantemente costruite e sostenute, e che questa dinamica di istituzione del senso sociale e dei legami non dipenda soltanto dall'organizzazione dei loro membri o dalle specifiche tecniche di governo, ma debba riferirsi ad un orizzonte più ampio e spesso implicito, ad un Terzo che funge da «finzione costituente del legame sociale e politico».¹⁵

In questo interesse per l'ordine simbolico si sviluppa quindi una interpretazione del fatto sociale che si discosta dall'individualismo liberale classico e dal materialismo marxista perché ciò che funge da collante sociale non è soltanto la costruzione contrattuale o la condivisione delle rivendicazioni di una classe, ma anche un insieme di schemi e di immagini eteronome, cioè esterne all'organizzazione autonoma del politico. Come ha sottolineato ad esempio Debray, non c'è comunità politica senza "un point d'absence"¹⁶, un luogo di mancanza che allo stesso tempo rappresenta il luogo della coesione e dell'unità del sociale.

12 Sulla rilevanza del tema dei "Nomi del Padre" in Lacan si veda E. Porge, *Les Noms du père*, Eres, Paris 1997.

13 Proprio riguardo a questi autori Eduard Delruelle ha parlato di una "svolta teologica" della filosofia politica francese, anche se più complessivamente occorrerebbe parlare di una svolta simbolica in quanto l'elemento religioso viene da essi fatto interagire con altre dimensioni antropologiche che rimandano appunto al residuo non-razionalizzabile del legame sociale. Cfr. E. Delruelle, *Le tournant théologique de la philosophie politique en France*, in «Noesis», n. 24-25 2015, pp. 263-286.

14 A. Tosel, *op. cit.*, p. 99.

15 *Ivi*, p. 101.

16 R. Debray, *Critique de la raison politique*, Gallimard, Paris 1981, cit. da Delruelle.

Questi autori, secondo Tosei, hanno compreso chiaramente che l'immaginario religioso si è consumato come forma storica, ma non come problema strutturale. Contro tutte le critiche della religione che si erano convinte che fosse sufficiente eliminare l'eteronomia del riferimento trascendente per dare finalmente spazio all'autonomia e alla libertà umana di autocostruirsi in termini sociali, essi fanno valere invece le dislocazioni e le trasformazioni in cui questi riferimenti sono incorsi. Riconoscere questo aspetto significa in qualche modo riconoscere che il bisogno a cui rispondeva la religione nelle società non secolarizzate non era semplicemente un'incrostazione mitologico-irrazionale, ma aveva a che fare con una dinamica più profonda a livello antropologico, una dinamica che tocca appunto il bisogno di un ordine simbolico.

L'aspetto su cui tuttavia questi autori non si sono particolarmente soffermati e che mi interessa analizzare qui è il fatto che l'involucro simbolico del sociale e del politico è costituito innanzitutto da un mondo di rappresentazioni che risponde ad una grammatica iconica¹⁷ basata su associazioni di immagini e su rappresentazioni di aspettative, e non immediatamente su ragionamenti formalizzabili. Il simbolico, per usare la terminologia di Chiara Bottici, è di natura "immaginale",¹⁸ cioè opera attraverso immagini e immaginari, per cui la trasmissione sociale del senso mobilita elementi emotivi e narrative che non rispondono unicamente alla logica argomentativa che la filosofia politica contemporanea ha eletto a modello della razionalità pubblica.¹⁹ Ora, il concetto di "immaginale", già utilizzato da Henry Corbin nei suoi studi sulla metafisica islamica,²⁰ nei lavori di Bottici acquista una valenza teorico-sistemica, articolata su un duplice profilo, ontologico e epistemologico. Esso serve a descrivere un vero e proprio "mondo", che è altro rispetto alla realtà empiricamente analizzabile, ma non è per questo meno reale. Se il termine "immaginario" può richiamare nel senso comune qualche cosa che è prodotto dall'immaginazione e quindi è tendenzialmente irreali, se non illusorio, "immaginale" è invece un concetto neutrale. Esso permette di riconoscere che gli schemi che identificano i legami sociali e politici hanno una loro consistenza ontologica, una loro autonomia rispetto allo stesso lavoro di creazione delle rappresentazioni. Le immagini fondative del sociale, come ad esempio lo sta-

17 Sulle differenze tra grammatica iconica e grammatica proposizionale cfr. J.-M. Ferry, *Le grammatiche dell'intelligenza*, cit.

18 C. Bottici, *Imaginal Politics. Images beyond Imagination and Imaginary*, Columbia University Press, New York 2014.

19 Si pensi a titolo di esempio al liberalismo politico di J. Rawls e alla teoria comunicativa di J. Habermas.

20 H. Corbin, *Corp spirituel et terre céleste*, Buchet-Chastel, Paris 1979.

to, la democrazia, la figura di una precisa comunità, il mercato, sono infatti allo stesso tempo un prodotto e una condizione di possibilità della capacità dei singoli di mettere in immagine la loro realtà comune.²¹

Proprio questa duplice dimensione insieme costituente e costituita dell'immaginale permette secondo Bottici di collocarsi lateralmente alla contrapposizione tra la forza liberamente creativa degli individui e la statica degli immaginari sociali, contrapposizione che rappresenta il principale problema della rivisitazione del simbolico a livello sociale e politico e di una sua possibile interpretazione critica. È questa l'*impasse* in cui si involge per esempio il lavoro di Cornelius Castoriadis, il quale non riesce ad uscire dalla pura opposizione tra la forza creativa e critica della "monade psichica" individuale e l'immaginario "storico sociale".²² Scegliendo di parlare di immaginale, potremmo dire, si evita quindi da una parte di concepire la capacità creativa degli individui come qualcosa di totalmente slegato dalle condizioni che la rendono possibile e dai legami che danno ad essa un senso e dall'altra di interpretare gli immaginari sociali come un insieme di schemi mentali pre-costituiti ed immutabili, nei confronti di cui ogni forma di reazione critica rivelerebbe semplicemente l'incapacità del singolo di riconoscere ciò a cui esso necessariamente appartiene.

Su questo aspetto tornerò ancora in seguito. Ad esso mi sembra però importante aggiungere altri due elementi analitici che servono a descrivere la natura del simbolico sociale proprio nel momento in cui esso si manifesta come la costante interrelazione tra dimensione costituente e costituita dell'immaginale. La prima di queste dimensioni è il tratto finzionale che hanno tutte le immagini e le narrative che entrano in gioco nella costruzione dell'identità condivisa. Esse non sono mai semplici prese d'atto della realtà, bensì contengono al loro interno un elemento di creazione che fa sì i conti con materiali preesistenti, ma esprime anche un'istanza controfattuale in grado di generare aspettative di trasformazione. Non si tratta certo di una creazione dal nulla, di una istituzione da zero, perché tutto il materiale simbolico ha una provenienza, e acquista un senso sociale solo se rimane nell'alveo di questa provenienza, perché diversamente non possiede un contesto che lo renda significativo. Riconoscere la finzione significa riconoscere che il simbolico sociale ha un'efficacia istitutiva di realtà proprio perché è una riconfigurazione del dato, una ricostruzione che assembla attraverso associazioni

21 C. Bottici, *op. cit.*, p. 96.

22 Cfr. C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris 1975, tr. it. parziale di F. Ciaramelli, *L'istituzione immaginaria della società. Parte seconda*, Bollati Boringhieri, Torino 1995.

iconiche elementi fattuali insieme a elementi immaginari. Per cogliere questo aspetto possiamo usare la metafora cinematografica del “montaggio”, tanto cara a Pierre Legendre. Come il film è il prodotto dell’assemblaggio di una serie di immagini differenti che vengono a legarsi attraverso associazioni visive, magari molto distanti dalla linearità di un’esperienza empirica, così le rappresentazioni sociali sono il prodotto di un lavoro stratificato di associazioni che segue una logica iconica. Nell’acostare diverse immagini il regista dà un senso alla costruzione narrativa senza per questo adeguarsi semplicemente alla continuità temporale e spaziale di quanto aveva girato in precedenza. Allo stesso modo le associazioni iconiche che stanno alla base per esempio di determinanti pregiudizi e di certi schemi mentali che fungono da riferimento sociale, non sono mai semplicemente rappresentazioni descrittive della realtà, ma sue specifiche interpretazioni.

Ecco perché il termine finzione e i suoi derivati non rimandano semplicemente all’illusione, ma vanno compresi a partire dal latino *finigo* (da cui *factio*), verbo che è più vicino all’idea di “accomodare”, di dare forma ad una realtà, che non a quella di dichiararne l’inconsistenza. La comprensione di questo aspetto è resa difficile dalla tendenza che la tradizione occidentale ha di trattare l’iconico e in generale ogni rappresentazione visiva a partire dall’imitazione, cioè di porre come rilevante innanzitutto il fatto che le immagini rappresentano qualche cosa che è esterno ad esse, mancando quindi in se stesse di sostanza e di peso ontologico.²³ Ciò che invece va compreso con chiarezza è che le immagini hanno una dimensione non solo rappresentativa, ma anche ostensiva e performativa, cioè esprimono una realtà e sono socialmente operative. In esse viene presentata una realtà, viene offerto un modo di dare forma al mondo e non solo; questa loro ostensività tende costantemente a diventare una istituzione di realtà. La performatività si vede in modo evidente negli immaginari condivisi, che non sono mai soltanto rappresentazioni di dati di fatto, ma sempre anche valutazioni e prescrizioni e contengono al loro interno una precisa forza progettuale. Usando una felice formulazione di Giacomo Pezzano:

Una finzione sociale fa essere qualcosa *come se* fosse reale, nel senso che articola o valorizza – letteralmente – un insieme di nessi, simboli, aspettative, ecc., che

23 Ho ulteriormente approfondito questo aspetto in G. Lingua, *Dalle immagini agli immaginari*, in G. Pezzano, D. Sisto (a cura di), *Immagini, immaginari e politica. Orizzonti simbolici del legame sociale*, ETS, Pisa 2013, pp. 31-48.

sono per così dire latenti in un tessuto sociale; non implica dunque né un processo di delimitazione arbitraria, né un atto di celebrazione di una realtà pre-esistente.²⁴

È proprio a questa dimensione performativa che si collega il tratto normativo del simbolico sociale. Nell'orizzonte simbolico è sempre in gioco un progetto di società, una forma da dare al legame, proprio nel momento in cui ciò che viene rappresentato non è unicamente una riproduzione dell'esistente, ma contiene al proprio interno una tensione controfattuale. Si pensi agli immaginari moderni della democrazia e della razza. Non si tratta mai di immaginari neutrali, ma sempre di costruzioni di possibilità, in cui la forza finzionale ha a che fare con l'immaginazione, ovvero con la possibilità di pensare a qualche cosa di diverso da ciò che è semplicemente fattuale. La spinta normativa degli immaginari è quindi attraversata al proprio interno da una ambiguità originaria perché lavora sulla costante contrapposizione tra immaginari vigenti e immaginari possibili, tra l'energia di attrito che hanno le finzioni costituite e la potenza di trasformazione che hanno le finzioni costituenti. In entrambi i casi tuttavia emerge la forza normativa perché l'immaginale lavora sul profilo di ciò che conta o non conta per il singolo nel suo rapporto con la società, per cui intorno ad esso si configura uno spazio di articolazione non soltanto dei desideri e delle aspettative, ma anche delle concrete pratiche degli attori sociali.

Osservato da questo punto di vista l'aspetto rilevante dell'immaginale non è quindi innanzitutto quello evidenziato da Bottici, di neutralizzare la distinzione tra reale e irreali, quanto piuttosto quello di indicare che l'irreale, cioè ciò che dell'immaginale non è una semplice riproduzione di dati di fatto, può diventare anche più reale dei dati di fatto, cioè può avere degli effetti anche superiori alla semplice fattualità. E più ancora, una volta colta la natura finzionale del simbolico, rilevante diventa chiedersi come si possa instaurare un rapporto critico nella consapevolezza che riconoscere la finzionalità non significa semplicemente decostruire l'inganno, ma prendere atto della necessaria mediazione immaginale dei legami sociali, senza perdere di vista la frattura che separa l'immaginario dalla realtà.

Di fronte alla particolare natura del simbolico sociale lo snodo teorico più rilevante diventa allora il modo con cui si interpreta il rapporto tra il piano finzionale e il piano normativo delle immagini che fanno da riferimento ad una società. Tale rapporto può infatti essere letto a partire da due estremizzazioni. La prima è la semplice sovrapposizione tra i due piani

24 G. Pezzano, *Pesci fuor d'acqua. Per una antropologia critica degli immaginari sociali*, in corso di pubblicazione.

che finisce per pensare il simbolico sociale nei termini di una assiomatica insuperabile, cioè di un insieme di immagini che possono cambiare storicamente, ma la cui funzione è di imporsi come tali al soggetto, perché quest'ultimo è innanzitutto e per lo più costituito dal contesto immaginale a cui appartiene. La seconda è la totale scissione tra i due aspetti tale per cui il finzionale non ha nessuna rilevanza normativa, ma è piuttosto qualche cosa che va demitizzato e razionalizzato, cioè che va ricondotto alla realtà. Il tratto razionalizzante della modernità lavora appunto in questo senso, applicando una genealogia sottrattiva nei confronti del presunto strato mitologico ed irrazionale insito nella costruzione immaginale e così facendo pretende di svuotarne il significato normativo, con il presupposto che esista una dimensione di "pura razionalità" in cui si può fare a meno di inutili incrostazioni irrazionali. In entrambe i casi ciò che sfugge è la dinamica antropologica che sta alla base della funzione dell'immaginario per il processo di costruzione dell'identità individuale e collettiva. Riconoscere che il simbolico proprio nella sua dimensioni finzionale è costitutivo per il soggetto non implica di ossificarlo in una visione del mondo assiomatica, ma allo stesso tempo per costruire uno scarto critico nei suoi confronti non è sufficiente decostruire l'inganno finzionale con l'illusione che dietro di esso si nasconda un rapporto più diretto e più razionale con la realtà.

2. Il dogmatico di Pierre Legendre

Questa polarità fra finzione e normatività rappresenta a mio parere uno dei punti nodali per comprendere l'importante contributo sistematico di Pierre Legendre al problema che stiamo discutendo e per capire fino a che punto la sua antropologia dogmatica sia in grado di onorare l'esigenza di un approccio critico al simbolico sociale. Legendre ha elaborato negli ultimi trent'anni un complesso modello interpretativo imperniato sulla centralità che nei rapporti sociali viene ad avere il processo di "teatralizzazione" della realtà, ovvero l'insieme di dinamiche attraverso cui una società raffigura se stessa in un immaginario.²⁵ Ponendosi in aperta polemica con tutte le forme di riduzionismo positivistico del fatto sociale, egli ritiene

25 La produzione di Legendre è molto ampia. Per un primo orientamento si può leggere P. Legendre, *De la société comme texte. Linéaments d'une anthropologie dogmatique*, Fayard, Paris 2001, tr. it. di P. Heritier, *Della società come testo. Lineamenti di un'antropologia dogmatica*, Giappichelli, Torino 2005, di cui si segnala anche l'ampia *Introduzione* del curatore Paolo Heritier, a cui sono debitore per avermi fatto conoscere il pensiero di Legendre. Di quest'ultimo si

che non sia possibile eludere questo aspetto proprio perché è la vita stessa dell'uomo ad esigerlo, in quanto essa non si dà mai soltanto come un puro fenomeno naturale, ma deve "essere istituita",²⁶ cioè costruita a partire da un riferimento che non è interno alla dinamica biologica, ma esterno e proprio dall'esterno garantisce agli individui un senso e un posto nel mondo. Il senso sociale da questo punto di vista è intrinsecamente una rappresentazione, cioè un "montaggio" di significati fatto per lo più di miti, di simboli, di cerimonie e di liturgie che mostrano come la società si presenta a se stessa. Esse costituiscono una specie di specchio in cui i gruppi e le collettività si riflettono e così facendo costituiscono la loro identità, un Terzo che si interpone nel rapporto tra l'individuo e il mondo, tra l'individuo e la collettività e si impone come cornice di riferimento.²⁷

Vale la pena di approfondire la metafora dello specchio perché in essa Legendre offre una specifica interpretazione del sociale come un montaggio immaginario che non ha a che fare con l'illusione, ma con il bisogno di riconoscersi. In *Dieu au miroir. Étude sur l'institution de l'image* (1994), egli chiarisce questa dimensione finzionale della costruzione dell'identità individuale partendo dall'esperienza di identificazione descritta dalla psicoanalisi con la divisione prodotta all'interno del soggetto dall'esperienza speculare che Freud individua nel mito di Narciso e Lacan riprende negli scritti sullo "stadio dello specchio".²⁸ Le immagini hanno un ruolo fondamentale nella costruzione dell'individuo perché l'uomo si trova allo stesso tempo rispecchiato e alienato nella sua immagine e se vuole costruire la propria identità deve saper governare lo scarto costitutivo che lo separa nello stesso momento in cui egli si riconosce nella sua immagine. Narciso cercando di abbracciare la figura che lo rispecchia, dimostra di non essere in grado di costruire una differenza tra sé e l'immagine. «Ecco che cosa è in gioco nell'elaborazione dell'identità: che sorga lo spazio terzo dello

veda P. Heritier, *Estetica giuridica, vol. II, A partire da Legendre. Il fondamento finzionale del diritto positivo*, Giappichelli, Torino 2012.

26 Sulla necessità per l'uomo non di seguire la vita, ma di "istituire la vita" [*vitam instituere*] si veda: P. Legendre, *Sur la question dogmatique en Occident*, Fayard, Paris 1999, pp. 106ss.

27 Cfr. Id., *Della società come testo*, cit., pp. 55-63.

28 Cfr. Id., *Dieu au miroir. Étude sur l'institution des images*, Fayard, Paris 1994, p. 75. Sulla questione cfr. J. Lacan, *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je*, in Id., *Écrits*, Seuil, Paris 1966, tr. it. di G. B. Contri, *Lo stadio dello specchio come formatore della funzione dell'io*, in Id. *Scritti*, a cura di G. B. Contri, Einaudi, Torino 2002, pp. 87-94 e Id., *L'aggressività en psychanalyse*, in Id., *Écrits*, cit., tr. it. di G. B. Contri, *L'aggressività in psicoanalisi*, in Id., *Scritti*, cit., pp. 95-118.

scarto»,²⁹ cioè che possa emergere una distanza che colloca il soggetto al di fuori della logica duale tra la realtà del proprio sé e la finzione dell'immagine, per introdurlo invece in una logica ternaria, in cui il ruolo fondamentale è giocato da un vuoto, da un'assenza che richiede di essere mediata. Ciò che vi è di patologico nel narcisismo è l'incapacità di lasciar emergere questo spazio di terzietà. Annota Legendre:

Trasposto fuori della favola della morte di Narciso, questa conclusione ci introduce al *rapporto con il niente* che la vita delle immagini implica per il soggetto. Si tratta per lui di dialettizzare l'alternanza di presenza e assenza, che è al cuore della rappresentabilità dell'oggetto e del rapporto della cosa con la parola. Rendere presente nella rappresentazione ciò che è assente, mantenendo all'oggetto assente il suo statuto di essere assente è il fondo della questione.³⁰

Narciso soffre il terrore della divisione perché non sa mettere a distanza la propria immagine per appropriarsene, cioè non sa entrare nel processo di costituzione simbolica del soggetto. Tale processo richiede infatti sempre che la divisione originaria del soggetto sia negoziata attraverso una scena di riferimento, attraverso una terzietà della cultura che permette a ciascuno di collocarsi nel mondo. Ora, la mossa teorica principale di Legendre consiste nell'individuare la stessa logica ternaria anche nel processo di costituzione della società: una società può identificarsi solo se riesce a riflettersi in immagini fondative e in miti comprensivi, che possano fungere da riferimento, cioè solo se produce un involucro estetico all'interno di cui riconoscersi. Tuttavia questo involucro è un posto vuoto, una scena in cui l'azione dei soggetti si rappresenta attraverso la creazione di istituzioni che sorreggono il senso sociale. La principale difficoltà che le scienze sociali contemporanee hanno a comprendere quanto sia costitutiva questa teatralizzazione è la stessa che esse dimostrano quando non sanno riconoscere il tratto dogmatico che caratterizza tutte le produzioni di senso. Scegliendo di ridare valore positivo al concetto di dogmatica, tanto da connotare la propria proposta teorica come "antropologia dogmatica", Legendre aggredisce le premesse indiscusse della razionalità scientifico-positivista e l'idea secondo cui la ragione è tale solo in quanto decostruisce totalmente i propri presupposti e pretende di valere senza riferimenti, cioè pretende di fare a meno di una fede in questi riferimenti. In realtà anche la società secolarizzata che si vor-

29 P. Legendre, *Dieu au miroir*, cit., p. 75. «Il dolore di Narciso è il dolore del terrore davanti alla necessità di questa divisione, che infligge di assentarsi a se stessi e di dominare questa assenza» (*Ivi*, p. 44).

30 *Ivi*, p. 45.

rebbe senza legami religiosi, totalmente autonoma e desacralizzata, vive di «un determinato numero di credenze fondatrici, credenze che sfuggono a qualsiasi dimostrazione empirica».³¹ Semplicemente alla religione si sostituiscono altri riferimenti quali lo stato, la scienza, la democrazia, il mercato e quindi il processo di razionalizzazione demistificante si illude di eliminare i riferimenti finzionali, ma in realtà riproduce le stesse strutture delle società tradizionali, semplicemente dando loro una figura differente.

Questo specchio sociale che funge da involucro estetico della società ha una natura finzionale e come tale ha bisogno di soggetti che lo istituiscano e che lo riconoscano, tuttavia esso non è una semplice costruzione sociale perché si afferma indipendentemente dalla volontà degli individui e chiede di essere creduta. La sua funzione di terzietà sta nel fatto di essere antecedente al soggetto, di apparire ad esso come naturale, pur essendo una finzione. Nel momento stesso in cui una società si fa un'immagine di sé, generando un orizzonte simbolico all'interno di cui riconoscersi, questo orizzonte le si impone come un riferimento a cui attenersi, a cui credere, una cornice estetica di cui non può fare a meno. Ne è una dimostrazione il fatto che anche le società pienamente secolarizzate non possono fare a meno dei loro miti e dei loro simboli, tanto più se esse si connotano come “religioni politiche”, come è avvenuto nei totalitarismi del '900. Basti pensare alle parate staliniane con la profusioni di gigantografie dei leader o alle diverse liturgie pubbliche del fascismo e del nazismo.

Il tratto dogmatico di questa dimensione simbolica è racchiuso proprio in questa loro normatività, in questo loro imporsi non solo come valori di riferimento, ma anche come vere e proprie norme, anzi come la “norma” per eccellenza. Ora, la questione teorica interessante è che secondo Legendre «l'immagine è il dogma»,³² o per rimanere nello stesso registro, l'immagine è la norma, in quanto «legifera sull'identificazione».³³ Ancora una volta l'interesse della posizione di Legendre sta nel fatto di focalizzarsi sulla struttura iconica di questo meccanismo sociale, considerando quest'ultima come un dato imprescindibile, ma allo stesso tempo “invalidabile”. La sua tesi di fondo è che la forza normativa delle immagini consiste nel fatto che esse hanno sempre ragione, che le immagini non mentono mai, perché non è possibile accedere al senso se non passando attraverso la loro

31 A. Supiot, *Homo juridicus: Essai sur la fonction anthropologique du Droit*, Seuil, Paris 2005, tr. it. di X. Rodríguez, *Homo juridicus. Saggio sulla funzione antropologica del Diritto*, Paravia-Bruno Mondadori, Milano 2006, p. 10.

32 P. Legendre, *Dieu au miroir*, cit., p. 339; Id., *Sur la question dogmatique en Occident*, cit., pp. 311ss.

33 *Ivi*, p. 311.

finzione. Non c'è una realtà pura dietro la finzione, perché la mediazione simbolica è il nostro unico accesso al mondo.

Questa identificazione tra normativo e immaginale ha una funzione strategica nell'intero impianto del discorso. Per un verso essa permette di rilevare che il mitologico è un aspetto imprescindibile anche per l'Occidente secolarizzato e quindi sbarra definitivamente come illusori i tentativi positivisti di relegare tale aspetto nell'ambito delle reliquie della cultura:

Se il rapporto immagine/dogma è altrettanto vero per noi che per l'umanità selvaggia, antica e sottosviluppata, noi siamo soggetti a ciò che l'uomo occidentale ritiene ormai una malattia – la malattia dell'irrazionale – vale a dire alla credenza mitologica.³⁴

Per un altro verso però attribuisce al mitologico una assiomaticità che sembra impedire ogni forma di distanza critica, come se esso rappresentasse unicamente una forza costitutiva per l'individuo e il legame sociale e non nascondesse anche la possibilità di diventare “destitutiva”. Portata a questo punto l'identificazione tra finzionale e normativo diventa decisamente rischiosa. La finzione che è “norma”, si immunizza infatti da ogni possibile discussione; se essa è ciò che permette di accedere all'identità e che istituisce la vita, deve essere tenuta per evidente, non ci può essere spazio per uno scarto, per una presa di distanza. Ogni distanza significherebbe infatti non prendere atto della funzione costitutiva che il simbolico gioca, non riconoscere ciò che va riconosciuto, pena il disconoscimento di se stessi. L'immaginale, come specchio sociale costituente, viene così sostanzializzato, potremmo dire “naturalizzato” e la stessa presa di coscienza della finzione non conduce ad una “denaturalizzazione”, bensì non può che prendere atto che essa stessa è naturale. La natura del finzionale viene così totalmente a coincidere con la sua dimensione normativa per cui contro le finzioni sociali non è possibile fare nulla, non esiste alcuna libertà dello sguardo. Il fatto stesso che il simbolico sociale finisca per essere già sempre istituito, e che anzi la sua forma più propria venga a coincidere con le istituzioni come il diritto, lo stato, la famiglia, dimostra come tenda comunque ad oggettivarsi in qualche cosa che fa resistenza al distanziamento critico.

34 Id., *Dieu au miroir*, cit., p. 217.

3. *Conclusion: la libertà dello sguardo*

I critici di Legendre hanno in vari modi articolato la deriva che questa istituzionalizzazione dell'immaginabile può produrre evidenziando come il soggetto risulti "catturato" dalle istituzioni.³⁵ Nel rilevare il rischio dell'identificazione tra immagine e dogma non mi interessa però il giudizio sugli effetti politici di questa posizione, ma piuttosto due possibili piste di riformulazione del rapporto tra immagine e legame sociale che permettano di preservare la libertà dello sguardo. La prima ha a che fare con la natura indecidibile dell'immagine e la seconda con la trasformazione del rapporto con il simbolico sociale nella tarda modernità, cioè con l'elemento di rottura irreversibile prodotto dalla secolarizzazione.

Contrariamente a quanto pensa Legendre la dimensione iconica del simbolico sociale non è soltanto costitutiva, ma può diventare anche profondamente destitutiva, perché la sua natura è in qualche modo "generica", cioè aperta ad una pluralità di interpretazioni che contrastano con la riduzione dell'immaginabile alla norma. Per cogliere questo aspetto è utile riferirsi ai contributi di Marie-José Mondzain,³⁶ la quale attraverso un lungo lavoro genealogico sul ruolo delle immagini nella cultura occidentale, ha mostrato come l'immagine sia una realtà enigmatica che non ha un significato in sé, ma soltanto nelle relazioni che istituisce, nel commercio dei segni e delle azioni che la circondano. In questo intreccio fondamentale diventa il ruolo del soggetto-spettatore, cioè la modalità con cui l'individuo si rapporta all'iconico. È questo livello che va preservato contro una sostanzializzazione dell'immaginabile. I riferimenti simbolici del sociale, proprio in quanto sono un montaggio, non sono soltanto in capo a chi li istituisce, cioè non sono soltanto l'espressione del potere, ma si consegnano alla fruizione e alla decodificazione; colui che fruisce deve poter conservare la libertà di non adeguarsi semplicemente a ciò che ritrova come immaginario costituito. Sottolineare l'identità tra immagine e dogma sembra richiedere un rapporto di sottomissione all'immagine, o se vogliamo di fusione del fruitore con la cornice simbolica di riferimento.

35 Cfr. M. Tort, *La fin du dogme paternel*, Flammarion, Paris, 2005, pp. 49-52; A. Tosel, *op. cit.*, pp. 102ss.

36 M.-J. Mondzain, *Le commerce des regards*, Seuil, Paris 2003, tr. it. di G. Lingua e G. Rossi, *Il commercio degli sguardi*, Medusa, Milano 2011; Id., *Image, icône, économie: les sources byzantines de l'imaginaire contemporain*, Seuil, Paris 1996, tr. it. di A. Granata, *Immagine, icona, economia: le origini bizantine dell'immaginario contemporaneo*, Jaca Book, Milano 2006.

Il rischio di perdere la libertà dello sguardo diventa ancora più evidente se si pensa al fatto che Legendre non individua alcuna differenza nel rapporto al simbolico tra le società tradizionali e le società moderne. La sua lettura della secolarizzazione come abbiamo visto non riconosce alcuna rottura nella relazione che gli individui hanno nei confronti dei riferimenti simbolici. Per preservare il ruolo contemporaneo del mito a livello sociale e politico egli finisce per cancellare il fatto che il rapporto con il mitologico e la religione non può più essere un fatto assiomatico. Quando Taylor sottolinea che il significato più rilevante della secolarizzazione è il cambiamento delle condizioni della credenza³⁷, evidenzia invece una mutazione che va riconosciuta e non assorbita in un discorso che perda ogni legame con il contesto all'interno di cui si pone oggi la questione. Il modo con cui le società contemporanee accedono al simbolico non è più lo stesso delle società tradizionali e questo implica di mettere in campo un'analisi differenziata del rapporto al simbolico che sia in grado di mantenere uno scarto tra immagine e dogma, tra finzionale e normativo che permetta ai soggetti un esercizio della capacità critica e del distanziamento dagli immaginari sociali costituiti. Solo così si conserva l'istanza critica del pensiero, che è anche istanza critica dello sguardo nei confronti del potere delle immagini e degli immaginari sociali.

37 Ch. Taylor, *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London 2007, tr. it. di P. Costa e M. C. Sircana, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009, p. 13.



LUCA BAGETTO

CONVENERUNT IN UNUM.
ROMPERE LO SPECCHIO
DEL RICONOSCIMENTO POLITICO

1. *Dai principî all'anarchia gnostica*

La critica del fondamento ha preso nella filosofia e quindi nella politica una direzione sorprendente. È sorta con Heidegger, in un serrato confronto con il neo-kantismo e con Nietzsche, come critica alla riduzione dell'essere alla disponibilità dell'uomo, che lo pone come valore. Ma si è affermata poi come teoria della continua posizione di paradigmi da parte di un soggetto iper-legislatore che prende congedo dal fondamento abbracciando il flusso di ciò che accade, senza *insistere* su niente. Perché iper-legislatore? Per il fatto che il soggetto moderno ha confuso l'evento storico con quanto è posto storicamente dall'attività normativa, non essendo disponibile all'umanesimo post-tradizionale un modello di interruzione della cogenza normativa. Quanti messaggi ci sono giunti, su questo tono, negli ultimi cinquant'anni! Bisogna corrispondere alla provenienza, ponendo legami contrattuali sempre nuovi, non definitivi e non limitanti (cioè, legami che non sono legami), al posto della fondata legge costituzionale. La fissazione della legge costituzionale è apparsa come la costrizione autoritaria da combattere in nome del carisma di uno stato nascente e sempre rinascente, e in dispregio della deiezione dello stato realizzato e istituzionalizzato. Il *positum* è il male, mentre il bene sta nell'attualismo di una negazione posta come sempre rinnovata.

Essere nietzscheani ha allora significato demonizzare l'istituzione che fissa una verità, per celebrare la logica trasformativa del flusso. Lo strutturalismo ha declinato l'approccio sincronico come un quadro di trasformazioni che doveva esorcizzare, de-sostanzializzandola, la questione della fondazione istituzionale. Sarebbe interessante analizzare la dialettica tra la grazia dello stato nascente e la prosaicità dello stato istituito come prosecuzione del confronto tra il giacobinismo di Fichte (con la sua duplice filiazione, leninista e gentiliana, comunista e fascista) e la sensibilità hegeliana per l'istituzione e per la forma, proprio nella sua dimensione estetica. Anche



in Italia, quasi sempre l'onorevole pronunciamento per la libertà contro la tirannia ha trovato il tempo di fare un riferimento allo Stato etico. Che tutti noi, sinceri democratici, aborriamo davvero, per quella sua pretesa così solida, così poco psicoanalitica, di sapere ciò che vuole, laddove il popolo non lo saprebbe. Ma intanto, la libertà anti-istituzionale ha definito se stessa nei termini dell'azione di un soggetto che sa assolutamente ciò che vuole, come un piccolo compatto Signorino etico. Contro lo Stato etico, si è abbracciata la prospettiva di un soggetto autofondato che dis-istituisce furiosamente la vita, con la retorica del *sii te stesso*,¹ con l'equazione tra la legge e l'oppressione, e con la dissoluzione del diritto pubblico a vantaggio del diritto privato e delle marcature contrattuali del proprio territorio. Perché il diritto pubblico, che tratta i rapporti verticali tra lo Stato e il cittadino, sarebbe portatore della logica del Padrone, mentre il diritto privato, che si occupa dei rapporti orizzontali tra i cittadini, sarebbe l'arena dell'uguaglianza.

Di qui, la centralità attuale della nozione di diritto come relazione tra regole di condotta, e dell'ordinamento giuridico come un complesso di norme che regolano rapporti, a ulteriore e costante raffinamento di quel contratto tra privati che avrebbe fondato lo Stato. L'azione politica viene quindi intesa come ulteriore regolazione del contratto sociale e progressivo procacciamento del possesso di diritti. La teoria istituzionale del diritto, per la quale l'essenza dell'ordinamento non sta nelle relazioni, ma nell'unità delle relazioni, e scopo del diritto è l'organizzazione sociale e quindi l'istituzione che dà unità,² è stata considerata una teoria dello Stato forte, autoritario, fascista. Laddove non si trattava di fascismo, ma del tentativo pur discutibile di contrastare la privatizzazione del senso e la dissoluzione della polis.

Ci si è dedicati allora all'appropriazione di diritti tanto più, quanto più si è inteso l'ordinamento giuridico-politico come pura tirannia e costrizione sociale. Non si è compreso che nel ragionare per diritti, il diritto è posto dallo Stato, e quindi lo Stato è prima del diritto e fuori di esso.³ La pericolosità di una considerazione non-giuridica del sorgere di un ordinamento, che avverrebbe nel magma incandescente e irrazionale di una politica come pura forza priva di diritto, non solo si è palesata nel passato, ma è attiva anche ora, nella faticosissima fondazione dell'Europa politica, nella quale

-
- 1 P. Legendre, *De la société comme texte. Linéaments d'une anthropologie dogmatique*, Fayard, Paris 2001, tr. it. di P. Heritier, *Della società come testo. Lineamenti di un'antropologia dogmatica*, Giappichelli, Torino, pp. 53, 164, 224.
 - 2 S. Romano, *L'ordinamento giuridico. Studi sul concetto, le fonti e i caratteri del diritto*, Pisa, Mariotti 1917, pp. 27, 40-44, 61, 64-65, 78-82 (ristampa anastatica in *The Making of Modern Law*, Gale Print Edition).
 - 3 *Ivi*, p. 77.

domina la prospettiva della costruzione di accordi. Il sorgere del diritto e dell'ordinamento internazionale non è invece segnato dagli accordi, ma dalla capacità di intendere in modo giuridico il sorgere di qualcosa di nuovo. Nella prospettiva normativista è inevitabile cadere della demonizzazione di ogni sovrano, in quanto pone la legge ed è quindi al di sopra di essa. Invece nella prospettiva istituzionale dell'Europa non si tratta di norme che autorizzano poteri (Kelsen), ma della questione della legittimità, con la quale si dà conto della nascita dell'ordinamento.

Questo è l'insegnamento che l'Europa sta forse lentamente assimilando, dalla lezione dell'insufficienza di una unione per trattati e per contrattazione economica. È la ragione per cui il rispetto delle regole, pur minime, viene adesso difeso a oltranza. La nascita di un ordinamento non è regolato da una norma preesistente, e il rispetto delle regole dello stare insieme non può essere una regola, ma solo la cura per ciò che è appena nato. Quel che si ricerca, è un elemento simbolico istituzionale al di sopra delle parti che dia vita all'unione senza chiuderla in una comunità organica.

Dalla caduta del muro di Berlino, i movimenti politici di emancipazione dei più deboli hanno per lo più smesso di intendere la liberazione del Servo come lotta politica all'interno dell'ordinamento giuridico-politico, secondo il faticoso equilibrio tra carisma e istituzione, e tra capitale e lavoro, raggiunto dalla socialdemocrazia. La sinistra mondiale è tornata al puro carisma rivoluzionario, questa volta però ridotto alla sua caricatura: alla denuncia complottistica e alla farsa dello smascheramento compulsivo del sistema malvagio. La liberazione del Servo, annaspando nella totale ineffettualità politico-istituzionale, si è allora affidata alla tutela legale del codice, come se l'avversario politico fosse come tale da portare alla sbarra, in una tendenziale demonizzazione di ciò che non corrisponde alle proprie posizioni. In Europa, tra i grandi Stati solo la Germania – come unico Paese istituzionalmente funzionante – ha continuato a credere all'idea socialdemocratica della composizione tra volontà del nuovo e sostanzialità istituzionale. Dopo la crisi greca, la socialdemocrazia tedesca è stata guardata con occhi sbigottiti dalla restante sinistra europea complottistica e anti-istituzionale. La crisi finanziaria del 2008 è stata per il pensiero critico l'occasione per rafforzare la tendenza a demonizzare il sistema in quanto istituzione, e per insistere in modo ossessivo sull'imposizione schiavizzante del debito e sulla relativa colpa *istituzionale*.

Questo è l'esito del legalismo privatistico a cui il pensiero critico si è costretto. In ciò, andando a confluire nella tendenza epocale a normare tutto, a giuridicizzare con il codice ogni aspetto dell'esistenza. Ma invece di essere legalisti, per dirigere e per amministrare, bisogna saper costituire, cioè agi-

re politicamente per far sorgere effettivamente qualcosa di nuovo. La legge costituzionale è la legge che ci costituisce non solo nelle nostre limitazioni, ma anche nelle nostre possibilità di liberazione, per iniziare da capo.

È questo il programma del recupero di una dimensione simbolica fondativa del legame sociale. Che adesso è debole non solo per la prevalenza dell'atomismo iper-liberista, ma anche per la convergente proscrizione della nozione di forma nell'estetica politica del Novecento. La forma è stata proscritta, lungo una travagliata crisi del riconoscimento dell'oggetto,⁴ per il prevalere di uno spirito gnostico, per cui il Dio del mondo creato, *positum* ed effettivo, è malvagio, e la verità e la bellezza stanno nel Dio del mondo futuro. «Là dove nessuno è ancora mai stato, è la patria».⁵ Alla crisi del riconoscimento del *positum* dell'oggetto, culminata nel surrealismo e nella astrazione delle avanguardie, ha fatto riscontro la crisi del riconoscimento del *positum* dell'istituzione.

Questo nesso tra il surrealismo e l'acosmismo gnostico è stato rilevato dalla genialità di Jacob Taubes,⁶ ed è fecondo per la teoria politica. Tra il 1850 e il 1920 si costruisce una oggettività senza alcun riferimento alla rappresentazione, fino a giungere, nell'arte figurativa e in poesia, al distacco dal tradizionale vincolo a un oggetto presente.⁷ Non è necessario sottolineare il tesoro teorico portato alla luce dalla negazione dell'ordine presente, che conduce a pieno sviluppo il movimento di pensiero inaugurato all'inizio del '600 dalla filosofia del segno di Bruno, di Shakespeare, di Cervantes e di Galilei. La modernità è nata dalla potenzialità emancipativa di una presa di distanza critica dalla cosa presente e dalla immediatezza della luce, con la nuova centralità del recinto simbolico rispetto alla vec-

-
- 4 A. Gehlen, *Zeit-Bilder: zur Soziologie und Ästhetik der modernen Malerei*, Athenäum, Frankfurt am Main-Bonn 1960, G. Carchia (a cura di), *Quadri d'epoca: sociologia ed estetica della pittura moderna*, Guida, Napoli 1990. Sulla differenza tra assenza dell'oggetto e assenza di forma, cfr. M. Recalcati, *Il miracolo della forma. Per un'estetica psicoanalitica*, Mondadori, Milano-Torino 2011, in particolare I, 3: *L'ideologia dell'informe*.
- 5 E. Bloch, *Atheismus im Christentum: zur Religion des Exodus und des Reichs*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1968, tr. it. di F. Coppellotti, *Ateismo nel cristianesimo: per la religione dell'Esodo e del Regno*, Feltrinelli, Milano 1990, p. 227.
- 6 J. Taubes, *Noten zum Surrealismus*, in W. Iser (a cura di), *Immanente Ästhetik, ästhetische Reflexion. Lyrik als Paradigma der Moderne. Kolloquium Köln 1964, Vorlagen und Verhandlungen*, W. Fink, München 1966, tr. it. di E. Stimilli, *Note sul Surrealismo*, in Id., *Messianismo e cultura. Saggi di politica, teologia e storia*, a cura di E. Stimilli, Garzanti, Milano 2001, pp. 223-254.
- 7 *Ivi*, p. 223.

chia centralità della presenza dispiegata delle cose. Le quinte del *theatrum mundi* sono la nostra forza e la nostra ricchezza. Tuttavia, occorrerà pur osare una critica di questa eredità, per evitare di chiuderci in quel recinto e continuare a confermare noi stessi e la storia che ci raccontiamo. È quanto sia il neo-kantismo liberal-borghese tuttora dominante, sia la scuola critica del sospetto, non riescono a fare, palesando anche in questo la loro stretta parentela. Non si tratta di aver nostalgia del saldo fondamento inconcusso della tradizione, ma di trovare una nuova articolazione tra la fluidità delle relazioni e l'Altro della legge, che resta sempre. L'assenza dell'oggetto non equivale alla sublimazione idealistica di ogni forma istituzionale, che passerebbe allo stato gassoso.

Da un lato, il neo-kantismo aveva sottolineato la pretesa lezione di Kant, secondo la quale noi non conosciamo più le cose, ma conosciamo il nostro modo di metterle in relazione. Si passava quindi da un mondo di cose a un mondo di segni che rimandano alle cose. La centralità neo-kantiana delle relazioni offriva una nozione mentale e astratta che marginalizzando la sostanza, come elemento dogmatico di riferimento della verità, era congeniale allo spirito liberal-borghese della fluidità dello scambio. Sono noti i problemi politici dell'individualismo liberale.

Dall'altro lato, la scuola del sospetto, pur nella sua espressione politica opposta al liberalismo borghese, operava nella stessa direzione della negazione del riferimento istituzionale, generando alcuni problemi che ci si ostina a non vedere.

Marx aveva cercato di sottrarre stabilità allo stesso mare borghese delle relazioni astratte, denunciando la sfera della rappresentazione come tale, per il suo far violenza alle cose nell'atto di trasfigurarle in una apparenza. L'ambito dell'esteriorizzazione nella sfera pubblica è una feticizzazione ingannevole, per cui le astrazioni mentali assumono l'apparenza di una consistenza reale, secondo un processo che sfugge al controllo degli uomini. Ma Marx porta solamente al parossismo il principio neo-kantiano del passaggio dalla sostanza alla funzione. Per il neo-kantismo la posizione della legge, che riconosce l'uguaglianza, è ancora qualcosa di esistente, laddove per il marxismo è una prassi di negazione.⁸ Ne deriva la negazione marxista di ogni rappresentante che non sia orizzontale (un commissario del popolo), e la dissoluzione del diritto pubblico come rappresentanza dell'unità non disponibile della nazione. Attraverso lo strutturalismo questo attualismo

8 Augusto Del Noce ha messo in evidenza le tensioni tra il materialismo storico, con il suo apparente realismo, e il materialismo dialettico in Marx. Cfr. A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo* (1964), Il Mulino, Bologna 2010.

agisce come confusione tra il gesto della posizione del paradigma, la sua denuncia come dispositivo oppressivo, e la configurazione di un'alternativa.

Freud, per parte sua, aveva condannato a una falsa coscienza l'intera vita sociale come ambito del riconoscimento, perché vivere nelle norme sociali significa reprimere la libido. Infatti l'atto sessuale esclude il Terzo, e con esso l'essenza del rapporto sociale.⁹ Perciò, le figure mitiche originarie del Padre dell'orda e dell'alleanza tra i fratelli non riescono a dare origine a uno spazio e un tempo sociali, e questo è senz'altro un problema politico-istituzionale. In Freud rimane problematico il rapporto tra l'Eros preistorico e il lavoro storico della costruzione sociale.

Nietzsche, ripreso da Weber, aveva sottolineato come i supremi valori si fossero ritirati dalla sfera pubblica: il senso doveva adesso essere creato da una aristocrazia dello spirito, essendo ebraismo e cristianesimo esperienze private incapaci di esistenza politica e di entrare in relazione con il piano storico concreto. È inevitabile che una teologia politica della legge, un messianismo nella sua tensione con l'esperienza storica, e una critica dell'aristocratico gnosticismo, metta in discussione l'articolazione nietzscheana del sospetto. Ci soddisfa davvero la liquidazione della teologia politica come se fosse il cascame di un dispotismo orientale?

Il prevalere dell'astrazione e la forza della negazione di un Dio garante di un ordine cospiravano in modo efficace e fecondo nella denuncia della legge esistente. Tuttavia oggi quella denuncia si è ridotta agli accenti che erano stati dello gnosticismo e del marcionismo, nei primi secoli dell'era cristiana. Il cosmo è la legge tirannica e malvagia del rigido ordinamento esistente. L'idea di limite, che il cosmo porta con sé, viene superata, per accedere a un anarchismo ineffettuale e privatistico, a uno sterile contro-principio rispetto al mondo. La contrapposizione tra il corpo psichico del mondo malvagio e l'anima pneumatica futura, perseguita da una conoscenza iniziatica, è tornata a essere vivissima; Marcione è diventato l'eroe del pensiero critico, da Bloch a Lukács e da Althusser a Badiou; e l'intera impresa politica è diventata il sacrificio espiatorio delle istituzioni, secondo il bisogno, che apparteneva già al moralismo perfettistico degli gnostici, di individuare l'assoluto male positivo.

9 Marcuse cercherà di correggere questo movimento centrale del pensiero di Freud postulando una sessualità non strettamente genitale, ma sensuosa, alla Schiller, che permetta di non escludere il Terzo. Il '68 ha poi frainteso Marcuse nel senso del mito dell'amore libero; di cui rideva Troisi, ma che ha avuto un certo influsso sui comportamenti della società occidentale. H. Marcuse, *Eros and Civilization: a Political Inquiry into Freud*, Beacon Press, Boston 1955, tr. it. di L. Bassi, *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino 1967.

Come osserva Taubes, «il presupposto acosmico della gnosi può costituire la base per l'annullamento del mondo, ma non può fornire un programma per il suo cambiamento».¹⁰ Per rompere lo specchio narcisistico della modernità, è bene segnalare che la critica del *positum* ricade sovente nel mito arcaico dell'assenza di limiti e dell'unità indistinta di Origine, uomo e mondo, secondo una modalità che ci ritorna oggi nella diffusissima sensibilità *new age*. Ed è utilissimo, dal punto di vista teorico, ricordare che lo gnosticismo, anch'esso molto presente nelle coordinate filosofiche contemporanee, è la nostalgia di questa unità con l'Origine. Che torna sempre, in tempi di crisi, per garantire una qualche auto-legittimazione al cospetto di una completa perdita di orientamento. Forse che anche lo strutturalismo non ha partecipato di questa sensibilità neo-mitico-arcaica, proponendo un mondo di correlazioni come culmine della convergenza tra neo-kantismo borghese della centralità mentalistica delle relazioni e negazione marxista, nietzscheana e freudiana dell'ordine esistente? Forse che anche il muoversi all'interno dell'insieme dei rimandi della tradizione non può divenire un ordine armonico, nel quale ci si tutela, all'interno del recinto, da ogni irruzione esterna?¹¹

Si tratta allora di raccontare la modernità occidentale in un modo diverso, che eviti la non profondissima retorica auto-confermante dell'uomo legislatore. È quanto ha fatto Heidegger nella sua lettura di Kant, contro il neokantismo e la sua nozione di posizione della legge. Ciò che Heidegger ci dice sull'essenza della legge e sulla costituzione dell'essente è più profondo di ogni teoria dell'iper-determinato soggetto dei flussi. Ma sulla legge, persino più che Heidegger, bisogna ancora ascoltare ebraismo e cristianesimo.

2. Convenerunt in unum?

Vi è dunque una tensione tra la tendenza a dis-istituzionalizzare l'esistenza e a percepire la legge come pura costrizione, da un lato, e l'istanza di una qualche unità sociale, di una paternità dell'ordinamento politico che rappresenti più che la somma delle singole parti, senza peraltro costituire un'identità compatta.

In questo orizzonte va posta la questione del rapporto tra il linguaggio storico dei codici normativi e il linguaggio mitico della fondazione della legge. È la questione del nesso tra la *potestas* e l'*auctoritas*, tra la legalità

10 J. Taubes, *Note sul Surrealismo*, cit., p. 236.

11 M. Recalcati, *Jacques Lacan. Desiderio, godimento e soggettivazione*, Raffaello Cortina, Milano 2012, pp. 292-293.

dei paradigmi e la legittimità che dà conto della nascita dell'ordinamento, evocando gli strati simbolici della vita individuale e collettiva.

Bisogna tuttavia sottolineare che il mito non è affatto normativo per emanazione, per così dire. Esso è assenza di limiti tra Origine, uomo e mondo, e in questo senso non conosce la legge. È sufficiente distinguere mito e mitologia come si distingue la Cosa dalla distanza interpretativa del simbolo, che apre uno spazio di gioco tra il soggetto e il potere?¹² Nella genesi della modernità non si è maturata una sufficiente consapevolezza del fatto che l'ebraismo, e quindi il cristianesimo, non è solo una forza demitizzante, per la sua introduzione del limite, ma conosce anche una più profonda interruzione dell'ordine simbolico. Può quindi fondare un linguaggio storico e contemporaneamente riproporre un discorso né mitico né organicistico sull'inizio e sull'unità.

Il mito rappresenta il momento uterino di Unità originaria dei simboli linguistici con la cosa. Nel mito il segno non nega la cosa ma è la cosa stessa, e la rende presente. A differenza del mito, i simboli biblici originari sono originari proprio in quanto simboli, cioè introducono per primi la dimensione del recinto limitante. Già il primo racconto della Bibbia, l'inizio della storia, è anti-mitico. Non è un racconto su come sono andate veramente le cose, come accade nel mito arcaico, che non distingue tra la parola e la cosa. L'inizio della storia, nella Bibbia, è una storia sulla storia stessa.¹³ Adamo ed Eva distruggono il mito, che è l'esperienza dell'assenza del limite, introducendo la questione del peccato e della limitazione. La coscienza mitica arcaica non conosce alcuna separazione tra l'ambito divino, quello mondano e quello umano; l'esperienza della trascendenza che caratterizza la fede monoteistica rivelata incrina invece quest'unità. Perché non è stato solo il contenuto filosofico a distruggere l'immagine mitica, ma anche la rivelazione biblica della Legge e dei Profeti.¹⁴ Adamo è l'inizio della storia, e quindi la fine dell'unità indistinta e senza limiti del mito.

Non solo: anche all'interno del nuovo recinto del giardino, che è il recinto della legge, i simboli originari non confermano mai una identità e non catalizzano un riconoscimento. Dio, la legge, è presente nell'abbandono della tutela della legge, come accade ad Abramo. Già l'Antico Testamento fa dell'apostasia una dinamica di salvezza. L'infedeltà alla legge è un'e-

12 P. Legendre, *op. cit.*, pp. 27-28.

13 J. Taubes, *Der dogmatische Mythos der Gnosis*, in M. Fuhrmann (a cura di), *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*, W. Fink, München 1971, tr. it. di E. Stimilli, *Il mito dogmatico della gnosi*, in Id., *Messianismo e cultura*, cit., pp. 311-328: 335.

14 Ivi, p. 317.

sperienza di salvezza e la nascita di qualcosa di nuovo, come accade al Figlio abbandonato sulla croce, su cui recita il salmo relativo (Sal 22). L'interpretazione dei simboli originari agisce, come teologia, proprio per rompere le idolatrie narcisistiche che usano la legge per costruire un'auto-justificazione. La rappresentazione istituzionale del Figlio abbandonato apre la possibilità di interrompere la legge.

Forse l'aspetto che l'analisi di Pierre Legendre non prende in considerazione, per la sua diffidenza nei confronti del contributo giuridico-istituzionale dell'ebraismo, è proprio questo: lo iato tra le figure mitiche e la concreta legislazione storica – tra l'*auctoritas* e la *potestas* – non è la semplice separazione portata dall'esperienza dello specchio, che ci raddoppia e ci spiritualizza. Non è solo l'esperienza del bambino che si specchia nel volto della madre, nell'allattamento e nella sua oralità, che è già il sorgere dell'alleggerimento idealizzante della parola rispetto alla pesante immediatezza della natura. La negatività non è solo quella del segno, che mangia la presenza della cosa. Come ha mostrato Lacan, la negatività decisiva è quella dell'angoscia, del resto della Cosa, che è l'interruzione della legge del significante. E dall'ebraismo viene appunto questa nozione di interruzione della legge, proprio nella sua dimensione istituzionale.¹⁵

L'unità, infatti, è un'illusione narcisistica, e porta con sé un pericolo di organicismo idolatrato. Non si dà unità: quando essa si cerca nell'immagine di sé allo specchio, è sempre autenticata dall'Altro, come succede al bambino che chiede conferma all'adulto lì vicino se lì riflesso è davvero il proprio sé. La forza dell'argomentazione di Lacan sulla necessità di rompere lo specchio non può essere ignorata. La sua indicazione su ciò che resta sul bordo dello specchio, che è il luogo dell'angoscia, e la sua ricerca sulle figure che non hanno immagine speculare, come l'anello di Moebius e il cross-cap, sono imprescindibili per ogni teoria dell'immagine e del riconoscimento in essa.¹⁶ Il *Selbstbewußtsein* è un'illusione, perché l'oggetto non sta davanti. E siccome l'oggetto della conoscenza viene costruito sul modello del rapporto con l'immagine speculare, allora in questa immagine dobbiamo saper cercare un resto, legato al fatto di esistere come corpo.¹⁷ Si dà nell'immagine qualcosa di *unheimlich*, qualcosa di familiare e tuttavia inquietante, che non passa at-

15 Per Legendre invece l'istituzionalità non può venire dalla tradizione ebraica, che può condurre solo alla «antinormatività della psicoanalisi freudiana» (P. Legendre, *op. cit.*, p. 91. Cfr. anche pp. 76, 86-89, 112-113).

16 J. Lacan, *Le séminaire. X. L'angoisse: 1962-1963*, texte établi par J.-A. Miller, Seuil, Paris 2004, A. Di Ciaccia (a cura di), *Il seminario. Libro X. L'angoscia (1962-1963)*, Einaudi, Torino 2007, pp. 45-49, 65, 108.

17 *Ivi*, pp. 66, 145.

traverso il riconoscimento. Qualcosa che entra in una cornice, e quindi è atteso, e tuttavia è inopinato, e interrompe la catena del significante. L'angoscia è infatti una negazione diversa da quella del significante rispetto all'oggetto, e sfugge al suo gioco. L'angoscia è un taglio che si apre, quel pezzettino di carne sanguinante che noi siamo e che siamo destinati a consegnare, nel tempo a scadenza. La circoncisione è l'esperienza dell'angoscia per il suo indicare una relazione permanente con un resto, un eccesso, un elemento irriducibile all'impronta simbolica che viene imposta al soggetto, anche se è circoscritto da essa. Il soggetto è questo resto, ciò che egli deve cedere, e che attraverso l'angoscia lascia apparire l'inatteso, la visita, la notizia.¹⁸

Lo iato tra la Cosa e la Legge non è un'istituzione della divisione e dell'alterità che prepari l'avvento dell'identità sim/bolica, come vorrebbe Legendre. Il recinto simbolico raduna in unità solo in riferimento a un resto ulteriore e irriducibile. Qui agisce una questione decisiva: il Padre come figura dell'unità è una idealizzazione, un'immagine, una sublimazione della presenza della Cosa nel senso di Freud? È una testimonianza del futuro e della sua forza di negazione del presente, come voleva il marcionismo di Bloch? Oppure il Padre è un resto eccessivo che interrompe la continuità della legge simbolica?

Il Cristo, nella sua rappresentazione del figlio abbandonato, come Isacco, è un segno più drammatico del simbolo significante: non porta solamente la negatività che appartiene alla parola rispetto alla cosa. Non porta solamente la negazione del *positum* e dell'istituzione, come piace al carisma rivoluzionario marconita. Nel far vedere un'ulteriorità e un eccesso – un resto incomprensibile di carne sanguinante – rispetto alla sua apparenza estetica,¹⁹ il Cristo introduce un'idea non spiritualizzante del rappresentante, e con essa quella dimensione teologico-politico-estetica della rappresentazione come forma istituzionale, cioè quella consistenza oggettiva della mediazione simbolica che rischia di essere trascurata nella pura dimensione greca del *logos*.²⁰

Qui andrebbe posta la questione delle ragioni dell'istituzione giuridica e del suo necessario rapporto con l'immediatezza della grazia: che cos'è una forma istituzionale, cioè una rappresentazione, rispetto alla forza carismatica che la anima? Perché la Chiesa non è una setta, ma è una istituzione? Se è vero che la democrazia è nata dalle sette mistiche eretiche del Medioevo, che contestavano il sistema gerarchico della Chiesa in nome del lega-

18 *Ivi*, pp. 82-84, 183-185, 192, 231, 359.

19 «Non ha apparenza né bellezza per attirare i nostri sguardi» (Is 53, 2).

20 Come ha messo lucidamente in evidenza G. Lingua, ne *L'immagine indecidibile*, postfazione a M.-J. Mondzain, *Le commerce des regards*, Seuil, Paris 2003, tr. it. di G. Lingua e G. Rossi, *Il commercio degli sguardi*, Medusa, Milano 2011 p. 289.

me orizzontale tra fratelli, in che cosa è insufficiente la sublimazione del sovrano in un insieme di norme orizzontali? Quale forza è davvero in grado di interrompere l'organicismo di un'aggregazione che come tale è santa?

È biblica la esteriorizzazione nella *halachah*, nelle pratiche della legge, dell'intenzione del cuore nella vita di tutti i giorni. Esteriorizzare significa dare una forma: è il principio di rappresentazione. La *halachah*, l'insieme delle pratiche della legge,

deve occuparsi delle minuzie della vita, perché solamente in ogni dettaglio della vita la presentazione del patto tra Dio e l'uomo diventa possibile [...]. Contro l'estasi e il delirio dell'anima umana, la *halachah* pone l'accento su ciò che è razionale e sulla sobrietà quotidiana della giustizia. [...] La religiosità estatica e pseudo-estatica, invece, può vedere nella sobrietà della giustizia solamente un morto legalismo e un cerimoniale esteriore, allo stesso modo in cui l'anarchia può concepire la legge e l'ordine solo come tirannia e oppressione.²¹

Qual è allora la composizione biblica del carisma e dell'istituzione? Perché la legge senza il Messia, è solo conservazione dell'ordine, e il Messia senza la legge, è gnostico. Come componiamo l'ossessione per la forma con la forza del desiderio? Quale nesso tra la protezione garantita da un ordine, e il trascendente incontro carismatico con una visione che ci infiamma, e che mal si adegua alla prosaicità dell'esistenza di tutti i giorni? La disciplina della *halachah*, o lo statuto giuridico della Chiesa come erede, sembrano affini al continuo gioco di rimandi tra i segni, che si attestano e si tengono insieme come le pratiche e i gesti sintattici dell'uomo fedele al proprio compito, e dell'artigiano nel suo laboratorio. Quel che distingue però questo insieme del porre, questa sin-tassi, questa co-stituzione, questo *Ge-setz*, dalla legalità neokantiana e kelseniana del semplice porre in relazione, è che la forma dà unità a una *complexio oppositorum* solo in virtù di una interruzione del rimando, di una *στάσις* nel riferimento, che non è solamente un vuoto di presenza, come accade nel segno, ma un resto, qualcosa di non consumabile dall'idealizzazione.

Di per sé, il carisma è la catastrofe della legge. Solo l'ebraismo ha osato presentare la catastrofe della interruzione della legge come un momento interno alla legge. La liturgia di Yom Kippur celebra lo scioglimento dei giuramenti. Forse perché il popolo ebraico è un popolo spergiuro, secondo il tragicomico strale dell'antisemitismo occidentale? Si tratta invece dello

21 J. Taubes, *The Issue between Judaism and Christianity: facing up to the Unresolvable Difference*, in «Commentary», a. XVI, n.6, 1953, pp. 525-533, tr. it. di E. Stimilli, *La disputa tra ebraismo e cristianesimo*, in Id., *Il prezzo del messianesimo. Lettere di Jacob Taubes a Gershom Scholem e altri scritti*, a cura di E. Stimilli, Macerata, Quodlibet, 2000, p. 25.

scioglimento del giuramento di vendetta di Dio contro il popolo amato, dopo l'episodio del vitello d'oro. *Io cancellerò dal mio libro colui che ha peccato contro di me* (Es 32, 33). E tuttavia Mosè riesce a ottenere che la parola di Dio, che è legge, venga abbandonata. Come per Isacco, e per il Cristo, e come nella testimonianza di Kierkegaard, l'esperienza dell'infedeltà alla legge del Padre è ripetizione di salvezza e nascita di qualcosa di nuovo. La legge che non soffoca il carisma della infedeltà a se stessa è la capacità di far venire all'esistenza. Il logos è sì abbandonato dall'essere: ma questo è un evento interno a Dio stesso, secondo una salvifica e istituzionale infedeltà a se stesso, e non secondo una sublimazione idealizzante.

Convenerunt in unum, oltre a indicare la forza unificante delle immagini fondatrici,²² cita il Salmo 2 (2,1), ripreso negli Atti degli Apostoli (4, 26) e poi evocato come emblema nell'espressione riportata sulla cornice della *Flagellazione di Cristo* di Piero della Francesca (e ora non più visibile). Il testo greco dei LXX usa il verbo συνέχομαι, che indica proprio l'azione del cardine che costituisce l'unità e la base del radunarsi insieme delle forze. È proprio il verbo della costituzione politica. Certo, i principi di questo mondo *conveniunt in unum*, trovano la loro concordia, nell'opporli al Messia, che interrompe l'inesorabilità della loro legge e la continuità del loro potere. Si alleano proprio per impedire che sia posto un limite più alto al loro potere (Sal 2,3), come gli idolatri pagani, come Pilato, ma anche come Erode e come il sinedrio che non riconosce l'apparizione del Messia (At 4, 27). La loro cospirazione, tuttavia, è più abissale di quanto non credano, perché si appoggia a un cardine che è il Cristo stesso, come espressione dell'interruzione della legge, della cospirazione: come Parola di Dio a cui Dio stesso è infedele, che Dio stesso abbandona, in una sorprendente strategia di salvezza.

È senz'altro il tema, in Piero della Francesca, della nascita della prospettiva, con l'idealizzazione che appartiene al passaggio da tre a due dimensioni, nel rapporto tra la realtà e il suo quadro: la rappresentazione si regge sul lasciar cadere qualcosa, sull'abbandono, su una sottrazione rispetto alla pesantezza del reale, sul *vanishing point*, sul punto di fuga che diventa l'origine del nostro sguardo, al di là della superficie visibile, lungo le linee che *conveniunt in unum*. Qui si prepara l'esperienza che sarà pienamente vissuta nel Seicento, circa il fatto che l'antico paradigma della saldezza delle leggi del cosmo, il cielo stellato sopra di me, è un teatro, una rappresentazione della cui realtà non abbiamo più evidenza, perché vediamo la luce di stelle che potrebbero essere spente da milioni di anni. Persino la luce, l'attributo

22 P. Legendre, *op. cit.*, cit., III, 2: "La vertigine fondamentale". Una lezione decisiva, tratta da una tavola di Piero della Francesca, pp. 141-162.

divino per eccellenza, è finita, possiede una velocità finita, e non ci conduce più immediatamente alle cose, ma anzi ci allontana da esse, si frappone in mezzo, in modo inaggirabile. Siamo allora destinati a vivere di simulacri e apparenze? Essere o non essere? In questo teatro è tutto una finzione, o si dà qualcosa di vero? Da allora il potere è *simbolico*, è un principio mancante, e noi fingiamo la presenza del legislatore, in emblemi, simboli, montaggi istituzionali del riferimento. L'oggettività è sempre accreditata.

Tuttavia l'abissale fondamento cristologico, del figlio abbandonato, ci dice qualcosa di più *unheimlich* e di meno idealizzante. È affascinante lo svelato riferimento della *Flagellazione di Cristo* alla caduta di Costantinopoli e al suo trauma immenso.²³ Si tratta di una variazione sul tema della delusione delle attese messianiche nella esperienza storica, per un evento catastrofico che può essere superato solo attraverso il paradosso idealizzante della fede.²⁴ Ma questo paradosso si approfondisce al di là dell'idealizzazione, nella figura anti-nomica del Cristo come *mysterion tes anomias*, secondo le parole sinora mal comprese della seconda lettera ai Tessalonicesi, sul *κατέχων*. Si approfondisce in modo da contrapporsi alla tendenza gnostica che oggi informa l'intera filosofia politica circa la demonizzazione dell'ordinamento. Invece di flagellare l'ordinamento, ci rappresentiamo un Messia flagellato dall'apostasia, che rappresenta in modo inaudito l'interruzione della legge del simbolico. Non si tratta di una interruzione delinquenziale, bensì giuridica. La legge e la sua trasgressione non sono in opposizione assoluta, come vogliono così i borghesi come gli anti-borghesi, perché la legge stessa è costituita dal racconto della sua trasgressione. Questa è l'eredità rivoluzionaria della tradizione biblica circa i simboli conservativi del legame sociale.

23 S. Ronchey, *L'enigma di Piero. L'ultimo bizantino e la crociata fantasma nella rivelazione di un grande quadro*, Rizzoli, Milano 2006.

24 Proprio come il trauma della crisi dei marrani e della critica spinoziana della fede dei padri ha dato origine alla risposta del chassidismo, e l'esperienza traumatica del Messia apostata Sabbatai Zevi è stata metabolizzata con l'idea della redenzione attraverso l'apostasia. Sabbatai Zevi, vissuto nell'impero ottomano nella seconda metà del '600, dopo essere stato riconosciuto come Messia da milioni di ebrei della diaspora, ed essere stato arrestato dal sultano turco, si convertì all'Islam. Sulla sua figura, cfr. G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1957, tr. it. di G. Russo, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Einaudi, Torino 1993, cap. VIII, pp. 299-332. Sull'intera questione, cfr. J. Taubes, *The Price of Messianism*, in «Journal of Jewish Studies», a. 33, n. 1-2, 1982, pp. 595-600, tr. it. di E. Stimilli, *Il prezzo del messianesimo* in Id., *Il prezzo del messianesimo*, cit., pp. 40-42.





MASSIMO BALDI

LACAN, IL CAPITALISTA E LA RIVOLUZIONE¹

1. *La sovranità del consumatore e la libertà immaginaria*

Sorprende che, nella sua introduzione *pop* a Jacques Lacan, Slavoj Žižek non menzioni *Wall Street* di Oliver Stone (1987), straordinario apologo lacaniano sulla figura del Padre.² Il protagonista Bud Fox si trova preso nel dilemma di una duplice paternità: da un lato il padre naturale, che rappresenta il Padre-Legge, agente della castrazione, garante dell'ordine simbolico, che interdice il godimento della Cosa. Dall'altro Gordon Gekko, che rappresenta il rovescio del Padre edipico, il suo doppio mostruoso: il Padre-Godimento, il *père-version*, che incarna la trasgressione della legge, il godimento stesso divenuto legge. In un contrasto che solo esteriormente riguarda l'opposizione fra Wall Street e Mean Street, fra il responsabile *homo faber* e lo speculatore nichilista, si gioca la grande partita della soggettivazione, che si concluderà – come si conviene a un apologo – con la vittoria del Padre edipico e la reintegrazione del protagonista nell'ordine simbolico.

Ma *Wall Street* e il genere cinematografico del *rogue trader* gettano altrettanta luce sul capitalismo contemporaneo? Si può davvero ridurre la crisi finanziaria alle trame di un cricca di *bankster* con vistose bretelle? La tentazione irresistibile a ricondurre la crisi alle patologie del soggetto, dipende forse, oltre che dalle grandi catastrofi individuali che hanno costellato la storia finanziaria recente (da Nick Leeson a Jérôme Kerviel), dalla natura stessa della teoria economica neoclassica, che ruota intorno alla figura dell'agente

1 Ringrazio Luca Bagetto per i preziosi commenti. La responsabilità per errori e omissioni resta dell'autore.

2 S. Žižek, *How to read Lacan*, Granta Books, London 2006, tr. it. di D M. Nijhuls, *Leggere Lacan. Guida perversa al vivere contemporaneo*, Bollati Boringhieri, Torino 2009. Sulla figura del Padre in Lacan cfr. M. Recalcati, *Jacques Lacan. Desiderio, godimento e soggettivazione*, Raffaello Cortina, Milano 2012, cap. 3.



economico razionale, ultima metamorfosi del soggetto cartesiano, che ordina la totalità dell'ente secondo le categorie della mente. La scena fondamentale dell'economia è quella solitaria della scelta, in cui l'*homo oeconomicus* – soggetto naturale di bisogni e forza produttiva razionale – risolve un esercizio astratto di massimizzazione, senza alcun riferimento allo scambio, alla dimensione interpersonale, e quindi politica, dell'economia.³

Il desiderio, misurato dall'utilità, soppianta il lavoro come fondamento del valore, perciò il consumatore ha un ruolo privilegiato nel sistema economico, vi esercita la sua "sovranità": la sua domanda determina la produzione, le sue preferenze decretano il successo o il fallimento delle imprese – insomma «*the consumer is king*». È allora naturale che, nel passaggio dal «capitalismo societario» del secondo dopoguerra, articolato su fordismo e *welfare state*, al «capitalismo tecno-nichilista»⁴ contemporaneo, il pensiero critico corregga il tiro: l'alienazione da combattere non è tanto quella del lavoratore nel sistema di fabbrica, quanto quella del consumatore nel sistema del *marketing*. La critica persegue il rovesciamento del modello di padronanza del soggetto: il consumismo offre possibilità effimere, che nascondono l'obsolescenza programmata degli oggetti e il rilancio continuo del desiderio. Il consumatore non è affatto sovrano, bensì alienato: non tanto eterodiretto da "persuasori occulti", quanto disperso nell'eccesso di stimoli e di *gadget*, che svuota la stessa capacità di scelta e svela la presunta sovranità come «libertà immaginaria».⁵ Proprio questa mobilitazione della (apparente) libertà fa del desiderio una forza produttiva complementare al lavoro: il soggetto coopera attivamente alla riproduzione del sistema, in linea con quella metamorfosi del potere che Michel Foucault individua nel passaggio dai «meccanismi disciplinari» ai «dispositivi di sicurezza», il cui funzionamento presuppone proprio la libertà dei soggetti.⁶

3 «La metafisica e la scienza economica (come la psicologia tradizionale) sono profondamente solidali [...] per il modo in cui pongono il soggetto e risolvono tautologicamente il suo rapporto con il mondo» (J. Baudrillard, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Gallimard, Paris 1972, tr. it. di P. Dalla Vigna, *Per una critica dell'economia politica del segno*, Mimesis, Milano 2010, p. 61).

4 Cfr. M. Magatti, *Libertà immaginaria. Le illusioni del capitalismo tecno-nichilista*, Feltrinelli, Milano 2009, Cap. II e III.

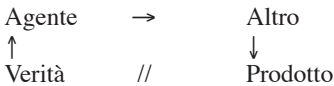
5 *Ivi*, cap. VIII.

6 Cfr. M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, Gallimard, Paris 2004, tr. it. di P. Napoli, *Sicurezza, territorio, popolazione: corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano 2007.

2. Il «discorso del capitalista» di Lacan

È questo lo sfondo della fortuna del «discorso del capitalista» di Lacan, la cui formulazione, nel 1972, completa l'analisi delle strutture di discorso inaugurata nella sessione del Seminario del 1969-70.⁷

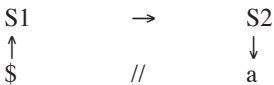
Lacan illustra la teoria del discorso mediante uno schema («matema») con quattro posizioni in relazione fra loro:



Su queste posizioni si distribuiscono altrettanti elementi («radicali») del discorso:

- S1: il significante-padrone o significante della mancanza
- S2: la catena significativa o il «sapere»
- \$: il soggetto (diviso)
- a: l'oggetto piccolo *a* o il «plusgodere»

Ciascuna distribuzione produce un diverso discorso. Il punto di partenza di Lacan nel Seminario del 1969-70 è il «discorso del padrone»:



Questo è secondo Lacan sia il discorso tradizionale della filosofia (in particolare quello di Hegel su padrone e servo), sia il discorso della legge edipica che struttura l'ordine simbolico: è «il discorso del divieto, dell'interdizione del godimento»⁸ che esige la rinuncia pulsionale come condizione per l'integrazione sociale. È anche il discorso che pervade il «capitalismo societario», che impiega l'Edipo come strumento di normalizzazione dell'individuo.⁹ L'azione del significante-padrone S1 (il Nome del Padre) sulla catena significativa S2 produce come «effetto di discorso» un residuo

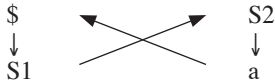
7 Cfr. rispettivamente J. Lacan *Du discours psychanalytique*, in *Lacan in Italia*, tr. it. di L. Boni, La Salamandra, Milano 1978 e Id., *Le Séminaire. XVII: L'envers de la psychanalyse*, Seuil, Paris 1991, A. Ciaccia (a cura di), *Il Seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi*, Einaudi, Torino, 2001.

8 M. Recalcati, *Lo psicanalista e la città*, Edizioni del Manifesto 2007, p. 75.

9 Cfr. M. Magatti, *op. cit.*, p. 130.

– l’oggetto piccolo a – che è «irruzione [...] di qualcosa che è dell’ordine del godimento»:¹⁰ la castrazione simbolica impedisce il godimento della Cosa e genera un resto, che agisce come causa del desiderio.

Il «discorso del capitalista» del 1972 si presenta come «*une toute petite inversion entre le S1 et le \$*»:¹¹



Appare così un «circuito pulsionale, privo di mediazioni simboliche, con l’oggetto di godimento»:¹² il soggetto è ora in rapporto diretto con l’oggetto piccolo a , che viene integrato in un discorso iterativo privo di eccedenze ($\$ \rightarrow S1 \rightarrow S2 \rightarrow a \rightarrow \$ \rightarrow \dots$). Il «discorso del capitalista» rappresenta la negazione della mancanza, «*le rejet en dehors de tous les champs du symbolique [...] de la castration*»:¹³ ora è il soggetto a produrre la verità, subordinando a sé il significante della mancanza. La forclusione della castrazione comporta la negazione dell’impossibile, a favore dell’immediatezza del godimento: il capitalismo neoliberale che prende forma negli Anni ‘70 è un discorso del tutto-possibile. Un discorso «follemente astuto», dice Lacan: esso cattura il plusgodere attraverso il sistema del *marketing*, che tiene la «macchina desiderante» in moto perpetuo e si assicura la piena collaborazione dei suoi (as)soggett(at)i.

Dal «discorso del capitalista» prende le mosse in Italia un ricco filone di pensiero critico. Secondo Massimo Recalcati l’«evaporazione del Padre»¹⁴ edipico, il venir meno dell’interdizione della legge, che ancora caratterizzava il «capitalismo societario», abbandona il soggetto a una libertà immaginaria, che si consuma nella compulsione al godimento. Il capitalismo rilancia continuamente il circuito del consumo: l’oggetto piccolo a viene surrogato dalle merci, con le quali il soggetto cerca invano di colmare la sua «mancanza a essere». Per Federico Chicchi la merce è una «cattiva imitazione del plusgodere»: la «soggettività smarrita» si crede libera, ma in realtà «il suo campo libidico è già fin da subito contenuto nell’orizzonte

10 J. Lacan, *Il Seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi*, cit., p. 14.

11 Id., *Lacan in Italia*, cit., p. 36.

12 M. Recalcati, *Lo psicanalista e la città*, cit., p. 98.

13 J. Lacan *Le Séminaire. Livre XIX. Le savoir du psychanalyste*, non pubblicato, lezione del 6 gennaio 1972.

14 M. Recalcati, *Jacques Lacan. Desiderio, godimento e soggettivazione*, cit., pp. 7-17.

della fantasmagoria della merce».¹⁵ Mauro Magatti scrive che il «capitalismo tecno-nichilista» rende superflua la repressione e integra il soggetto nel sistema lavorando sul suo «godimento smarrito», che diventa il motore della «macchina del nulla»¹⁶ del consumismo.

Il pensiero critico prende di mira anche la finanza, altro pilastro del capitalismo neoliberale: Recalcati si scaglia contro l'«orgia dissipativa che ha caratterizzato i flussi [...] di denaro e di godimento che hanno alimentato il meccanismo impazzito del discorso del capitalista nell'epoca della sua globalizzazione finanziaria».¹⁷ Per Magatti la finanza «contribuisce ad allontanare l'economia dalla realtà» e a «indebolire il fondamento stesso del legame sociale».¹⁸ Essa promuove la stessa «cattiva infinità» del consumismo, mobilitando il «significante vuoto» del denaro. Il credito al consumo è la nefasta articolazione dei due fenomeni: il debito è anzi il supremo dispositivo di assoggettamento del neoliberalismo.

Questa letteratura pare sempre a rischio di una rivendicazione di autenticità, se non nei termini del recupero umanistico della pienezza di senso oltre l'alienazione della merce – come nei *Manoscritti* del giovane Marx¹⁹ – almeno nei termini dell'assunzione soggettiva della mancanza di senso come un decidersi per la possibilità più propria, contro l'inautenticità del «sì»²⁰ che caratterizza il consumismo. Riscattare l'uomo dalla caduta nel mondo del valore di scambio senza cadere nel paternalismo dei «re filosofi» è un esercizio tanto generoso quanto difficile. In quanto segue si proverà a capire, proprio alla luce del pensiero di Lacan, se questo esercizio è davvero necessario.

Il pensiero critico, come la teoria neoclassica, opera infatti una riduzione del fenomeno del mercato alla scelta individuale e lo assegna alla categoria

15 F. Chicchi, *Lacan e il fantasma. Per una spettrografia della forma merce*, non pubblicato, p. 3.

16 M. Magatti, *op. cit.*, p. 136.

17 M. Recalcati, *Il complesso di Telemaco*, Feltrinelli, Milano 2013, p. 103.

18 M. Magatti, *op. cit.*, p. 125.

19 Cfr. K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, in K. Marx, F. Engels, *Werke. XL*, Dietz, Berlin 1968, tr. it. di N. Bobbio, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi, Torino 1980, in particolare il Terzo Manoscritto, dove si afferma che il comunismo è una forma di umanismo, in quanto «soppressione positiva della proprietà privata intesa come autoestraniazione dell'uomo» (*Ivi*, p.110) e recupero della vera essenza dell'uomo.

20 È lo stesso Heidegger a mettere in guardia contro una lettura della quotidianità come decadenza e a negare ogni intento di «critica moralizzatrice» (cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1927, tr. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1971, p. 205).

lacaniana dell'immaginario (come identificazione alienante con la merce) o del reale (come godimento senza legge). Si tratterà di mostrare invece che il mercato – inteso, sulla scorta del liberalismo classico, come spazio dello scambio – appartiene piuttosto all'ordine simbolico: esso realizza non la dissoluzione bensì una messa in forma del legame sociale, grazie alla prestazione (auto)immunitaria del denaro, del “significante” monetario, che da un lato mitiga la rivalità mimetica, dall'altro espone il soggetto alla venuta dell'altro da sé, a una forma “alleggerita” di riconoscimento. L'ordine di mercato si oppone alla comunità organica, chiusa su se stessa e saturata dalla sua essenza collettiva, senza per questo ridurre la società a un pulviscolo di atomi giustapposti: i soggetti, che nello scambio si istituiscono come tali, sono infatti strutturalmente abitati dall'altro, legati fra loro da un debito reciproco che eccede la pura razionalità calcolante. Questo si cercherà di argomentare, in un confronto con alcune pagine del Seminario di Lacan.

3. Un economista legge il libro XVII del Seminario

Il libro XVII copre la sessione del Seminario del 1969-70: in esso, come si è visto, Lacan sviluppa l'analisi delle strutture di discorso. Durante la lezione dell'11 febbraio 1970 egli afferma: «di tanto in tanto ficco il naso in un mucchio di autori che sono degli economisti. Ci si rende conto fino a che punto questo può interessare noi analisti...».²¹ Si tenterà allora di ricambiare l'attenzione, immaginando che un economista si cimenti in una “lettura” del libro XVII, incoraggiato dalla postfazione di Jacques-Alain Miller, il quale afferma che Lacan aveva anticipato l'era dei cambi fluttuanti e della «speculazione finanziaria».²²

L'economista riscontra innanzitutto che un tema centrale del libro XVII è l'analogia fra plusgodere (l'oggetto piccolo *a*) e plusvalore marxiano, entrambi generati come effetto di sottrazione (rispettivamente di godimento e di valore), per cui «il più si costituisce solo su uno sfondo di perdita».²³ L'i-

21 J. Lacan, *Il Seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi*, cit., p. 97.

22 *Ivi*, p. 270.

23 M. Recalcati, *Jacques Lacan. Desiderio, godimento e soggettivazione*, cit., p. 314. Lacan introduce l'analogia fra plusgodere e plusvalore nella precedente sessione del Seminario (cfr. J. Lacan *Le Séminaire. XVI. D'un Autre à l'autre*, Seuil, Paris 2006, pp. 11-25), ma già dieci anni prima si può trovare un accenno al fatto che l'analisi marxiana della merce, e in particolare del suo carattere feticistico, avviene «al livello proprio del significante» (cfr. J. Lacan, *Le Séminaire. VI. Le désir et son*

dea marxiana dello scambio ineguale, fondata sulla metafisica sostanzialista del lavoro e sulla teoria politica della lotta di classe, è estranea all'economista, che simpatizza invece con la *koiné* neoclassica, secondo cui la remunerazione dei fattori produttivi dipende dalla loro produttività marginale. D'altra parte Lacan ammonisce che a contraddire Freud e Marx «si finisce facilmente per dire fesserie»,²⁴ quindi egli procederà con prudenza.

L'economista sospetta che l'elemento "eccedente" nel sistema capitalista del valore sia un altro: Marx trascura le implicazioni della natura intertemporale del processo produttivo, che richiede sempre un'anticipazione di risorse a fronte di un esito incerto. All'origine del profitto, piuttosto che il "tempo di lavoro", è il tempo *tout court*: come afferma Sergio Ricossa, «il capitale è produzione anticipata [...] Il tasso di interesse o di profitto non è il prezzo del capitale, è il prezzo del tempo che occorre per proseguire e finire la produzione»;²⁵ un tempo che non è la semplice distanza calcolabile fra gli istanti, ma l'aprirsi dell'intervallo nel quale irrompe l'incertezza. Il "residuo" nella distribuzione del valore, l'oggetto piccolo *a*, può essere allora reinterpretato seguendo Frank Knight e la sua celebre distinzione fra "rischio", modellabile in forma probabilistica, e "incertezza", irriducibile al calcolo.²⁶ Il profitto è infatti la remunerazione per assumersi l'incertezza non assicurabile della gestione d'impresa: una volta remunerati i fattori produttivi e assicurati i rischi, il residuo è il compenso dell'imprenditore. Il profitto dipende in un certo senso da una *market failure*: quando la macchina del significante monetario non funziona, si produce qualcosa che, come il plusvalore in Marx, «sebbene appartenga alla struttura, non è un elemento del linguaggio».²⁷ *Voilà l'objet petit a* in versione capitalista. Oppure – direbbe Lacan – si tratta di una "fesseria"?

L'economista nota poi che nel seminario il «discorso del capitalista» ha una fisionomia diversa rispetto alla conferenza del 1972. Esso infatti viene assimilato al «discorso universitario»:

S2	→	a
↑		↓
S1	//	\$

interprétation, Seuil, Paris 2013, A. Di Ciaccia (a cura di), *Il Seminario. Libro VI. Il desiderio e la sua interpretazione*, Einaudi, Torino 2016, p. 345).

24 J. Lacan, *Il Seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi*, cit., p. 83.

25 S. Ricossa, *Teoria unificata del valore*, Giappichelli, Torino 1981, p. 123.

26 Cfr. F. Knight, *Risk, Uncertainty and Profit*, Signalman Publishing, Orlando 2009.

27 P. Bianchi, *Il sintomo e il discorso. Lacan legge Marx*, Orthotes, Napoli-Salerno 2014, p. 53.

Questo discorso è una metamorfosi del «discorso del padrone»: nella posizione dominante dell'agente non si trova più il significante-padrone S1, ma il sapere S2, anzi un «tutto-sapere»²⁸ – è il passaggio dalla filosofia alla scienza e dalla sovranità alla governamentalità. Gli «esperti» (economisti inclusi) hanno sostituito il padrone antico, ma sotto la neutralità tecnico-scientifica si cela la stessa volontà di dominio, «la nuova tirannia del sapere»²⁹: il «discorso universitario» occulta la sua dimensione performativa, mostrando ciò che è frutto di una posizione come un dato di fatto. È infatti S1, «l'Io del padrone», la verità nascosta del sapere, del «tentativo teorico di mettersi alla prova col reale»³⁰ imbrigliandolo nelle categorie della mente. Questo discorso è «fondamentalmente tautologico» e si regge «facendo della verità un gioco di valori».³¹

Come osserva Žižek, il «discorso universitario» – discorso egemonico della modernità – ha due forme: «il capitalismo, la sua logica dell'eccesso integrato, del sistema che si riproduce attraverso una costante auto-sovravversione» e il totalitarismo burocratico del «mondo amministrato».³² Esso corrisponde all'«ideale di una formalizzazione in cui tutto è calcolo»³³ e in cui nel posto del servo hegeliano (detentore del sapere) si trova l'oggetto *a*, che «si iscrive semplicemente come valore»: secondo Lacan infatti «a partire da un certo giorno il più-di-godere viene contato, contabilizzato, totalizzato»,³⁴ il lavoratore si riduce a puro valore e inizia l'accumulazione del capitale.

In un'intervista del 1970 Lacan afferma che il plusvalore è «la causa del desiderio che un'economia assume come suo principio: quello della produzione estensiva, quindi insaziabile, della *manque à jouir*».³⁵ La pulsione interviene a un livello «sistemico», alimentando la macchina capitalista: «è la compulsione impersonale a impegnarsi nell'infinito movimento circolare dell'autoriproduzione allargata».³⁶ Emerge così «il cuore di non-senso intorno a cui gravita la produzione capitalista»,³⁷ il vuoto che imprime al

28 J. Lacan, *Il Seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi*, cit., p. 30.

29 *Ivi*, p. 31.

30 *Ivi*, p. 126.

31 *Ivi*, p. 108.

32 S. Žižek, *Object a in Social Links*, in J. Clemens, R. Grigg (a cura di) *Jacques Lacan and the Other Side of Psychoanalysis. Reflections on Seminar XVII*, Duke University Press, Durham 2006, p. 108.

33 J. Lacan, *Il Seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi*, cit., p. 96.

34 *Ivi*, p. 223.

35 J. Lacan, *Radiophonie*, Scilicet 2/3, Seuil, Paris 1970, p. 77.

36 S. Žižek, *Object a in Social Links*, cit., p. 117.

37 P. Bianchi, *op. cit.*, p. 50.

sistema un movimento simile alla ripetizione freudiana, al di là del principio di piacere.³⁸

Questa analisi richiama la questione della tecnica posta da Martin Heidegger, secondo il quale essa è «un modo del disvelamento»,³⁹ la modalità del venire alla presenza dell'ente nella modernità. Nella tecnica culmina il «progetto-guida della metafisica», che risale fino al *cogito* di Cartesio: «il *cogitare* è un fornire a sè il rappresentabile» come qualcosa di «disponibile»⁴⁰ e l'atto di (dis)porre è il gesto inaugurale dell'«accumulazione di soggettività», che assorbe il mondo esterno in uno spazio ordinato e calcolabile. Ma questo è anche lo spazio disegnato dal modello di Arrow-Debreu di un'economia a mercati completi, in cui tutta la storia futura e i mondi possibili collassano nell'istante presente.⁴¹ Heidegger, condotto in una *dealing room*, riconoscerebbe negli *screen* dei *trader* la quintessenza dell'epoca dell'immagine del mondo: uno spazio strutturato dall'idea di verità come vedere, dove tecnologie telescopiche mettono l'ente a disposizione del soggetto come risorsa calcolabile. La finanza, che si è incaricata di realizzare l'utopia di Arrow-Debreu, si rivela così, a dispetto di moralismo e *conspiracy theory*, il tentativo (impossibile, si è constatato nel 2008) di soggiogare il tempo e bandire dal mondo l'incertezza, riducendola a errore statistico, e di portare a termine il progetto moderno di auto-assicurazione del soggetto. In questo senso l'equilibrio economico generale può sembrare davvero un'elegante versione dell'«organizzazione totale» à la Adorno-Horkheimer, come sostiene un altro illustre filone di pensiero critico, quello della cosiddetta «teologia economica».⁴²

Un'idea molto diversa del mercato si trova in economisti come Friedrich Von Hayek e James Buchanan, che si collocano nella tradizione del liberalismo classico: essi, tematizzando esplicitamente il fenomeno dello scambio, superano il solipsismo dell'*homo oeconomicus* neoclassico in direzione di una «intersoggettività» in cui l'enfasi è sull'*inter*, sul rapporto, piuttosto che sul soggetto. Secondo Buchanan l'economia è una «teoria dei

38 Cfr. *ivi*, cap. 3.

39 M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Tübingen, 1954, tr. it. di G. Vattimo, *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1968, p. 9.

40 Id., *Der europäische Nihilismus*, Neske, Pfullingen 1967, tr. it. di F. Volpi, *Il nichilismo europeo*, Adelphi, Milano 2003, p. 181.

41 Si tratta di un modello ideale di economia dove esistono oggi un mercato ed un prezzo per ogni merce in ogni ubicazione, istante e stato del mondo (cfr. K.J. Arrow, G. Debreu, *Existence of an Equilibrium for a Competitive Economy*, in «Econometrica», a. XXII, n.3, 1954, pp. 265-290).

42 Si veda per tutti G. Agamben, *Il regno e la gloria*, Bollati Boringheri, Torino 2012, dottissima genealogia teologica del concetto di «economia».

mercati» piuttosto che una «teoria della scelta»: «il processo dello scambio rimane categoricamente differente dal processo della scelta»⁴³ e mette in gioco l'interazione fra agenti in cerca di un accordo, mentre l'economia, in quanto «scienza del contratto»,⁴⁴ mira a facilitare gli scambi e liberare il «potenziale cooperativo» della società. Ciò che caratterizza il mercato non è la massimizzazione di una funzione di utilità sociale, bensì l'ordine spontaneo che esso genera: per Hayek l'ordine di mercato non è un'«economia» – che è appunto *oikonomia*, *dispositio*, organizzazione in vista di un obiettivo predefinito – ma una «catallassi», dal greco *katallatein*, che significa «non solo 'scambiare' ma anche 'ammettere nella comunità' e 'diventare da nemici, amici'». ⁴⁵ Il mercato non è un meccanismo allocativo chiuso che conduce all'equilibrio, ma un processo evolutivo non-teleologico, che implica un futuro aperto e il proliferare di corsi d'azione alternativi: in questo contesto ogni agente economico è un «imprenditore» *à la* Knight, che deve affrontare l'impossibilità di prevedere e calcolare.

Il mercato è quello che Hannah Arendt chiama «spazio dell'apparenza», dove gli uomini compaiono gli uni agli altri:⁴⁶ esso è «un'arena di possibilità di incontro e di coazione cronica al contatto»⁴⁷ e rende manifesto quell'essere-insieme, singolare e plurale, che per Jean-Luc Nancy è il tratto originario dell'essere-nel-mondo e che già Heidegger aveva indicato come uno dei modi fondamentali dell'Esserci (il *Mit-Dasein*).⁴⁸ Secondo Nancy «il rapporto precede l'essere [...] non interviene fra soggetti già dati, ma li

43 J.M. Buchanan, *The Collected Works of James M. Buchanan, Vol. 16. Choice, Contract and Constitution*, The Liberty Fund, Indianapolis 2001, p. 240.

44 Id., *A Contractarian Paradigm for Applying Economic Theory*, in «American Economic Review», a. LXXVII, n.3, 1975, pp. 225-230: 229.

45 F.A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty: a New Statement of the Liberal Principles of Justice and Political Economy*, Routledge & Kegan, London 1973, tr. it. di P. G. Monateri, *Legge, legislazione e libertà: critica dell'economia pianificata*, Il Saggiatore, Milano 2010, p. 315.

46 Cfr H. Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago, Chicago-London 1958, tr. it. di S. Finzi, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1964, pp. 154-156.

47 P. Sloterdijk, *Die letzte Kugel. Zu einer philosophischen Geschichte der terrestrischen Globalisierung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2001, tr. it. di B. Agnese, *L'ultima sfera. Breve storia filosofica della globalizzazione*, Carocci, Roma 2002, p. 158.

48 «In quanto con-essere, l'Esserci 'è' quindi essenzialmente in-vista degli altri [...] L'Esserci, in quanto è, ha il modo dell'essere-assieme. Questo non può essere inteso come risultato della somma di più 'soggetti'» (M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pp. 154, 157). Per Nancy: «Il 'noi' è anteriore all'io' non perché sia un soggetto primo, ma perché è la spartizione o la partizione che permette di

rende possibili, li crea»: ⁴⁹ le singolarità sono «gettate nel rapporto», in una prossimità che esclude la fusione in un essere comune, così come in Lacan il soggetto si costituisce «a partire dal grande Altro, dalla sua ‘dipendenza significante’» ⁵⁰ e la comune dipendenza dà luogo a una «intersignificanza» irriducibile all’intersoggettività in senso umanistico. ⁵¹

Il soggetto, come la merce, non preesiste allo scambio, ma in esso si costituisce, gettato nel mercato come (detentore di) valore, significante fra i significanti. Lo scambio è una forma “alleggerita” di riconoscimento reciproco, alternativa alla “lotta antropogena” hegel-cojèviana fra signore e servo o a quella schmittiana fra amico e nemico: al rischio della vita si sostituisce il più prosaico rischio economico. Ma proprio nel mercato, istituzione fondata sul *proprium*, il soggetto sovrano si scopre strutturalmente espropriato, *hanté* dall’altro, senza ritorno presso di sé: come già osservava Nietzsche, il contratto lo costituisce come centro di imputazione di obbligazioni e diritti, ⁵² ma al contempo ne mette in discussione la sovranità – il soggetto differisce da sé per essere se stesso, è in quanto è in rapporto con l’altro.

Questo rapporto sfida l’opposizione fra lo spazio pubblico dell’*agorà* e quello privato dell’*oikos*: come scrive Jacques Derrida,

dal momento in cui c’è segno monetario, e innanzitutto segno, cioè differenza e credito, l’*oikos* è aperto e non può dominare il suo limite [...] Si tratta della sua rovina originaria e insieme della possibilità di tutte le ospitalità. Si tratta [...] della possibilità dell’evento. ⁵³

Tale evento potrebbe essere proprio la «com-parizione» delle singolarità, dell’essere singolare-plurale. ⁵⁴ Il mercato, consumando il Valore nel

inscrivervi ‘io’» (J.L. Nancy, *L’expérience de la liberté*, Galilée, Paris 1988, tr. it. di D. Tarizzo, *L’esperienza della libertà*, Einaudi, Torino 2000, p. 75).

49 Id., *La création du monde ou la mondialisation*, Galilée, Paris 2002, tr. it. di D. Tarizzo e M. Abruzzese, *La creazione del mondo o la mondializzazione*, Einaudi, Torino 2003, p. 114.

50 M. Recalcati, *Jacques Lacan. Desiderio, godimento e soggettivazione*, cit., p. 340.

51 Cfr. J. Lacan, *Le Séminaire. XVIII. D’un discours qui ne serait pas du semblant*, Seuil, Paris 2007, A. Ciaccia (a cura di), *Il Seminario. Libro XVIII. Di un discorso che non sarebbe del semblante*, Einaudi, Torino 2010, p. 4.

52 Cfr. F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral: eine Streitschrift* (1887), C. G. Naumann, Leipzig 1894, tr. it. di F. Masini, *Genealogia della morale: uno scritto polemico*, Adelphi, Milano 1984, p. 58.

53 J. Derrida, *Donner le temps. 1. La fausse monnaie*, Galilée, Paris 1991, tr. it. di G. Berto, *Donare il tempo. La moneta falsa*, Raffaello Cortina, Milano 1996, p. 159.

54 Cfr. J.L. Nancy *L’esperienza della libertà*, cit., p. 70.

valore di scambio, l'Origine nella circolazione, farebbe quindi balenare la possibilità di uno spostamento interno al capitale «dalla 'produzione del valore' alla 'creazione del senso'»?⁵⁵ Secondo Nancy il senso è in quanto circola, in quanto viene comunicato (scambiato), e «la verità deve restare vuota» affinché esso possa circolare.⁵⁶ Ma tale è proprio la natura del mercato: esso è un meccanismo di immunizzazione, che mantiene la spaziatura fra le singolarità attraverso la mediazione delle cose, ma anche un agente di contaminazione planetaria, che mobilita l'ente e oltrepassa i confini fra interno ed esterno. Il mercato mostra di avere una natura «autoimmunitaria»: nel dissolvere la solidarietà dell'*oikos* tradizionale, esso espone le «sfere individuali» che ne risultano al contagio dell'alterità – come dice Derrida, «l'autoimmunità [...] permette l'esposizione a ciò che viene e a chi viene».⁵⁷

4. La rivoluzione

L'economista – si è capito – è affezionato al capitalismo, magari senza «arraparsi per i titoli di Borsa», come insinuerebbero Deleuze e Guattari.⁵⁸ Dopo aver reclutato i decostruzionisti francesi sotto le sue bandiere, tenterà di piegare ai suoi scopi anche il discorso di Lacan: giocando con l'ordine dei simboli, proverà a far compiere al matema la sua «rivoluzione», nel senso di «giro che si conclude»,⁵⁹ e a fermare la *roulette* sulla casella del Liberalismo piuttosto che su quella della Rivoluzione.

Lo scambio è un rapporto contrattuale volontario mediato da cose, anzi da valori, in esso non vi sono padrone e servo, come nella lotta antropogena hegeliana o nello scambio ineguale marxiano, ma «ciascuno è capace di venire in posizione di significante-padrone» e di «rappresentare un soggetto per ogni altro significante»:⁶⁰ sul mercato ciascuno è rappresentato da un valore – il valore della sua merce o il valore di se stesso in quanto merce.

55 Id., *La creazione del mondo o la mondializzazione*, cit., p. 32.

56 Id., *Politica e «essere-con»*. *Saggi, conferenze, conversazioni*, tr. it. di F. De Petra, Mimesis, Milano 2013, p. 82.

57 J. Derrida, *Voyous*, Galilée, Paris 2003, tr. it. di L. Odello, *Stati canaglia. Due saggi sulla ragione*, Raffaello Cortina, Milano 2003, p. 216.

58 G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Edipe. Capitalisme et schizophrénie*, Minuit, Paris 1972, tr. it. di A. Fontana, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Einaudi, Torino 2002, p.116.

59 J. Lacan, *Il Seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi*, cit., p.103

60 *Ivi*, p. 106.

Gli uomini appaiono sul mercato come singolarità qualunque: «tutti i significanti in qualche modo si equivalgono, per il fatto solo di giocare sulla differenza di ciascuno da tutti gli altri». ⁶¹ L'economista propone allora una versione generalizzata del matema:

$$\begin{array}{ccc} S_i & \rightarrow & S_j \\ \uparrow & & \downarrow \\ \$ & // & a \end{array}$$

dove $i, j = 1, 2, \dots N$,

La verità del significante è il soggetto diviso, il soggetto liberale che non ha altra identità che i propri interessi: il significante vuoto del denaro (\$) è il degno rappresentante del soggetto diviso (\$), un soggetto disperso e “alleggerito”, poiché il mercato «mette delle opzioni revocabili al posto di un'appartenenza durevole». ⁶² Un soggetto che ha sostituito il debito simbolico e inesauribile verso il Grande Altro delle società tradizionali con un mutuo bancario che si può sempre rimborsare. Secondo gli economisti Aglietta e Orléan «la ‘mancanza a essere’ dell'individuo nel mercato, la sua fondamentale incompletezza, trova la sua origine nella separazione mercantile in quanto rapporto sociale specifico». ⁶³ impersonalità, discontinuità e astrazione non rappresentano un'assenza di legame sociale, bensì la forma alleggerita che il legame, mediato dalla merce, assume nella frammentazione della società contemporanea. Il contratto è la forma dell'ek-sistenza nell'ordine di mercato: proprio qui si creano le condizioni per mettere in tensione reciproca il *proprium* e l'es-propriaione, e pensare un'immunità che non neghi la “comunità”, intesa nel senso “debole” derridiano di legame fra singolarità.

Non è questo un caso in cui, come per l'oggetto piccolo *a*, «il taglio del significante genera un'eccedenza a partire da una sottrazione»? ⁶⁴ Lacan si libera dell'Io autentico e “integro” che incanta la critica umanista del capitalismo (e lo stesso Marx): in quanto gettato nell'ordine simbolico il soggetto è strutturalmente abitato dalla mancanza, è un «resto-eccedente»,

61 *Ivi*, p. 105.

62 P. Sloterdijk, *Im Weltinnenraum des Kapitals. Für eine philosophische Theorie der Globalisierung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2005, tr. fr. di O. Mannoni, *Le palais de cristal. À l'intérieur du capitalisme planétaire*, Hachette, Paris 2006, p. 297.

63 M. Aglietta, A. Orléan, *La monnaie entre violence et confiance*, Odile Jacob, Paris 2002, p. 76.

64 M. Recalcati, *Jacques Lacan. Desiderio, godimento e soggettivazione*, cit., p. 212.

«un residuo inassimilabile al significante che pure lo ha prodotto»⁶⁵ e che finisce per identificarsi con l'oggetto piccolo *a*. Forse, allo stesso modo, nel mercato il taglio del significante, del valore di scambio, è la condizione per l'eccedenza verso l'altro, per la «com-parizione»?

La comunità è l'oggetto perduto dell'economia di mercato, la sua Cosa, che può essere solo rammemorata come *objet petit a*, come residuo della separazione operata dal significante monetario sul corpo sociale: una causa del desiderio che trova soddisfazione solo nella forma indebolita dell'esposizione reciproca, "rovescio" della relazione contrattuale. L'accesso diretto alla Cosa, la fusionalità della comunità organica, ideale di tante posizioni anticapitaliste, rappresenta viceversa il godimento incestuoso e "mortifero" e porta con sé l'aggressività della paranoia identitaria,⁶⁶ con le sue identificazioni immaginarie (Terra, Origine, Classe, etc.) e la sua negazione della pluralità. L'ordine di mercato pone una mancanza al centro dell'essere, un processo aperto che non mette mai capo a una totalità di senso: esso esclude ogni progetto di riappropriazione dell'essenza, di risalimento all'origine – la *manque à être* di Lacan coincide qui con l'«indeterminatezza antropologica»⁶⁷ del liberalismo, dottrina procedurale e non sostantiva, che offre una libertà vuota e non una norma di vita. Non si tratta di disfarsi dell'inautentico, in nome di una presunta autenticità, ma di assumerlo come tale e di cercare quell'eccedenza che può esistere solo come scarto *del* sistema e non fuori di esso: quel resto inassimilabile che è l'esposizione reciproca, l'evento autoimmunitario dell'altro. Un evento che, come la soggettivazione in Lacan, «non è una liberazione dall'assoggettamento [...] ma una sua ripresa singolare, una sua torsione interna».⁶⁸ Non si tratta di superare l'alienazione per riguadagnare la pienezza di senso a livello individuale o collettivo, bensì di "saperci fare" con l'essere gettato nel non-senso, come con il proprio sintomo.⁶⁹

65 *Ivi*, p. 353.

66 Cfr. *ivi*, pp. 34-41.

67 P. Manent, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Calman-Levy, Paris 1987, tr. it. di L. Caracciolo di San Vito, *Storia intellettuale del liberalismo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010, p. LXVII.

68 M. Recalcati, *Jacques Lacan. Desiderio, godimento e soggettivazione*, cit., p. 111.

69 «La fine di un'analisi coincide con il saperci fare con il sintomo» (J. Lacan, *Le séminaire. XXIV. L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, in «Ornicar», n.12/13, décembre 1977, p.7). Per usare una felice espressione di Piergiorgio Bianchi – che pure non condivide le opinioni dell'economista – «non si tratta di reperire un nuovo valore d'uso, come ha sperato il marxismo, ma di reperire un nuovo uso del valore» (P. Bianchi, *op. cit.*, p. 119).



FEDERICO VERCELLONE

NUOVO ROMANTICISMO. LA CIVILTÀ DELL'IMMAGINE

1. *Immaginare il canone*

Recentemente un grande storico dell'arte e dell'immagine come Horst Bredekamp rilevava che è forse «dai tempi dell'iconoclasmo bizantino e dei movimenti protestanti radicali che non si è più riflettuto con la medesima forza sullo status delle immagini come si è fatto negli ultimi quattro decenni». ¹ Tutto questo dipende, continua Bredekamp, dalla notevolissima quantità di immagini derivanti dalle fonti più diverse che si diffondono attraverso il globo: grazie agli smartphone, ai giornali, ai canali televisivi e così via assistiamo e subiamo una vera e propria invasione di immagini.

Gli interrogativi che sorgono in un contesto di questo genere sono moltissimi. Per esempio: che cosa significa avere a che fare con un canone sbilanciato in direzione dell'immagine invece che della scrittura? È come se avessimo a che fare con un'inversione di tendenza fortemente contrastata nella nostra tradizione culturale. Veniamo da una tradizione che, a più riprese, ha affrontato il conflitto tra immagine e parola come media della trasmissione della tradizione e come media comunicativi, un conflitto che sembrerebbe essersi risolto nel secondo Settecento con una provvisoria, ma apparentemente conclamata e incontrovertibile vittoria del logos verbale.

Il passaggio che conduce di qui alla nascita dell'estetica è davvero denso e pieno di significato. Si tratterà di un passaggio che, attraverso Winckelmann e Kant, condurrà in direzione della definizione del continente estetico inteso come un universo di pure forme, prive di ogni interesse che non sia per l'appunto quello connesso alla contemplazione estetica. È grazie infatti alla descrizione winckelmanniana del Laocoonte nei *Pensieri sull'imita-*

1 Cfr. H. Bredekamp, *Theorie des Bildakts: Frankfurter Adorno-Vorlesung 2007*, Suhrkamp, Berlin 2010, F. Vercellone (a cura di), *Immagini che ci guardano. Teoria dell'atto iconico*, Raffaello Cortina, Milano 2015, p. 5.



zione dell'arte antica che Lessing potrà pronunciare un verdetto di separazione delle arti che divide parola e immagine. Il *perceptum* estetico diviene così qualcosa di astratto che prescinde dall'unità sinestetica della percezione che si realizza in forme dense di senso. Non sarà difficile, sulla base di un'astrazione così potente, fare, come avverrà in Kant, dell'esperienza estetica un'esperienza priva di ogni attrattiva. Ripromettendoci di riprendere presto più ampiamente questa tesi, possiamo sin d'ora affermare che, nel caso della nascita dell'estetica, abbiamo a che fare con un'alba stentata che segnerà una svolta potente nella storia dell'immagine, quella svolta che ci conduce in direzione della sua a-significatività la quale, attraverso Kant, trascorrerà come un legato quasi inoppugnabile all'estetica contemporanea con una serie di conseguenze davvero dirimenti e incalcolabili. Si avvia un cammino che ci conduce di qui sino a Clemens Greenberg e alla purezza del *Quadrato bianco* di Rosalind Krauss.²

Via via, ed è inconfutabile l'eredità platonica su questo capitolo, l'immagine viene liberandosi dal suo legame con il logos e viene con esso in conflitto. Platone destina l'immagine ai territori dell'apparenza in fondo sulla base ideale della sfida tra Zeusi e Parrasio, sulla base cioè dell'accusa di fomentare uno sviante illusionismo. L'immagine è copia di copia in quanto è ineluttabilmente illusionistica: essa aggiunge alle due dimensioni che le sono proprie una terza, la profondità, che è sorgente di illusione. Ed è tanto più sorgente di illusione quanto più essa è tecnicamente realizzata in modo felice. Si manifestano, a questo livello, delle inquietanti sequenze concettuali. L'immagine è sviante perché produce illusioni, e ciò è dovuto al fatto che essa è tale non per natura, ma in quanto è tecnicamente, artificiosamente costruita in modo da produrre una terza dimensione inesistente la quale si sovrappone alle due originarie. Su questa base, quella di un'immagine da intendersi severamente come rappresentazione bidimensionale, abbiamo a che fare con un'immagine a-logica. Si tratta di un'immagine in cui è sconsigliabile o impossibile dimorare, di un prodotto artificioso che genera disorientamento. Madame Bovary è in fondo già qui: la catastrofe della sua vita è alla fin fine preconizzata dal decimo libro della *Repubblica* platonica – in altri termini: guai a chi volesse vivere l'immagine o nell'immagine – costui correrebbe rischi mortali.

Per affrontare l'immagine bisogna mitridatizzarsi nei suoi confronti, consegnarla cioè ai territori dell'apparenza che si è sciolta dalla realtà. *In nuce* la coscienza estetica, che sorge dopo Kant, è in fondo già contenuta

2 Cfr. R. Krauss, *Under Blue Cup*, MIT Press, Cambridge (Mass.)-London 2011, tr. it. di E. Grazioli, *Sotto la tazza blu*, Mondadori, Milano 2012.

qui, mentre, per altro verso, il sorgere dell'apparenza estetica denuncia la decisione definitiva intorno a un plurimillenario conflitto tra parole e immagine, in cui ne va della logica della comunicazione e dei suoi mezzi. Ma c'è di più: è in gioco qui anche la tecnica che viene letta, sulla base di questo intendimento dell'immagine, come un artificio insidioso.

Quello che si risolve con la nascita dell'estetica è dunque un contenzioso che interviene in modo notevolmente influente sulla cultura europea, un conflitto che riesplode a più riprese in modo molto potente e che, infine, viene messo a tacere proprio con la nascita, anch'essa quanto mai contraddittoria, di una nuova disciplina filosofica. Paradossalmente la nascita dell'estetica fa sì che quello che era un conflitto patente e più volte riesplso in modo conclamato, a partire per l'appunto dall'iconoclastia bizantina, venga messo a tacere, quasi narcotizzato a evitare che esso riesploda nuovamente in tutta la sua portata dirompente.³ È dunque come se ci venissimo a trovare dinanzi a un immane rimosso e, poi, improvvisamente, dinanzi alla civiltà dell'immagine come a una sorta di mostruoso ritorno di quanto è stato *refoulé*.

Ci troviamo così dinanzi a una trasformazione occulta del canone culturale le cui variazioni non sono state percepite positivamente poiché l'effetto apocalittico ha finito per fare aggio sull'analisi dei sistemi in via di modificazione. La definizione "società dello spettacolo" che era venuta a costituire una sorta di emblema del cambiamento in atto, costituiva più un'espressione del disagio nei confronti del cambiamento in corso che non una sua vera comprensione.⁴ L'idea che ci si venisse a trovare in un mondo derealizzato ha finito per influire in modo pesantemente negativo sulla valutazione dei mutamenti in atto. È come se lo schema platonico, quello che in fondo è alla radice dell'iconoclastia antica come di quella moderna, avesse finito per agglutinare intorno a sé problemi della più diversa provenienza e carattere. La demonizzazione di quella che viene descritta come una "civiltà dello spettacolo" o come "civiltà dell'immagine" finisce in fondo per non rendere conto della quantità di problemi che sono scesi sul tappeto indotti dalla trasformazione che si sta imponendo.⁵ Per esempio: che cosa significherà, dal punto

3 Cfr. a questo proposito cfr. H. Bredekamp, *Kunst als Medium sozialer Konflikte. Bilderkämpfe von der Spätantike bis zur Hussitenrevolution*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1975.

4 Cfr. G. Debord, *Commentaires sur la société du spectacle*, G. Lebovici, Paris 1988, tr. it. di F. Vasarri, P. Salvadori, *Commentari sulla società dello spettacolo e La società dello spettacolo*, Sugarco, Milano 1990.

5 Mi permetto di rinviare a questo proposito per un primo approccio alla questione, concernente in particolare le trasformazioni dell'esperienza estetica e il suo

di vista pedagogico, mettersi in contatto con le modificazioni del canone? Abbiamo ancora a che fare con *un* canone? Come lo si potrà eventualmente proporre ai discenti di oggi? Che cosa significa per altro verso ritrovarsi dinanzi a una tradizione ammutolita? Ed essa è ammutolita o semplicemente sta trascorrendo in altri alvei? E si potrebbe continuare chiedendoci che cosa significhi, dal punto di vista etico, vivere entro una civiltà dominata dall'immagine. Sorgono insomma nuovi interrogativi all'interno di un universo a un tasso di popolazione iconica sempre più densa: per esempio, con che immagini desideriamo vivere e con quali invece non desideriamo farlo? Sorgono questioni ontologiche del tutto influenti e ben poco astratte: che cosa significa infatti, per esempio, vivere in un ambiente costituito da immagini che sono divenute forme di vita?

2. Il conflitto delle immagini

La vicenda che qui viene storicamente a prospettarsi volgendo lo sguardo all'indietro è quella di un immane e sotterraneo conflitto dei *logoi* che produce una serie di rovesciamenti dei fronti grazie ai quali possiamo giungere sino a oggi.

Il *logos* dell'immagine sembra prospettarsi come un *logos* che viene stralciato quasi violentemente dalla sua vicenda storica per esservi riammesso a singhiozzo a tappe successive. Si tratta di istanze che si rovesceranno con il neoplatonismo, in uno sorta di gioco di rifrangenze che ci conduce sino all'estetica del Settecento. È un *logos* segreto che riemerge per esempio nell'ottavo libro delle *Enneadi*, laddove Plotino apre il cammino a un'arte anti-prospettica fondata sulla luminosità che produce tutti gli oggetti sullo stesso piano. Alla prospettiva si sostituisce una dimensione di corrispondenze degli oggetti su di un piano unico che ci condurrà di qui sino alla *Natività* di Botticelli. Come è stato rilevato il cristianesimo primitivo sviluppò una pittura fortemente debitrice delle teorie plotiniane che ebbero una ricca fortuna anche nel Medioevo.⁶ Ma è soprattutto un passaggio importante a proporsi con i Padri cappadoci, come testimonia

significato, al mio *Dopo la morte dell'arte*, Il Mulino, Bologna 2013, pp. 125-138.

6 Cfr. Plotino, *Enneadi*, II, 8, 1. Sulla questione cfr. le osservazioni, che qui riprendiamo, di M. Bettetini, *Contro le immagini: le radici dell'iconoclastia*, Laterza, Roma-Bari 2006, pp. 31-34. Sull'influenza di questa teoria cfr. anche W. Tatarkiewicz, *History of Aesthetics 2. Medieval Aesthetics*, Polish Scientific Publisher, Warszawa 1970, G. Cavaglià (a cura di) *Storia dell'estetica. Vol. II. L'estetica medievale*, Einaudi, Torino 1979, p. 365.

esemplarmente il trattato *Contro Eunomio* di Gregorio di Nissa, laddove il generarsi della Trinità non nega la semplicità della figura divina. Se qui si parla di “modalismo”,⁷ la questione fondamentale che viene ad aprirsi la via è quella di un’auto-riflessività dell’immagine, di una sua capacità di tornare su se stessa e di guardarsi che costituisce il filo rosso che ci conduce della storia del suo *logos*. Potremmo così inizialmente affermare che il *logos* dell’immagine coincide con la sua capacità di estendersi in una auto-riflessività non discorsiva, in cui si trascorre da un soggetto alla sua amplificazione condotta su di un modello di “riconoscimento di sé e del mondo” che è quello di un *logos* che modifica la propria espressività guardando a sé all’interno e al di fuori di sé.

Il modello della riflessività o della riflessione assume in questo quadro una sua declinazione particolare. E, a questo riguardo, bisogna tornare alla Patristica del terzo secolo. Quello che affiora in Basilio di Cesarea e in Gregorio di Nissa, che si pone sulle sue tracce, è l’idea teologica di pensare la Trinità in figura. La questione riguarda la processualità trinitaria che non può che articolarsi secondo una sequenza che deve sintetizzare successione e contemporaneità, pena il decadere della pari dignità delle tre figure della Trinità. Come rileva Anka Vasiliu a proposito di Basilio di Cesarea, il termine chiave è qui *eneikonizomai* che esprime nella forma media un tornare dell’atto su stesso; significa: “riflettersi iconicamente”.⁸ Abbiamo così a che fare sulla base di questa semantica con un sistema dinamico che indica una stretta coappartenenza tra le tre figure della Trinità come viene testimoniato anche dal *Sullo Spirito Santo* di Gregorio di Nissa.⁹

Soltanto sulla base di una dimensione energetica di questa natura, che si trasferisce in immagine, per cui l’icona è *dynamis* e Gloria insieme nel transito distinto/ indistinto dei momenti nell’identità,¹⁰ è possibile pensare la sequenza delle figure senza cadere in un’eresia come quella dei Sabelli, combattuta da Gregorio per cui la derivazione del Figlio dal Padre, comporterebbe la natura finita del primo. L’*eikon* realizza la comunità dei tre momenti.¹¹ L’Immagine nel suo auto-rivelarsi diviene così un modello di

7 Cfr. G. di Nissa, *Contro Eunomio*, in Id., *Opere dogmatiche*, a cura di C. Moreschini, Bompiani, Milano 2014, p. 998.

8 Cfr. A. Vasiliu, *EIKÔN. L’image dans le discours des trois Cappadociens*, PUF, Paris 2010, p. 202.

9 Cfr. G. di Nissa, *Sullo spirito santo*, in Id., *Opere dogmatiche*, a cura di C. Moreschini, Bompiani, Milano 2014, §§ 4-20, pp. 1946-1993.

10 Cfr. A. Vasiliu, *op. cit.*, p. 207.

11 Cfr. *ivi*, p. 211.

Rivelazione *tout court*.¹² L'idea che l'immagine si fondi su di un modello autoriflessivo, e che questo costituisca un movimento di autorivelazione del suo essere, è per altro un modello di lungo corso che ci conduce sino alla filosofia del tardo Fichte e di lì al romanticismo via Novalis, sino all'arte contemporanea come testimoniano per esempio Paul Klee e poi Michelangelo Pistoletto. È un percorso di assoluto rilievo nel quale affiora che il *logos* dell'immagine si connette alle virtualità di autoriflessione della medesima. Afferma Fichte nella *Logica trascendentale II*:

Il sapere è perciò un librarsi soggettivo su un oggetto, un essere-immagine (Bildseyn) di un raffigurato, e certamente un tale essere-immagine, che si comprende nella sua immaginale (Bildwesen), di contro all'oggettività in quanto è sua immagine il sapere prende le mosse dall'immagine o dalla rappresentazione. Il sapere è immagine e si comprende, si concepisce anche nella sua essenza immaginale. [...] Il sapere si rivela e si testimonia dunque da sé: sarebbe un uscire dall'immagine e un comprendere l'immagine in quanto immagine: è pertanto un'inferenza dall'immagine all'oggetto.¹³

Paradossalmente queste sono le conclusioni alle quali perverrà anche Novalis negli *Studi su Fichte*, laddove questi sostiene, in polemica con il "primo" Fichte, qualcosa di molto affine al punto di approdo di Fichte stesso nel testo sopra citato. Novalis afferma infatti negli *Studi su Fichte* la relazione ontologica che connette immagine e autoscienza: «L'autocoscienza è [...] un'immagine dell'essere nell'essere.»¹⁴ In questo quadro amplissimo e profondamente sensibile a influenze neoplatoniche, si affaccia il vero e proprio volto principale di tutta la partita che si giocherà intorno all'immagine. Non si tratta tanto di cogliere, in questo quadro, lo stato attuale degli studi sulla *Romantik*, quanto di chiederci quanto lo spirito profetico della *Frühromantik* si sia per molti versi invero in un presente quasi banale. Non c'è tema di maggior rilievo che non sia questo lungo tutta la sua storia. È certamente il tema più denso di innervature e di prospettive insieme ontologiche, etiche ed estetiche. Il tema è quello della possibile o impossibile auto-riflessività dell'immagine che si definisce come forma adeguata dell'autocoscienza. Non c'è *logos* dell'immagine che possa distinguersi dalla sue possibilità autoriflessive mentre, per contro, l'irrazionalità dell'immagine va di pari passo con una sua caratterizzazione in

12 Cfr. *ivi*, p. 213.

13 J.G. Fichte, *Logica trascendentale II. Sul rapporto della logica con la filosofia*, a cura di A. Bertinetto, Guerini, Milano 2004, pp. 50-51.

14 Novalis, *Studi su Fichte*, in *Id., Opera filosofica*, vol. I, a cura di G. Moretti, Einaudi, Torino 1993, p. 63.

termini puramente rappresentativi. È questo uno degli elementi che discendono dal neoplatonismo e dalla *Frühromantik* per giungere sino a oggi con notevoli possibilità diagnostiche concernenti il nostro presente.

Arrischiamo una tesi che potrebbe condurci dalla *Frühromantik* a oggi. Si potrebbe affermare che, per non cadere nell'illusionismo, ogni immagine sia e insieme debba essere "immagine di..." nel duplice senso del genitivo, soggettivo e oggettivo. L'immagine è sempre immagine di qualcosa in quanto è immagine di sé e l'inverso. In breve l'immagine è sempre allo specchio e si guarda, riflette un mondo riflettendo su di sé. È questa la peculiare simbolicità dell'immagine che raccoglie entro di sé la tradizione dell'emblematica barocca per trascorrere nel romanticismo e venire sino a oggi. Il simbolo romantico non è in fondo null'altro che uno sviluppo radicale dell'emblema. L'*inscriptio* e la *subscriptio* dell'immagine vengono agglutinati dall'immagine stessa che diviene così un'immagine densa di *logos*, esemplare e dotata di una co-estensione discorsiva. Questo tratto che ci conduce dall'emblematica barocca sino al simbolo romantico costituisce un capitolo nella vicenda del conflitto dei *logoi*, una vicenda che li vede su questa linea singolarmente alleati. L'immagine in questo contesto non rappresenta semplicemente, ma agisce rappresentando, accompagnata dal duplice *logos* che l'attraversa e che essa ha fuso in sé. L'immagine dice di se stessa e in questo modo essa diviene un *exemplum*, acquisisce una sorta di esemplarità che ci conduce dall'età barocca sino alla pubblicità che si fonda in fondo proprio su questa esemplarità, reale o fittizia in questo frangente non ha rilievo, dell'immagine. L'immagine supera lo scacco platonico inurbandosi nuovamente dopo che la *Repubblica* platonica la aveva esclusa dalla *polis* esibendo una capacità di autoriflettersi che si estende dall'arte alla scienza. Essa si prospetta come il *logos* futuro che si esercita grazie alla sua capacità autoriflessiva di inglobare l'altro *logos* facendolo proprio. L'immagine, in questo quadro, è a tutti gli effetti un soggetto che guarda, ci osserva, ci invita ad adottare comportamenti e modelli di vita. Essa vede se stessa nell'alterità dello spettatore che la ospita come *logos*, narrazione, estensione discorsiva del suo nucleo prettamente iconico, capacità performativa di proporsi come sguardo sul mondo e come *exemplum*.

Andava in questa direzione già Paul Klee quando affermava:

E ogni figurazione, ogni combinazione avrà la sua particolare espressione costruttiva, ogni figura il suo volto, la sua fisionomia.

Le figure oggettive ci guardano, ilari e severe, più o meno tese, consolatrici e spaventevoli, sofferenti o sorridenti.

Esse ci guardano in tutte le antitesi della dimensione psico-fisiognomica, la cui gamma può estendersi sino al tragico e al comico¹⁵

3. Conclusioni

L'immagine è divenuta il paesaggio nel quale viviamo. Ed è lo sguardo dal quale siamo attraversati. Non guardiamo soltanto l'immagine ma ci guardiamo attraverso di essa, mentre la consistenza ontologica del nostro mondo è sempre più segnato proprio dall'immagine. Dai selfie, agli smartphone, alle procedure di diagnostica clinica abbiamo sempre più a che fare con una paradossale democratizzazione dell'immagine del nostro sé che attraversa le più diverse sfere di esistenza. La nostra stessa intimità, la stessa idea di intimità è messa in questione in questo quadro laddove il nostro interno viene messo in mostra, reso pubblico quasi a testimoniare un nuovo commovente straniato sentimento di sé. Basti pensare alle ecografie dell'embrione che diventano quasi sostituti di foto commoventi del nascituro. Il nostro interno si esteriorizza, l'invisibile si è fatto visibile. Si sviluppa qui uno sguardo sull'interno, uno sguardo sul divenire, sul formarsi stesso della vita. L'interdetto kantiano viene aggirato, lo sguardo dall'interno diviene possibile. L'immagine diviene così la forma suprema dell'autocoscienza, di un'autocoscienza che è divenuta in grado di esteriorizzarsi, di guardare a se stessa attraverso il proprio riflesso. Lo sguardo sull'interno può addirittura essere brevettato come avviene per i segmenti di DNA su Google,¹⁶ mentre la questione più impellente per cogliere tutto il meccanismo è il meccanismo stesso. Il problema sarà cioè quello di cogliere come si visualizza quanto si visualizza. *Il medium tecnico non è in questo contesto un mero medium strumentale: implementando l'immagine esso implementa il modo in cui guardiamo a noi stessi.* La storia della tecnologia entra così a far parte della storia dell'autocoscienza, mentre la tecnologia non si profila più come una terra desolata destinata a enfatizzare l'estraniamento a sé e il disincanto del mondo, bensì a *creare l'autocoscienza secondo una sua forma determinata che dipende dalle visualizzazioni di volta in volta intervenute.* La tesi di Novalis secondo la quale l'autocoscienza è un'immagine dell'essere nell'essere, sembrerebbe trovare qui la

15 P. Klee, *Teoria della forma e della figurazione*, tr. it. di F. Saba Sardi e M. Spagnol, Feltrinelli, Milano 1959, p. 91.

16 Cfr. su questi temi e le loro implicazioni etiche e giuridiche H. Nowotny, G. Testa, *Geni a nudo. Ripensare l'uomo del XXI secolo*, Codice, Torino 2012, in particolare i capitoli 5 e 6.

sua più clamorosa e paradossale conferma. È ben evidente che qui la diagnosi classica sulla tecnologia come fattore di estraniamento viene meno, mentre essa, al contrario, diviene piuttosto un fattore di consapevolezza e di auto-consapevolezza. È grazie alle implementazioni tecnologiche dell'immagine che diveniamo consapevoli di noi stessi. Su questa via per altro si rovescia e innova lo schema classico dell'autocoscienza facendo di essa non più una certezza interiore, ma un mondo-ambiente, un'"immagine immersiva". Sempre di più le immagini divengono luoghi, "nicchie",¹⁷ luoghi di una natura culturalizzata e di una cultura naturalizzata, vissuta come un mondo ambiente quasi primigenio.

17 Sul concetto di "nicchia" in ambito biologico nell'ambito della ricchissima bibliografia sul tema cfr. almeno: K. N. Laland, J. Odling-Smell, M. W. Feldman, *Niche Construction and Cultural Change*, in «Behavioral and Brain Sciences», a. XXIII, n. 2, 2000, pp. 131-175; E. G. Flynn, K. N. Laland, N. L. Kendel, J.R. Kendel, *Developmental Niche Construction*, in «Developmental Science», a. XVI, n. 2, 2013, pp. 296-313; T.C. Scott Philipps, K.W.Laland, D.M. Shuker, T.M.Dickins, S.A.West, *The Niche Construction Perspective: a Critical Appraisal*, in «Evolution. International Journal of organic Evolution», a. LXVIII, n. 5, 2014, pp. 1231-1243.





CLAUDIO TARDITI

I PRESUPPOSTI FENOMENOLOGICI DEL LEGAME SOCIALE, ASSIOLOGIA, INTERSOGGETTIVITÀ, EMPATIA

Cosa c'è di più ovvio dell'affermazione secondo cui il senso dell'etica va ricercato nella disposizione sociale della vita umana, dunque che l'etica non può essere compiutamente pensata se non nella sua dimensione intersoggettiva, sociale e politica?¹ Eppure, la maggior parte dei discorsi sui fondamenti del legame sociale risulta spesso coperta dall'infinita molteplicità delle sovrastrutture concettuali e degli approcci teorici che affrontano tale argomento, cosicché oggi sorge spontaneamente la necessità di una riscoperta dei suoi caratteri originari. Ora, un tale compito è di pertinenza della filosofia: e come spesso accade, per tornare all'infinitamente semplice, essa dovrà impiegare strumenti estremamente complessi. Nella nostra cultura contemporanea, la vita etica dell'individuo rischia costantemente di subire un certo decentramento rispetto al peso delle varie metodologie, domande e obiettivi perseguiti dalle scienze umane, non risultando così al centro dell'attenzione pubblica. D'altronde, la parcellizzazione delle scienze umane nel corso dell'ultimo secolo è dovuta alla crescente presa di coscienza dell'estrema mutevolezza dell'esistenza umana, presa tra innumerevoli forze naturali e culturali che ne delineano l'evoluzione in un complesso gioco di correnti e contro-correnti decisive per la fondazione dei legami sociali e delle modalità attraverso cui ogni cultura concepisce se stessa, le proprie origini e il proprio avvenire. Così, ad esempio, la psicologia, l'antropologia e la sociologia contemporanee hanno chiaramente evidenziato la profonda precarietà dell'esistenza umana e delle strutture sociali, fino al punto da perdere talvolta di vista la questione cruciale del fondamento del legame etico e sociale: in un tale orizzonte, il problema

1 Con questo stesso interrogativo si apre il saggio di A.T. Tymieniecka, *The Human Being - Individual and Moral - as the articulating Factor of the Human Sciences*, in A.-T. Tymieniecka (a cura di), *Analecta Husserliana*, vol. XV, Reidel Publishing Company, Dordrecht-Boston-London 1983, pp. IX-XIV.



della relazione tra gli individui, terreno originario per la comprensione del legame sociale, sembra dissolversi nell'analisi delle strutture della vita naturale e delle istituzioni culturali che ne segnano l'evoluzione. Proprio per queste ragioni, a nostro parere tale terreno originario va nuovamente attraversato in vista di una più radicale tematizzazione delle risorse pre-sociali e pre-politiche del legame intersoggettivo. Scopo di questo breve contributo è fornire alcune indicazioni metodologiche per accedere nuovamente a un tale terreno originario in cui l'esperienza dell'altro apre e fonda lo spazio dell'azione etica e del legame sociale.

Posto dunque che il nostro obiettivo sia di interrogarci nuovamente sulla questione del fondamento pre-politico del legame sociale, sospendendo pertanto ogni discorso sulle strutture politiche di una società già costituita, cercheremo di mostrare la fecondità del metodo fenomenologico nella descrizione delle condizioni di possibilità della realizzazione di un tale legame intersoggettivo. Tuttavia, almeno a un primo sguardo d'insieme, la tradizione fenomenologica husserliana e post-husserliana non pare aver prodotto risultati rilevanti per il tema in questione. Beninteso, l'interesse di Husserl per l'etica non è né marginale né tardivo: si esprime già nelle lezioni di Halle del 1897, per poi snodarsi nei corsi del 1914² e del 1920-'24,³ fino ai manoscritti degli anni Trenta⁴ in cui l'attenzione per l'etica è declinata in chiave teleologica con importanti aperture teologiche e filosofico-religiose. Ciononostante, tale interesse in ambito etico presenta una certa ambiguità di fondo: infatti, i testi relativi ai corsi del 1914 e 1920-'24, esplicitamente dedicati all'etica, si attestano meramente sul livello dell'assiologia formale, la cui possibilità dev'essere colta alla luce della nozione di forma che si manifesta sul terreno della logica. In altri termini, per Husserl l'etica formale – ben diversamente da quella kantiana – non valuta la bontà di ogni singola azione, proprio come la logica non stabilisce la verità materiale di ogni singola proposizione tramite i principi formali del giudizio. Al contrario, se l'etica come assiologia formale stabilisce le leggi

2 *Husserliana*, XXVIII, hrsg. von U. Melle, Kluwer, Dordrecht-Boston 1988, tr. it. di P. Basso e P. Spinicci, *Lineamenti di etica formale: lezioni sull'etica e la teoria dei valori del 1914*, Le Lettere, Firenze 2002.

3 *Husserliana*, XXXVII, hrsg. von H. Peucker, Kluwer, Dordrecht 2004, tr. it. di N. Zippel, *Introduzione all'etica: lezioni del semestre estivo 1920-1924*, Laterza, Roma-Bari 2009.

4 Si vedano, a titolo meramente esemplificativo, i manoscritti inediti B II 2 e A VI 21.

formali della ragion pratica, l'etica *materiale* prenderà in esame i contenuti delle azioni che di volta in volta il soggetto compie.⁵

Dunque, nella prospettiva husserliana, i compiti che un'assiologia fenomenologica deve assumersi sono essenzialmente tre: *a)* una descrizione fenomenologica delle esperienze intenzionali coinvolte nella costituzione dei valori, seguita dalla descrizione dei principali tipi di valore; *b)* una descrizione delle più importanti generalizzazioni di valori in leggi o principi e del contenuto di tali leggi o principi; infine, *c)* una descrizione dell'applicazione di tali valori e principi nella vita sociale degli uomini, ivi compresa l'analisi dei tipi di persona e comunità in cui tali valori possono essere realizzati. Conseguentemente, l'assiologia fenomenologica è suddivisa da Husserl in quattro aree principali: 1) un'assiologia formale e 2) un'assiologia materiale fondate sulla descrizione degli elementi noematici della vita intenzionale; 3) una pratica formale e 4) una pratica materiale derivante dallo studio della fase noetica della vita intenzionale. In altri termini, l'assiologia formale si rivolge alle leggi e principi fondati sui valori, mentre l'assiologia materiale si occupa del contenuto di tali leggi. D'altro canto, la pratica formale si rivolge alle norme che determinano il valore oggettivo e alle determinazioni formali del più alto principio etico, l'imperativo categorico, mentre la pratica materiale rappresenta il tentativo di fornire contenuti materiali alle norme che regolano i valori e descrivere la costituzione sia del soggetto etico, sia della comunità etica.

Ora, come già accennato, dell'assiologia e della pratica materiali non vi è traccia nelle lezioni del '20-'24, nonostante Husserl vi attribuisca programmaticamente una notevole rilevanza; e a questo silenzio bisogna

5 Scrive Husserl a tal proposito: «La logica formale con tutte le sue leggi non può metterci nella condizione di dedurre la più piccola verità fattuale. [...] Lo stesso si può dire anche per l'assiologia e la pratica formali. [...] E tuttavia in questo modo non abbiamo certo risposto alla domanda su che cosa sia buono, migliore e ottimo. [...] Sarebbero ora da definire le classi fondamentali dei valori e dei beni pratici per poi rendere oggetto di indagine le leggi della preferenza. [...] E come stanno le cose con i valori della personalità, con la valutazione delle qualità personali, per esempio quelle che si riferiscono agli atti che chiamiamo razionali? E se pensiamo a un soggetto razionale in un contesto sociale, quali sono i valori e i disvalori specifici in cui ci imbattiamo e in che misura può costituirsi, attraverso la socialità, un'unità spirituale più alta come per esempio l'unità di una famiglia, di un'associazione, di uno stato, di un popolo, e questa unità di livello più alto può a sua volta essere idealmente valutata ed essere intesa come una sorta di soggetto di azioni che possono essere buone o cattive? Di qui dunque muovono le linee che ci conducono verso l'etica in senso proprio, verso l'etica individuale e sociale» (E. Husserl, *Lineamenti di etica formale*, cit., pp. 154-155).

aggiungere quello – ancora più difficile da giustificare – sul *Formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori* di Scheler, pubblicato parzialmente nel 1913 sullo *Jarbuch für Phänomenologie* e che non poteva non essere parso a Husserl troppo simile alle sue riflessioni per poterne tollerare la debolezza argomentativa.⁶ Nè gli altri tentativi – più o meno direttamente ispirati alla fenomenologia husserliana – di sviluppare l'etica come assiologia fenomenologica si sono rivelati particolarmente fecondi, specialmente a causa di un sempre più profondo disaccordo sui concetti che avrebbero dovuto delimitare il suo campo di ricerca e della mancanza di un metodo adatto a dirimere le controversie sorte tra molti dei suoi principali esponenti – da Brentano a Meinong, da Scheler a Hartmann, fino ai più recenti tentativi di Reiner e Findlay.⁷ Quali sono le ragioni di tale insuccesso dei tentativi di costruire un'assiologia fenomenologica? Com'è noto, il pensiero di Husserl muove dalla distinzione fondamentale tra lo sguardo naturale o ingenuo sul mondo e l'atteggiamento fenomenologico, che esamina riflessivamente le dinamiche attraverso cui le “cose stesse” ci si mostrano e la nostra esperienza si costituisce come un tutto organico. Dal punto di vista etico, è dunque essenziale stabilire quale sia davvero la situazione in cui l'individuo si trova a operare, operazione possibile soltanto grazie alla riduzione fenomenologica. In altri termini, la riduzione fenomenologica etica si pone come obiettivo quello di isolare e chiarire gli elementi specificamente morali di una certa situazione, distinguendoli così dagli altri aspetti – economici, estetici, ecc. – che concorrono a determinare la situazione stessa. Dunque l'approccio assiologico tende a chiarire le strutture specificamente morali dell'esperienza: più precisamente, l'assiologia “fonda” l'etica nel senso in cui indaga le condizioni necessarie e le modalità di manifestazione di nuovi valori nell'esperienza umana. Va da sè che, con Husserl, il paradigma kantiano di una fondazione dell'etica su principi universali lascia spazio all'idea di fondazione come ricerca delle condizioni originarie da cui scaturisce il senso dei giudizi morali. I valori non si danno come gli oggetti, non si offrono alla percezione sensibile, non sono in alcun modo visibili né possono essere condotti alla visibilità attraverso il ragionamento. Ad esempio, con un nazista possiamo ragionare

6 È questa, ad esempio, la critica di Q. Lauer, *The Phenomenological Ethics of Max Scheler*, in «International Philosophical Quarterly», a. I, n. 2, 1961, pp. 273-300: 295, ripresa da A. Zhok, *Intersoggettività e fondamento in Max Scheler*, La Nuova Italia, Firenze 1997, p. 65.

7 H. Reiner, *Duty and Inclination: The Fundamentals of Morality Discussed and Refined with Special Regard to Kant & Schiller*, M.Nijhoff, L'Aia 1983; J. N. Findlay, *Values and Intentions*, Macmillan, New York 1961.

a lungo sul valore della vita umana ma, se costui non *sente* un tale valore, la discussione è destinata a fallire. O ancora, è alquanto arduo far comprendere a uno studente l'importanza della cultura e dello studio soltanto sulla base di argomenti logici, finché costui non *sentirà* l'importanza di tale valore. Non che il linguaggio non sia utile alla produzione di valori, ma lo è solo nella misura in cui è in grado di far *sentire* il valore a se stessi e agli altri. Per questo i valori, secondo Husserl, sono oggetti intenzionali del tutto particolari che si danno alla coscienza solo nella modalità del sentire emozionale e affettivo, su cui si fonda pertanto l'etica assiologica. Tuttavia, un tale progetto non finirebbe per far coincidere l'assiologia formale e materiale con i valori e i principi morali di una certa società, per così dire artificialmente bloccati, come in un ferma-immagine, in un certo spazio e in un certo tempo? Più precisamente, vista la costitutiva dimensione temporale e intersoggettiva dell'esperienza attraverso cui riceviamo da altri e proponiamo loro certi valori in vista della formazione di una comunità fondata appunto su valori condivisi, un'analisi di tale processo che mantenga à côté tali aspetti temporali e intersoggettivi non può che risultare parziale e inadeguata. Proprio per evitare un simile errore metodologico, i tre compiti essenziali dell'assiologia fenomenologica suesposti devono essere affrontati non solo dal punto di vista statico, ma anche genetico:⁸ un'analisi genetica che riporti alle condizioni primordiali del sorgere dei valori, al loro orizzonte e ai loro gradi di evidenza, in modo tale da poter evidenziare lo sviluppo della costituzione valoriale dal passato al presente di una data cultura. Nel linguaggio della *Crisi delle scienze europee*, l'indagine sui valori necessita una minuziosa analisi dello sviluppo di tutte quelle evidenze condivise che contribuiscono a costituire la *Lebenswelt* di una data comunità.

Ora, la tesi di fondo che intendiamo prospettare in questo breve contributo è che la debolezza dei suddetti tentativi di fondare un'assiologia fenomenologica in grado di descrivere i fondamenti del legame sociale dipenda primariamente dall'utilizzo della fenomenologia – comune a Husserl e a molti fenomenologi post-husserliani – nella sua forma statica, con la conseguente esclusione delle fondamentali tematiche della temporalità, dell'intersoggettività e degli sviluppi da esse assunti a partire dai testi e dalle lezioni dal 1917 in poi.⁹ Più precisamente, uno studio accurato dell'etica fenomenolo-

8 Cfr. E. Husserl, *Statische und genetische phänomenologische Methode*, in *Husserliana*, XI, hrsg. von M. Fleischer, Nijhoff, Den Haag 1966, pp. 336-346, tr. it. di M. Vergani, *Metodo fenomenologico statico e genetico*, Il Saggiatore, Milano 2003.

9 Si tratta dei testi raccolti nei voll. XIII-XV e XXXIII dell'*Husserliana*.

gica come analisi assiologica, ben lungi dall'aver esaurito le proprie risorse nell'apportare nuove descrizioni dell'esperienza umana in campo etico e sociale, deve a nostro parere confrontarsi con le questioni fondamentali dell'intersoggettività e, in particolare, dell'*empatia* (*Empfindung*), vero e proprio *Leitmotiv* della riflessione husserliana più matura. È proprio in questo senso che l'analisi della genesi dei valori obbliga a porre la domanda sulla costituzione della persona e della comunità, figure centrali nell'ultima fase del pensiero husserliano, incentrata sui temi dell'intersoggettività e del "mondo della vita". Lungi dal porsi come contemplazione passiva dei valori, un tale modello di etica richiede uno sforzo quasi eroico da parte di ogni singolo individuo, inteso nella sua totalità di pensiero, affettività e azione. L'ideale husserliano di comunità (in assonanza con quello kantiano), intesa come *Liebesgemeinschaft*, richiede una comunità di persone che condividano intenzioni, norme, pensiero e impegno. Proprio in questo contesto nei manoscritti husserliani degli anni Trenta ricorre spesso la nozione di *Liebesbegriff*: l'amore è un atto intenzionale – di forma affettiva – rivolto ad altre persone in modo tale da costituire la base per una comunità etica. Nella nostra prospettiva, soltanto mettendo in relazione il progetto originale di fondazione di un'etica assiologica con il complesso problema della relazione empatica con l'alterità è possibile sviluppare la nozione di *Mondo-della-vita* non solo sul piano trascendentale delle verità pre-date a partire dalle quali l'esperienza soggettiva si costituisce progressivamente, ma anche sul piano della condivisione di valori etici in grado di favorire il legame sociale. Come può essere dunque sviluppata l'assiologia a contatto con la complessa questione dell'empatia? In altri termini, è possibile fondare l'etica sulla relazione empatica tra diverse soggettività, fino a creare le condizioni affinché esse realizzino tra loro un autentico legame sociale?

Al fine di ripensare l'assiologia esplicitandone il carattere costitutivamente intersoggettivo, occorre soffermarsi sulla genesi della nozione di *empatia*, introdotta nella *Quinta meditazione cartesiana* e vero *Leitmotiv* della produzione tarda di Husserl. Se riflettiamo sulla nostra esperienza dell'alterità, ci accorgiamo che l'altro è dinanzi a noi *in persona, in carne ed ossa*, offrendosi a noi in modo profondamente diverso rispetto ad una semplice *cosa*. Più precisamente, se l'*altro* ci si dà in primo luogo come corpo fisico, non vi si riduce in alcun modo: lo percepiamo – o, per meglio dire, lo *appercepiamo* – come una coscienza intenzionale analoga alla nostra, i cui vissuti sono tuttavia inaccessibili alle nostre sintesi costitutive. L'esperienza dell'*altro* implica dunque sempre un'*intenzionalità indiretta*, o analogica, la quale non può mai tramutarsi in presenza *primaria*: si tratta dunque di una sorta d'atto di *presentificazione*, d'una specie di *appresen-*

tazione. Ecco la condizione di possibilità appercettiva dell'analogia tra il mio corpo e quello dell'*altro*. Dunque, la somiglianza tra il mio corpo e quello altrui agisce in modo tale che il corpo fisico che mi si manifesta è percepito come un *corpo organico* simile al mio, ma non una cosa sola con esso: il corpo altrui si mostra come *corpo organico* solo attraverso una *trasposizione appercettiva proveniente dal mio corpo*. Ora, questo accesso indiretto e mediato alla vita della coscienza dell'*altro* è denominato da Husserl "empatia", una forma particolare di esperienza attraverso cui l'*ego* si rapporta alla coscienza d'*altri*: *è presso l'altro senza coincidervi*. Non può coincidervi, perché ciò comporterebbe l'assunzione immediata da parte dell'*ego* degli stessi vissuti dell'*altro* – come se, vedendo un uomo in collera, fossi immediatamente colto da collera anch'io, cosa evidentemente assurda. Si tratta piuttosto di un atto di presentificazione, un'esperienza di una coscienza empatizzata, cioè una coscienza non interamente inscrivibile nel flusso intenzionale dell'*ego*, in modo tale da presentarsi come un altro punto di vista sullo stesso mondo di cui entrambi facciamo esperienza: per l'appunto, il punto di vista di un'*altra* coscienza.

Ora, una simile nozione di empatia si espone a una critica molto seria: infatti, non si tratta forse di una mera "funzione trascendentale", del tutto estranea alla sfera etica? In altri termini, il rapporto intersoggettivo non è pensato qui unicamente sul piano della percezione? Del resto, nel manoscritto n. 31 del 26 febbraio 1933 Husserl stesso si attesta su una posizione del tutto analoga a quella delle *Meditazioni*:

Gli altri, oggetti d'esperienza nella loro primordialità; nella comunicazione con loro, sono certo che lo stesso corpo che mi è dato nella mia primordialità in modo originale, e che può essere attestato nella mia esperienza ulteriore [...], può essere oggetto d'esperienza da parte degli altri nelle apparizioni che corrispondono loro. E, a dire il vero, i sistemi di apparizione coincidono in una piena congruenza.¹⁰

Tuttavia, in un altro manoscritto del 28 febbraio 1933 (due giorni dopo!), Husserl sembra "allargare" la propria prospettiva: «Noi non siamo giustapposti gli uni agli altri e non acquisiamo separatamente una conoscenza del mondo, ma siamo sempre necessariamente *in relazione* reciproca, nella messa in comune della coscienza». ¹¹ Se questo passo sembra allontanarsi dall'empatia come mera determinazione trascendentale mettendo in risalto la necessità della relazione con l'*altro*, in un altro testo dell'aprile 1934 Husserl afferma:

10 *Husserliana*, XIII, hrsg. von I. Kern, M. Nijhoff, L'Aia 1983, p. 201 (tr. nostra).

11 *Ivi*, p. 222 (tr. nostra).

Il principale presupposto dell'empatia è la comprensione dell'altro io e dell'altra primordialità obiettiva – dell'altro io – come “messa in somiglianza” di me stesso attraverso l'identificazione dei mondi primordiali circostanti [...]. L'io come io della mia attività, della mia affettività, delle mie possibilità percettive e d'esperienza in generale, delle mie possibilità di tendere istintivamente verso degli oggetti di piacere, delle possibilità pratiche, delle azioni.¹²

A partire da questa considerazione – naturalmente se ne potrebbero trovare molte altre – si apre la possibilità e il compito di ripensare l'assiologia fenomenologica come indagine sui modi e gradi dell'esperienza empatica, costitutiva di ogni soggettività trascendentale. Così, sfera percettivo-gnoseologica e sfera morale si salderebbero in un tutt'uno sistematico in vista della realizzazione di quello che, nella *Krisis*, Husserl chiama “orizzonte aperto dell'umanità”.¹³ In questa prospettiva, la *Lebenswelt* husserliana non è soltanto una determinazione trascendentale, ma investe pienamente anche la sfera pratica, sociale e comunitaria dell'uomo europeo.

Su queste premesse, quali risultati può offrire un'assiologia fenomenologica fondata sull'empatia? Più precisamente, qual è la fecondità di una tale prospettiva per una più adeguata comprensione della genesi del legame sociale? Come già sottolineato, Husserl non porta a termine una tale impresa teorica; tuttavia, i suoi scritti più maturi sono cosparsi di indicazioni preziose a questo scopo. Nelle *Lezioni sulla sintesi passiva*, egli afferma: «La coscienza è un divenire incessante. Ma non è una mera successione di vissuti, un flusso obiettivo. [...] È una storia (*Geschichte*) mai interrotta. E la storia è una costituzione stratificata di formazioni di senso sempre più alte dominata da una teleologia immanente.»¹⁴ Pertanto, l'*ego* trascendentale è intrinsecamente storico, è l'effetto di un processo storico: lo stesso movimento dell'apparire e il costituirsi dell'esperienza viene a coincidere con la nozione di storia. L'uomo non è dunque storico in quanto interpreta la sua storia, poichè la sua storicità è radicata nella sua stessa struttura intenzionale: ma se l'esperienza soggettiva è costitutivamente storica, cioè si costituisce a partire dalle stratificazioni di senso provenienti dal mondo circostante – o meglio, dalla cultura prodotta da una certa comunità – ne consegue che non è concepibile al di fuori di un orizzonte intersoggettivo. Ma ciò non è ancora sufficiente: ogni cultura riflette al proprio interno la

12 *Ivi*, p. 383 (tr. nostra).

13 *Husserliana*, VI, hrsg. von W. Biemel, M. Nijhoff, Den Haag 1954, tr. it. E. Filippini *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1997, p. 272

14 *Husserliana*, XI, cit., tr. it. di V. Costa, *Lezioni sulla sintesi passiva*, Guerini, Milano 1993, p. 286.

relazione con altre culture, proiettando tale relazione sull'esperienza soggettiva di ogni individuo. Solo facendosi carico di un tale intreccio, cioè affiancando all'analisi statica delle strutture dell'intenzionalità un'accurata descrizione della genesi dei valori nell'interazione con altre culture (ivi compreso la storia passata della propria), la fenomenologia può costruire un'etica interculturale in grado di affrontare le sfide del nostro mondo contemporaneo.

Proprio in questa direzione si muove l'ultima fase della riflessione husserliana, a nostro parere non ancora sufficientemente indagata nei suoi tratti più fecondi dal punto di vista di un'etica interculturale. Infatti, una volta chiarita la funzione dell'empatia come apertura all'alterità, o meglio come condizione originaria di interazione sociale intersoggettiva, è possibile avviare una riflessione sulla genesi e struttura del rapporto tra culture differenti. Per quanto gli altri vivano in mondi circostanti diversi, tale diversità va sempre inscritta in una cornice più ampia, all'interno della quale essi possono essere riconosciuti in quell'apertura empatica che tutti ci accomuna. Anche se spesso non comprendiamo i loro usi e costumi, le loro credenze e il loro modello di società, non possiamo non riconoscerli in quanto soggetti *come noi*. Il loro mondo è precisamente ciò che li rende differenti, ma proprio il fatto che essi agiscono in un mondo circostante li rende soggetti simili a noi. A tal proposito, Husserl afferma:

Non posso affatto comprendere le loro modalità di relazione con questo mondo e comprendere questo stesso mondo come essi lo comprendono e come questo mondo è per loro, come quegli uomini sono l'uno per l'altro e così via. E tuttavia li comprendo e ci comprendiamo gli uni gli altri in quanto uomini. Nel nostro rapporto vitale abbiamo uno strato adeguato a tal fine.¹⁵

Proprio in ragione di tale possibilità originaria di ogni soggettività trascendentale di relazionarsi empaticamente con l'alterità possiamo intendere la storia come un insieme di interazioni e alterazioni reciproche in cui ogni cultura costituisce la propria identità attraverso il contatto con le altre.¹⁶ In questo senso, ripensare il progetto husserliano di un'etica assiologica attraverso la lente della figura dell'empatia significa, nella prospet-

15 Id., *Metodo fenomenologico statico e genetico*, cit., p. 98.

16 Scrive Husserl a tal proposito: «La vita di una nazione all'interno di un'internazionalità unitaria produce uno sviluppo verso una storicità di nuovo genere. [...] Entrando in relazione con un'altra nazione, con i suoi elementi storici, si avvia, allo stesso tempo, un processo tendente a una trasformazione della storicità nazionale, verso una storicità politica e verso una certa unificazione delle diverse storicità politiche in una storicità di ordine superiore» (*Husserliana*,

tiva qui proposta, sviluppare quella parte materiale dell'etica che, come osservato sopra, manca nei testi e nelle lezioni di Husserl specificamente dedicati all'etica. Un compito a venire, certo, ma senza il quale l'etica fenomenologica si arresterebbe inevitabilmente al piano descrittivo, precludendosi ogni possibilità valutativa e normativa nell'ambito della prassi sociale e politica.

A conclusione di questo breve contributo, necessariamente di natura programmatica, ci sembra significativo evocare la riflessione husserliana sull'idea di Europa così come si profila nella *Crisi delle scienze europee*. Secondo Husserl, l'identità europea è stata generata nell'interazione con altre culture: il rapporto con l'altro ha fatto emergere il problema della verità come istanza teleologica, avviando un processo e una storia infinita. Proprio tale processo infinito, che secondo Husserl assume una funzione del tutto particolare all'interno della storia universale, sembrerebbe a un primo sguardo sfociare in una forma, per quanto raffinata, di eurocentrismo: affermare che la storia universale è guidata dall'idea di Europa significherebbe infatti tradire il concetto stesso di empatia e l'apertura intersoggettiva che essa implica. Tuttavia, a ben vedere, nella *Crisi delle scienze europee* emerge un'idea di Europa profondamente differente e, aspetto essenziale, in nessun modo connotata dal punto di vista meramente geografico. L'identità europea, in virtù della sua costitutiva apertura alla verità e all'alterità, trascende le particolarità storiche e culturali che la caratterizzano di fatto per *interrogarsi sul senso della totalità*. Pertanto essa possiede un'identità aperta, in quanto non è definita da una verità o visione definita di se stessa – prova ne è stato il dibattito pubblico sorto, in tempi assai più recenti, in occasione della redazione della costituzione europea – bensì la disponibilità a lasciarsi interrogare e alterare, sulla base di ragioni, i propri costumi, credenze e progetti. In estrema sintesi, per Husserl l'Europa è un'idea. Essa resiste costitutivamente a una definizione «dal punto di vista della carta geografica, come se fosse possibile circoscrivere su questa base gli uomini che vivono sul territorio europeo e considerarli l'umanità europea.»¹⁷ Al contrario, «si tratta di mostrare l'idea filosofica immanente alla storia dell'Europa (dell'Europa spirituale), oppure, che è lo stesso, la sua immanente teleologia.»¹⁸ Per quanto viviamo in un mondo fattuale, spesso caratterizzato da contrasti e tensioni, siamo guidati da un

XXIX, hrsg. von R.N. Smid, Dordrecht, Kluwer 1993, tr. it. di V. Costa, *Husserl*, Roma, Carocci 2009, p. 176).

17 E. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, cit., p. 332.

18 *Ibid.*

ideale che *eccede* i singoli mondi storici e il cui segno si manifesta nel legame intersoggettivo empatico che tutti ci accomuna in un unico orizzonte: proprio entro questo orizzonte si apre la possibilità dell'agire etico in vista di quel *telos* infinito per cui possiamo diventare «cittadini di un mondo dotato di senso.»¹⁹ Beninteso, Husserl è ben consapevole del fatto che non si tratta di un processo irenicamente volto verso un inarrestabile progresso etico e sociale: il rischio del rinnegamento del legame empatico con l'altro è sempre presente, e la storia europea del Novecento ne è il testimone oculare. Ciononostante, resta il compito infinito di realizzare il «*telos* spirituale dell'umanità europea.» In questa prospettiva, risultano estremamente attuali le righe conclusive della conferenza tenuta da Husserl al *Kulturbrand* di Vienna il 10 maggio 1935 e intitolata *La filosofia nella crisi dell'umanità europea*:

La crisi dell'esistenza europea ha solo due sbocchi: il tramonto dell'Europa, nell'estraneazione rispetto al senso razionale della propria vita, la caduta nell'ostilità allo spirito e nella barbarie, oppure la rinascita dell'Europa dallo spirito della filosofia, attraverso un eroismo della ragione capace di superare definitivamente il naturalismo. Il maggior pericolo dell'Europa è la stanchezza. Combattiamo contro questo pericolo estremo, in quanto buoni europei, in quella vigorosa disposizione d'animo che non teme nemmeno una lotta destinata a durare in eterno; allora dall'incendio distruttore dell'incredulità, dal fuoco soffocato della disperazione per la missione dell'Occidente, dalla cenere della grande stanchezza, rinascerà la fenice di una nuova interiorità di vita e di una nuova spiritualità, il primo annuncio di un grande e remoto futuro dell'umanità: perchè soltanto lo spirito è immortale.²⁰

19 E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, III voll., *Phänomenologie der Erkenntnis*, Bruno Cassirer, Berlin 1929, tr. it. di E. Arnaud, *Filosofia delle forme simboliche*, IV voll., *Fenomenologia della conoscenza*, La Nuova Italia, Firenze 1966, p. 374.

20 E. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, cit., p. 358.





GABRIELE VISSIO

ORGANISMO, ORGANIZZAZIONE, MACCHINA. LA NORMATIVITÀ DEGLI IMMAGINARI SOCIALI A PARTIRE DA GEORGES CANGUILHEM

Nel giugno del 1944, l'aspirante poeta Allen Ginsberg riportava nel suo *Book of Martyrdom and Artifice*¹ una discussione con l'aspirante assassino e suo amico Lucien Carr intitolata *Dialogo sulla morale*. In questo dialogo viene riportato – non sappiamo con quale grado di precisione – un vivace scontro d'idee tra Carr e Ginsberg circa l'influenza della cultura sull'artista e sul poeta. Un passaggio di questo scambio merita in particolare di essere riportato in estratto:

Carr: Ma perché insisti a voler mettere in tutto questo la tua morale antiquata e volgare? La cultura borghese moderna, Ginsberg, ti tiene bloccato sotto le sue zampe grasse e appiccicose.

Ginsberg: È vero. Ma tiene bloccato anche te. Tu reagisci.

Carr: Mi ribello.

Ginsberg: Sei un prodotto di quella cultura.

Carr: Tu lo sei.

Ginsberg: Ne ho preso quel che mi piace.

Carr: Ti ha dato quel che ti piace. Ti sei sottomesso alle norme sociali. Sei influenzato dall'ambiente che ti circonda. Sei debole!

Ginsberg: Sono umano. Mi ha influenzato, è inevitabile. Ha altrettanto inevitabilmente influenzato la tua *Weltanschauung* e il tuo ambiente personale ha determinato il tuo modo di pensare. Sei debole quanto me.²

1 Il gruppo di parole "*Martyrdom and Artifice*", reso efficacemente dalla traduzione italiana con il neologismo «Martificio», venne ideato, secondo la leggenda, da Jack Kerouac con l'intenzione di tenere insieme le parole "martirio" e "sacrificio". Ginsberg interpretò la cosa pensando a dei "martiri dell'arte" e intitolò così i propri diari. Parte di questi ultimi, con alcuni altri scritti giovanili, sono editi in italiano nell'antologia A. Ginsberg, *The Book of Martyrdom and Artifice: First Journals and Poems. 1937-1952*, a cura di J. Lieberman-Plimpton e B. Nagan, Da Capo Press, New York 2006, tr. it. di M. Martignoni, J. Grauerholz (a cura di), *Bloodsong. La tragedia di David Kammerer e Lucien Carr*, Il Saggiatore, Milano 2013.

2 *Ivi*, p. 31.



La nozione di immaginario sociale, intesa come la rappresentazione che una società fornisce di se stessa, implica l'abbandono di un'idea di rappresentazione come mera copia della realtà a favore di una concezione che renda conto del tratto produttivo e performativo della rappresentazione. Lungi dall'essere un riflesso *a posteriori* del reale, il complesso rappresentativo che la società ha di se stessa costituisce qualcosa di simile a un «*a priori* storico». ³ Tale carattere *a priori* rende l'immaginario soggetto a una certa ambiguità: da un lato esso è condizione di possibilità per il pensiero individuale e collettivo, d'altro canto rimane pur sempre un limite tracciato la cui presenza può farsi ingombrante. Questa ambiguità è ciò che emerge dal dialogo Carr/Ginsberg: se Ginsberg rivendica di aver tratto dall'immaginario borghese moderno ciò che è utile alla propria arte, Carr vede nel bisogno relazionale una moralistica sottomissione dell'individuo alla società. La differenza tra Carr e Ginsberg si articola tutta intorno al tratto dell'*inevitabilità* del condizionamento dell'immaginario: se Carr rivendica nei confronti delle «zampe grasse e appiccicose» della cultura borghese una ribellione personale che per Ginsberg è solo un'illusione («sei debole quanto me»), quest'ultimo riconosce l'impossibilità di un'umanità priva di un immaginario sociale e della sua influenza («Sono umano. Mi ha influenzato, è inevitabile») ma ammette anche la possibilità di uno spazio di manovra per l'individuo («Ne ho preso quel che mi piace»).

Questo dialogo non è interessante per l'originalità delle posizioni in gioco, forse nemmeno così rilevanti per gli stessi protagonisti, ⁴ ma è interessante perché – nemmeno troppo consapevolmente – i due giovani aspiranti poeti mettono in risalto due tra i tratti più significativi dell'immaginario: il primo dei quali è l'*inevitabilità*. Se siamo sempre immersi negli immaginari o se, in altre parole, gli immaginari sono qualcosa che ci attraversa sempre, proprio per questa ragione essi sono anche qualcosa che, il più delle volte, rimane *invisibile*. Forzando il linguaggio della *beat generation*, ciò che serve è una “*nuova visione*”, una presa di consapevolezza che ci

3 Cfr. G. Lingua, G. Pezzano, *Introduzione*, in G. Pezzano, D. Sisto (a cura di), *Immagini, immaginari e politica. Orizzonti simbolici del legame sociale*, ETS, Pisa 2013, p. 15.

4 È in questo periodo di amicizia tra Carr e Ginsberg che prenderà forma la proposta poetica *The New Vision*, in cui la reazione al razionalismo e al moralismo del secolo XIX trova forma in un nuovo tipo umano: dopo il satanista (Baudelaire), il dionisiaco poetico (Rimbaud) e l'anarchico (Nietzsche), la Nuova Visione riconosce il *dilettante* come il solo capace di vera azione e di vera vita (Cfr. A. Ginsberg, *The New Vision*, in Id., *Bloodsong. La tragedia di David Kammerer e Lucien Carr*, cit., pp. 147-148).

faccia vedere l'immaginario, prima ancora di criticarlo o di accettarlo.⁵ Il secondo tratto che il dialogo evidenzia è che l'inevitabilità non è soltanto riferita all'esserci dell'immaginario ma anche al suo essere "influyente/influenzante" per l'individuo, all'essere cioè qualcosa di diverso da una mera rappresentazione. L'immaginario, infatti, non è né neutro né inerte: esso è sempre, costitutivamente, assiologicamente orientato e orientante nei confronti delle posizioni individuali. L'immaginario sociale, nella sua pretesa di rappresentare la società, in realtà indirizza e informa la stessa dimensione sociale verso una certa direzione, e con essa anche gli individui. È questa capacità dell'immaginario che propongo di chiamare "normatività".

1. *La normatività dell'immaginario*

Nella Francia del 1943, qualche mese prima che Ginsberg e Carr svolgessero la loro discussione, Georges Canguilhem, un giovane intellettuale di tutt'altro genere, concludeva il *Saggio su alcuni problemi riguardanti il normale e il patologico*, la propria tesi di dottorato in medicina in cui affermava una concezione della vita come affermazione, come polarità assiologica e come instaurazione di un certo ordine di valori. Tale tesi era destinata a riscuotere negli anni successivi una discreta attenzione tanto all'interno della comunità medico-scientifica, quanto all'interno di quella filosofica, almeno per ciò che concerne la "filosofia biologica" o la filosofia della medicina.⁶ In realtà la portata della nozione di "normatività" coin-

5 Sulla necessità di questo passaggio rimando ancora a G. Lingua, G. Pezzano, *Introduzione*, cit., pp. 15-16.

6 Per un'introduzione generale ancorché ormai considerata "classica" alla filosofia biologica di George Canguilhem si rimanda a F. Dagognet, *Georges Canguilhem. Philosophe de la Vie*, Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance, Le Plessis-Robinson (Essonne) 1997. Per un inquadramento dell'autore all'interno della filosofia delle scienze in Francia, invece, si rimanda a D. Lecourt, *Pour une critique de l'épistémologie: Bachelard, Canguilhem, Foucault*, Maspero, Paris 1972, tr. it. di F. Fistetti, *Per una critica dell'epistemologia: Bachelard, Canguilhem, Foucault*, De Donato, Bari 1973 e a J.-F. Braunstein (a cura di), *Canguilhem. Histoire des sciences et politique du vivant*, PUF, Paris 2007. Di alto profilo nel panorama italiano, sebbene ormai datata, rimane poi l'introduzione di G. Sertoli, *Epistemologia e storia delle scienze in Georges Canguilhem*, in «Nuova Corrente», n. 90-91, 1983, pp. 101-172. Per uno specifico approfondimento sulla questione della norma, del normale e della normatività si vedano invece G. le Blanc, *Canguilhem et les normes*, PUF, Paris 2008 e P. Macherey, *La forces de normes: de Canguilhem à Foucault*, La Fabrique, Paris 2009, tr. it. di P. Godani, *Da Canguilhem a Foucault. La forza delle norme*, ETS, Pisa 2011.

volge un campo decisamente più ampio della filosofia biologica o della filosofia della medicina, assurgendo al grado di un concetto filosofico generale, come appare chiaro dalle *Nuove riflessioni sul normale e il patologico* che, a distanza di vent'anni, integrano l'opera del 1943 ampliandone la sfera di interesse alle norme sociali. Ed è esattamente in questo punto che la riflessione di Canguilhem diviene utile alla comprensione della natura dell'immaginario sociale e dello spazio che l'individuo occupa all'interno dell'orizzonte simbolico della società.

Nelle *Nuove Riflessioni* – e in particolare nel saggio *Dal sociale al vitale* – Canguilhem propone una sintetica genealogia delle pratiche di normalizzazione sociale. La stessa parola “normale” ha subito, nel corso del tempo, uno slittamento semantico ed epistemologico nel passaggio dal dizionario specifico di due precise istituzioni (quella pedagogica e quella sanitaria) al linguaggio comune: slittamento coincidente con una naturalizzazione del concetto, divenuto così funzionale a un più generale processo tipico della modernità, noto come “razionalizzazione”.⁷ All'interno del più ampio quadro della razionalizzazione moderna, la normalizzazione di oggetti, mezzi, relazioni avviene a partire da esigenze che, lungi dall'essere frutto della decisione collettiva, appaiono coordinate all'interno di una cornice di senso globale:

7 È Canguilhem stesso ad utilizzare il concetto weberiano di “razionalizzazione”, non senza chiarirne implicitamente la collocazione rispetto al processo della “normalizzazione”: per l'Autore la normalizzazione rappresenta l'esito ultimo dell'esigenza generale – politica ed economica – di razionalizzazione così come questa è venuta esprimendosi nell'età moderna. Cfr. G. Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, PUF, Paris 1966, tr. it. di D. Buzzolan, *Il normale e il patologico*, Einaudi, Torino 1998, p. 199. Appare chiaro nel testo delle *Nuove Riflessioni* che la normalizzazione viene in questo senso intesa come una razionalizzazione di oggetti e progetti attraverso l'istituzione di modelli *standard* regolari o, per l'appunto, “normali”. In questo senso la normalizzazione non sembrerebbe essere un'evoluzione della razionalizzazione quanto, piuttosto, un suo stadio decisamente avanzato. Sarebbe interessante indagare questa idea di normalizzazione anche in rapporto ad altre proposte ispirate alla razionalizzazione, come la tesi della *mcDonaldizzazione* avanzata da Ritzer. La *mcDonaldizzazione* viene intesa come paradigma contemporaneo della razionalizzazione weberiana, come processo in cui si incrementano l'efficienza, la predittibilità, la calcolabilità e il controllo delle azioni attraverso la sostituzione di tecnologia non-umana a quella umana. La *mcDonaldizzazione*, però, comporta l'introduzione di un elemento irrazionale all'interno del processo di razionalizzazione, a cui Ritzer dedica importanti considerazioni. Cfr. G. Ritzer, *The McDonaldization of Society*, Pine Forge Press, Thousand Oaks 1993, tr. it. a cura di Nicola Rainò, *Il mondo alla McDonald*, il Mulino, Milano 1997 e Id., *The McDonaldization Thesis. Explorations and Extensions*, SAGE Publications, London-Thousand Oaks-New Delhi 1998).

A ben guardare, la normalizzazione dei mezzi tecnici dell'educazione, della salute, dei trasporti di persone e merci, è l'espressione di esigenze collettive il cui insieme, anche in assenza di una presa di coscienza da parte degli individui, definisce in una società storica data il modo di riferire la propria struttura, o forse le proprie strutture, a ciò che essa stima essere il proprio singolare bene.⁸

Sebbene Canguilhem non utilizzi mai quest'espressione, non è facile resistere alla tentazione di vedere in quel «modo [di una società storica data] di riferire le proprie strutture [...] a ciò che essa stima essere il proprio singolare bene» una particolare definizione di immaginario sociale. Definizione all'interno della quale cogliamo immediatamente due elementi di particolare interesse: (1) il fatto che il modo in cui la società riferisce (rappresenta) la propria struttura sia un "insieme di esigenze collettive" e (2) il fatto che questa rappresentazione globale venga riferita a ciò che la società stessa ritiene essere il proprio bene. Posto di voler assumere questa come una definizione di immaginario sociale, dovremmo dunque trarre una prima implicita serie di conclusioni sulla natura degli immaginari: *a.* l'immaginario è il frutto di una "intenzionalità" quantomeno funzionale (l'immaginario deve rispondere a certe esigenze e deve farlo secondo una certa efficacia, altrimenti non sarebbe "credibile"); *b.* l'istituzione dell'immaginario implica sempre l'instaurazione di un certo ordine di valore (l'immaginario non è una descrizione neutra della realtà, ma una sua configurazione in vista di un agire pratico ed etico).

L'intenzionalità soggiacente all'autorappresentazione strutturale della società appare descrivibile, alla luce delle caratteristiche emerse, come un'*intenzionalità normativa*, dove con l'utilizzo della nozione di «normatività» non si intende semplicemente smarcare l'immaginario dall'idea di una neutralità descrittiva, ma anche da quella di una legalità necessaria e naturalistica. La norma – sia essa norma vitale o norma sociale – non è la "legge di natura" delle scienze fisico-matematiche "classiche": qualunque sia il suo piano di applicazione la norma non è mai "naturale" o necessaria ma è sempre, in una sua certa misura, progettuale. La norma – nel senso greco di νόμος – giunge sempre come risposta a qualcosa che viene, più o meno arbitrariamente, riconosciuto come *errore*. È a causa del fatto che gli uomini si sentono malati che esiste una medicina: questo è l'assunto generale da cui prendeva origine l'indagine sulla norma e il normale in medicina del 1943.⁹ Eppure, è anche vero che la norma produce lo "stato

8 G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, cit., p. 200.

9 *Ivi*, pp. 190-191

normale” a cui tende e mediante il quale giudica l’anormalità del singolo.¹⁰ Nessuno può considerarsi/essere considerato lebbroso, diabetico, schizofrenico senza una medicina che chiarisca innanzitutto in cosa un lebbroso, un diabetico, uno schizofrenico si differenzino dallo stato normale:

L’anormale, in quanto a-normale, è posteriore alla definizione del normale, ne è la negazione logica. Ma è l’anteriorità storica del futuro anormale che suscita un’intenzione normativa. Il normale è l’effetto ottenuto con il compimento del progetto normativo, è la norma esibita nel fatto.¹¹

L’immaginario sociale, nella rappresentazione che la società offre della totalità delle proprie strutture, detiene un’intenzionalità normativa che supera l’esigenza di normalizzazione del singolo terreno d’azione e che ingloba (o pretende di inglobare) la molteplicità di norme (tecniche, economiche, giuridiche) dell’intera società. È in virtù della coerenza a tale intenzionalità normativa – che non a caso determina quale sia il bene che la società ritiene essere il *proprio* bene – che una norma è, in una società data, una “buona norma”. Ogni norma deve sempre presupporre un tutto possibile delle possibili norme correlative, complementari e compensatrici. Questo orizzonte di possibilità normativa è ciò che propriamente viene fornito dall’immaginario, che delimita i confini della totalità normativa (totalità che comprende tanto le norme effettive, quanto le possibilità normative ancora inesprese) di una certa società. Nell’età della razionalizzazione, a seguito della Rivoluzione Industriale, l’immagine che configura la totalità normativa è il “Piano”, «l’abito moderno della Provvidenza»,¹² spesso ingenuamente ricondotto a un desiderio di meccanizzazione e automatizzazione della società. Ma non è il modello della macchina l’immaginario fondamentale della razionalizzazione/normalizzazione moderna: questa, più che a un vero desiderio di meccanizzazione, risponde piuttosto a un

10 Non si deve pensare qui a una definizione del normale che sia – in senso strettamente moderno – “scientifica”; vi infatti è definizione di normale anche laddove la scienza così come è stata intesa in Occidente durante l’età moderna non si è mai affacciata. La definizione di normale è una definizione *tecnica*, nel senso in cui la tecnica viene intesa, per esempio da Bernard Stiegler, come coincidente con il tempo “sociale”: prima della tecnica non vi è altro se non il fluire anonimo del βίος, non vi sono uomini, né sani né malati. Cfr. B. Stiegler, *La technique et le temps*, vol. I, Galilèe, Paris 1994.

11 G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, cit., p. 206.

12 *Ivi*, p. 210

«bisogno oscuramente percepito dalla società di divenire il soggetto organico di bisogni riconosciuti come tali».¹³

2. *Organismo, macchina, organizzazione*

Vi è dunque una finzione organicistica alla base della razionalizzazione moderna,¹⁴ un desiderio della società di mimare la fondamentale normatività del vivente, quella sua capacità di istituire norme capaci di rispondere ai bisogni di una soggettività individuale. Diciamo “individuale” perché, in definitiva, è l’individuo il punto di emergenza e il punto di applicazione della norma vitale; la norma vitale è sempre norma di un certo individuo, una strategia di regolazione del suo rapporto con l’ambiente (*milieu*). Nell’individuo si viene a trovare, per la norma vitale, il momento di valutazione: nella vita è “buono” ciò che è buono per il vivente, ciò che permette all’individuo vivente di mantenere il più alto grado possibile della propria

13 *Ibid.* L’associazione del piano a una rappresentazione meccanicistica della società rappresenta un errore in quanto il piano prevede un certo grado di adattamento della regola alla realtà empirica che si presenta: come a dire, il piano è una risposta a dei bisogni che di volta in volta si presentano. Il mito dell’automatismo appartiene piuttosto all’altra immagine – più “newtoniana” – del *sistema*, almeno nel significato con cui questo si presenta nel XIX secolo nell’*Exposition du système du monde* di Laplace. È proprio in quella rappresentazione del mondo, che Koyré ha riconosciuto come il punto di approdo della trasformazione che conduce dal cosmo antico all’universo moderno, che il meccanicismo trova la sua completa realizzazione: la società sistematica sarebbe una società in cui un demone laplaciano potrebbe ricostruire – ad ogni momento t_n dato – l’intera concatenazione causale di interazioni sociali che dal t_0 hanno condotto a t_n e, a partire da questi, dovrebbero condurre a t_{n+1} . L’idea stessa di piano esclude un tale determinismo in quanto, se un piano si rende necessario, è sempre in vista di un orientamento, un cambiamento, un progetto che sfugge al completo automatismo causale.

14 Non a caso l’espressione “organismo sociale” compare all’interno dell’opera dell’inventore del termine “sociologia”: come nota pertinentemente lo stesso Canguilhem, Auguste Comte utilizza questa parola/concetto per definire la società intesa come *consensus* di parti in coordinazione sinergica e simpatica. Solo successivamente Comte abbandonerà tale analogia, recuperando una dimensione almeno parzialmente meccanicistica della realtà sociale (Cfr. G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, cit., p. 213). Ad ogni modo l’idea guida del processo di normalizzazione consiste nel credere che i bisogni sociali, a cui la società è globalmente chiamata a rispondere, siano istanze e esigenze che emergono dal corpo sociale nel suo complesso, percepite e condivise in maniera piena e univoca da ogni suo componente.

normatività. Nel pensarsi organica, quindi, la società si rappresenta come un individuo, ovvero come polo unitario di un fascio di bisogni cui fa fronte un'intenzionalità normativa che deve porsi come unitaria e univoca.

Per valutare la sostenibilità di una tale autorappresentazione, si pone la questione di comprendere se la società possa essere un individuo o, quantomeno, se possa funzionare come tale. In altre parole: la società può davvero costituirsi come un polo unitario di bisogni? La società può costituire un'univoca intenzionalità normativa al proprio interno? Il problema rappresenta una *questione mereologica*, dal momento in cui in esso si gioca il rapporto tra il tutto (la società globalmente intesa) e le parti (gli elementi "locali" della società capaci di esprimere bisogni). Per Canguilhem ciò che definisce l'individuo è, dal punto di vista ontologico e mereologico, non tanto la definizione naturalistica "classica" di ente delimitato spazio-temporalmente, quanto il suo supporre necessariamente una *discontinuità*.¹⁵ L'individuo si staglia su una continuità di fondo più ampia: nel caso della cellula, l'intero di riferimento è l'organismo; nel caso dell'organismo lo sfondo di riferimento è quel complesso insieme di enti organici e inorganici che costituiscono il «*milieu extérieur*», l'ambiente esterno che l'organismo stesso organizza a partire dalla propria capacità normativa.¹⁶ Ed è proprio questa capacità normativa nei confronti dell'esterno ciò che manca alla società: la società rivolge la propria intenzionalità normativa all'*interno*. È questa la spia di una differenza fondamentale tra il corpo sociale e il corpo organico: il corpo organico non necessita di una normalizzazione interna che coordini le parti nell'alveo di un'unica intenzionalità normativa, in quanto all'interno dell'organismo funzione e bisogno sono originariamente correlati; all'interno del corpo sociale, invece, si dà sempre una qualche forma di processo di mediazione tra le istanze delle diverse parti in gioco al fine di definire quali siano i bisogni generali. Per riprendere la nota tesi di Leriche, secondo cui la salute sarebbe «*la vita nel silenzio degli organi*», se un organismo può sentire lo stimolo della fame dal momento in cui sviluppa un apparato digerente, al contrario la società sviluppa i propri "apparati" solo dopo aver deliberato – più o meno coscientemente – su quali siano i bisogni a cui questi debbono rispondere. In questo processo di mediazione, in cui la società rappresenta se stessa e le proprie esigenze, definendo ciò che chiamiamo "immaginario", non tutti i bisogni ricevono lo stesso spazio.

15 Id., *La théorie cellulaire*, in Id., *La connaissance de la vie*, Vrin, Paris 1975, pp. 131-132.

16 J. Gayon, *Le concept d'individualité dans la philosophie biologique de Georges Canguilhem*, in G. le Blanc, *Lectures de Canguilhem*, cit., pp. 34-36.

Ci sono bisogni incompresi, istanze di rappresentazione ignorate, soggetti marginali: ogni immaginario è – oltre che una certa messa in ordine di valori – espressione di una certa gerarchia di bisogni. Nessuna società ha mai il privilegio di trovarsi nel silenzio dei propri organi e questo, in primo luogo, perché le sue parti non sono organiche. La società, soprattutto, non è un individuo: essa è molteplicità di istanze eterogenee e reca in sé una certa dose di disorganicità. Questa incompatibilità dell'autorappresentazione organicistica della società è ciò che hanno cercato di sottolineare le immagini che rappresentano la realtà sociale come una macchina.

«Moloch la cui mente è pura macchina!» urla Ginsberg contro la società nordamericana della metà del secolo scorso. Moloch – che viene dipinto come «incomprensibile prigioniero», «tibiaincrociato senz'anima penitenziario e Congresso dei dolori», «sfinge di cemento e alluminio [che] ha spaccato loro [agli uomini] il cranio e ne ha mangiato cervelli e immaginazione» – è l'immagine di una macchina sociale, automatismo bieco e indifferente all'umano sentire, intelligenza calcolatrice che sacrifica il vivente sull'altare dell'autoconservazione. Ma è nella stessa lirica ginsbergiana che quest'immagine anti-organicistica del sociale rifluisce nuovamente verso la rappresentazione dell'organismo:

Moloch la cui mente è pura macchina! Moloch il cui sangue è denaro corrente! Moloch le cui dita sono dieci eserciti! Moloch il cui petto è dinamo cannibale! Moloch il cui orecchio è una tomba fumante!

Moloch i cui occhi sono mille finestre cieche! Moloch i cui grattacieli si ergono sulle lunghe strade come infiniti Jehovah! Moloch le cui fabbriche sognano e gracchiano nella nebbia! Moloch le cui ciminiere e antenne coronano le città!

Moloch il cui amore è petrolio e pietra senza fine! Moloch la cui anima è elettricità e banche! Moloch la cui povertà è lo spettro del genio! Moloch il cui fato è una nube di asessuato idrogeno! Moloch il cui nome è Mente!¹⁷

L'immagine di Moloch tiene insieme, in maniera ossimorica, un'*anatomia inorganica*. Lungi dal comporre un organismo vivente, le parti anatomiche di Moloch si configurano secondo immagini che rappresentano il tratto di automatizzazione e meccanizzazione della realtà sociale. Denaro, eserciti, fumo, ripetizione, produzione in serie: Moloch non è organico, ma è strutturato; non è puro automatismo meccanico (le sue fabbriche «sognano e gracchiano»; la sua povertà è «specchio del genio»; il suo nome è

17 A. Ginsberg, *Howl and other poems*, City Light Books, San Francisco 1959 e *Kaddish and other poems: 1958-1960*, City Light Books, San Francisco 1961, tr. it. di L. Fontana, *Urlo & Kaddish*, Il Saggiatore, Milano 2010, pp. 43-45.

«Mente»), ma non è nemmeno intelligenza creativa («Moloch la cui mente è pura macchina»). In una parola Moloch non è né organismo né ingranaggio meccanico, è *organizzazione*. Ma Moloch, nella cultura biblica – la cui presenza nella poetica ginsbergiana è notevole – è il dio del sacrificio umano e, in particolare, del sacrificio infantile.¹⁸ Il Moloch è un'organizzazione il cui funzionamento è possibile solo al prezzo di un olocausto che, nella mente di Ginsberg, era quello di una generazione immolata sull'altare della guerra. E il sacrificio di qualcuno è la conseguenza necessaria di una società che rappresenta l'istanza normativa di una parte come regola dell'intero, non essendo dotata, come l'organismo, di una finalità intrinseca¹⁹ ma pianificando la propria azione come se ne fosse provvista. In questo modo la società determina, esternamente alle proprie parti, regole che poi introietta internamente, a costo di sacrificare la particolare intenzionalità normativa di alcune sue componenti.

3. *L'organizzazione come forma dell'immaginario sociale*

Come si è detto, un organismo trova in sé il fatto di un certo bisogno, solo in virtù dell'esistenza di un apparato di regolazione di quel bisogno stesso; la macchina, al contrario, riceve la propria finalità sempre esternamente e si costituisce *a posteriori* rispetto a quella finalità.²⁰ La società imita l'organismo ma porta in sé una resistenza meccanica a tale sforzo mimetico; il fatto che non si sia mai data veramente una società-organismo,²¹

18 Si legge in 2Re 23:10 che «Giosia profanò il Tofet, che si trovava nella valle di Ben-Hinnòn, perché nessuno vi facesse passare ancora il proprio figlio o la propria figlia per il fuoco in onore di Moloch» e in Ger 7:31 «Hanno costruito l'altare di Tofet, nella valle di Ben-Hinnòn, per bruciare nel fuoco i figli e le figlie, cosa che io non ho mai comandato e che non mi è mai venuta in mente»; nel libro del Levitico, in cui il nome di Moloch ricorre numerose volte, la condanna nei confronti del dio dei sacrifici infantili assume la forma di un vero e proprio comandamento: «Non lascerai passare alcuno dei tuoi figli a Moloch e non profanerai il nome del tuo Dio. Io sono il Signore» (Lv 18:21).

19 «In ogni caso, il fatto stesso che uno dei compiti di ogni organizzazione sociale consista nel chiarirsi da se stessa sui propri possibili fini [...] sembra proprio rivelare che essa non ha, propriamente parlando, finalità intrinseca» (G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, cit., p. 215).

20 Una macchina, persino una delle cosiddette "macchine semplici" (una leva ad esempio), non esiste se non esiste prima il suo scopo (per mantenere l'esempio della leva, quello di alzare qualcosa).

21 Neppure le società arcaiche sarebbero da considerarsi società veramente organiche, quantomeno perché – anche in esse – è presente una certa esteriorità tra gli organi

come neppure una società-meccanismo, ci porta a pensare l'impossibilità di ricondurre la società umana a una sola di queste due dimensioni. Riprendendo una tesi di Leroi-Gourhan, Canguilhem riconosce nell'evoluzione storica dell'uomo un processo di esteriorizzazione di ciò che per l'animale è adattamento specifico: le società umane creano e riproducono organi che si collocano all'esterno dell'uomo e che, in definitiva, compongono il complesso della tecnica.

Non è dunque proibito considerare l'esistenza di una distanza tra gli organi sociali, vale a dire i mezzi tecnici collettivi di cui dispone l'uomo, come carattere specifico della società umana. È nella misura in cui la società è un'esteriorità di organi che l'uomo può disporne per rappresentazione e dunque per scelta.²²

È su quest'ultima affermazione che, mi sembra, sia necessario soffermare la riflessione: è proprio l'esteriorità degli organi sociali (il non identificarsi con un'unità organica) che fonda la possibilità stessa di una rappresentazione della società. Questo significa che la forma dell'organizzazione, della macchina che si crede organica, rappresenta lo specifico della società umana e rende possibile il generarsi degli immaginari sociali. Le società animali non hanno di per sé immaginario: esse sono semplicemente adattamento a un certo *habitat*, soluzione funzionale a una certa situazione ambientale. In esse non vi è rappresentazione perché non vi è scelta, non almeno nel senso in cui un individuo potrebbe mettere in discussione le strutture sociali. Allo stesso modo non si dà società artificiale, perché ogni macchina risponde sempre in maniera automatica a una normatività esterna. Nelle società umane invece:

è sufficiente che un individuo si interroghi in una società qualunque sui bisogni e le norme di questa società e le contesti, segno che questi bisogni e queste norme non sono quelli dell'intera società, perché si constati fino a che punto il bisogno sociale non sia immanente, fino a che punto la norma sociale non sia interiore, fino a che punto la società, sede di dissidi o di antagonismi latenti, sia lontana da porsi come un tutto.²³

sociali, i cui rapporti sono frutto di una forma di scelta. In questo senso «proporre per le società umane, nella loro ricerca di una sempre maggiore organizzazione, il modello dell'organismo, significa in fondo sognare un ritorno neppure alle società arcaiche, ma alle società animali» (G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, cit., p. 218).

22 *Ibid.*

23 *Ivi*, p. 219.

L'organizzazione come modello sociale, per funzionare, richiede la costruzione di un immaginario sociale attraverso cui fondare l'idea che i fini di una parte – spesso i fini di un'élite – siano i bisogni del tutto. Attraverso questo immaginario la società-organizzazione può strutturarsi come auto-ma e presentarsi come corpo organico. Non si tratta di giustapporre il tratto meccanicistico a quello organicistico, ma di mascherare l'uno con l'altro, sotto le vestigia di un immaginario normalizzante. Quando una società rappresenta la propria normatività come organica essa mette in atto una serie di strategie normalizzanti, allo scopo di ricondurre le differenti forme di vita presenti al proprio interno a un'unica istanza normativa. Questa riduzione normalizzante è ciò che avviene all'interno delle società totalitarie. Quel che resta da comprendere è se si possano dare, e in che modo, forme di resistenza all'interno di questo contesto.

4. Resistenze immaginarie, resistenze necessarie. Le forme di vita e gli immaginari sociali

La risposta a questa domanda può essere ricercata in un altro scritto, precedente alle *Nouvelles Reflexions*. Nel 1935 il giovane Canguilhem redige un breve opuscolo, intitolato *Il fascismo e i contadini*, sulla base di un'inchiesta sui problemi della crisi agraria francese. In queste pagine Canguilhem si confronta sistematicamente con l'ideologia fascista e con la sua capacità di penetrare l'immaginario della classe media contadina. In questo breve scritto prende forma l'immagine precisa della normalizzazione sociale messa in atto dal fascismo e, con essa, un'idea altrettanto precisa delle possibili strategie di resistenza.

Canguilhem riconosce nel fascismo una tecnica politica caratterizzata dall'obiettivo di ricondurre le molteplici e creative "forme di vita" sociali all'interno di uno schema pacificamente normalizzato. Il fascismo, in particolare, rivolge questo sforzo verso il mondo contadino: dietro l'ideologia agraria del fascismo, infatti, si cela la volontà di assoggettamento della forma di vita contadina, la più creativa, la più intimamente connessa a un'idea di produzione pre-industriale e forse, per certi versi, pre-moderna. Così Canguilhem si esprime, per esempio, nei confronti dell'elettrificazione delle campagne:

L'elettrificazione rurale è potuta apparire come un "antidoto contro il marxismo", un freno al movimento di concentrazione demografica, al mescolamento di individui sradicati nelle grandi città, dove le correnti di idee passano più facilmente [...] essa avrà anche un altro effetto, voluto o meno, un effetto di cui un giorno ci si accorgerà e che si trasformerà in un'arma. Il contadino viene

trattenuto nei campi dall'elettricità, ma essa tende ad asservirlo sul posto. Da lontano la cellula rurale è sottomessa alla centralizzazione industriale.²⁴

Le masse contadine si vedono doppiamente minacciate dal processo di razionalizzazione, modernizzazione e industrializzazione in atto. Da un lato dal capitalismo che appare interessato unicamente alle regole della concorrenza individuale e del profitto; dall'altro, invece, dal marxismo e da un'idea di organizzazione collettiva della produzione che esse interpretano come espressione di una classe loro avversa, quella del proletariato. In questo vero e proprio immaginario della classe media contadina si inserisce il fascismo: «quel regime di tirannia generalizzata a favore dell'oligarchia economica che sacrifica deliberatamente i diritti delle classi medie col pretesto di tutelarli».²⁵ Il fine del fascismo è quello di produrre un immaginario sociale nelle classi medie – nelle classi “normali”, verrebbe da dire – capace di ingenerare in esse la convinzione che l'ordine sociale rappresenti la pace. In realtà al di sotto di un ordine garantito da quella classe parassitaria che è rappresentata dai sistemi di polizia e di difesa interna si nasconde una guerra sociale che solo i vincitori sanno di combattere.²⁶

La fascistizzazione è un processo che avviene sul terreno degli immaginari. È fascista quell'immaginario che tenta di dissimulare, nascondere, occultare la lotta sociale al di sotto di un'autorappresentazione della società come sistema organico, le cui parti esistono in spontanea risposta ai bisogni del tutto. Il fascismo è proprio la società che cerca di collocarsi «al punto di incrocio tra il vitale ed il sociale»;²⁷ per questo esso si mostra così interessato al mondo contadino. Il rapporto del contadino con il proprio lavoro, infatti, produce in questi un'autorappresentazione che, anche se in modo inconsapevole, si oppone alla fascistizzazione della società. Se per l'operaio il proprio lavoro è il prodotto della norma, in quanto la sua stessa attività si fonda sulla standardizzazione e normalizzazione del bene che produce, il contadino sa invece che il proprio lavoro nasce dal *bisogno*, prima che dalla *norma*. È l'esigenza vitale per eccellenza, quella alimentare, che giustifica la fatica dei campi; l'ancestrale bisogno della sopravvivenza,

24 G. Canguilhem, *Le fascisme et les paysans* (1935), in Id., *Œuvres Complètes. Volume I. Écrits philosophiques et politiques (1926-1939)*, Vrin, Paris 2011, pp. 513-593, tr. it di M. Cammelli, *Il fascismo e i contadini*, Il Mulino, Bologna 2006, p. 94.

25 *Ivi*, p. 127.

26 *Ivi*, p. 121.

27 M. Cammelli, *Logiche della resistenza*, in G. Canguilhem, *Il fascismo e i contadini*, cit., pp. 9-73: 60.

che nelle campagne europee prima dell'avvento dell'agricoltura industrializzata è stata intesa per lo più come sussistenza, precede qualsiasi esigenza di regolazione sociale. In altre parole il contadino è la forma di vita che, nel suo stesso esistere, conserva la memoria della precedenza del bisogno vitale sulla sua regolazione sociale. Per questo il fascismo teme il mondo contadino e la sua forma di vita e la biopolitica fascista sviluppa una retorica agraria, raccontando il mito originario della terra e del sangue. Cerca di inventare una tradizione,²⁸ in cui integrare la forma di vita contadina e il suo immaginario, eliminandone i possibili tratti ostili.

L'elettrificazione delle campagne, le bonifiche, la modernizzazione del lavoro agrario: tutto ciò, secondo Canguilhem, non serve ad altro se non ad affermare un primato del controllo del potere centrale, urbano, su forme di vita che al potere sociale sembrano sfuggire. È sul terreno degli immaginari che si gioca la battaglia; la resistenza alla normalizzazione delle forme di vita, di conseguenza, deve compiersi innanzitutto come resistenza alla normalizzazione delle ideologie e degli immaginari. Non a caso l'inchiesta da cui trae spunto *Il fascismo e i contadini* pone agli intervistati domande spesso rivolte ad accertare, più che la situazione materiale della vita contadina, l'articolazione di una mentalità e di una rappresentazione; i titoli delle sezioni tradiscono questa vocazione: «Natura del male. Cause ed interpretazioni»; «Spiegazioni rurali dello stato della crisi»; «Sentimento di dipendenza nei confronti del capitalismo»; «Coscienza di interessi comuni con gli operai ed i funzionari»; «Come ci si rappresenta le istituzioni di tutela»; ecc.²⁹ Secondo il giovane Canguilhem il movimento antifascista, in particolare quello di ispirazione marxista, sbaglia nel voler proporre alla classe contadina, classe che trova la propria dignità nella piccola e media proprietà terriera, un'ideologia costruita sui bisogni di una classe produttiva – il proletariato – il cui rapporto con l'attività e la fatica del lavoro è del tutto diverso. A causa di questa mancanza di sensibilità nei confronti dell'immaginario so-

28 Oltre che a inventare nuove tradizioni, i regimi fascisti spesero grandi energie nel recuperarne di precedenti, e lo fecero persino nei confronti tradizioni "nemiche", e a integrarle in una narrazione complessiva apparentemente coerente. È il caso, ad esempio, del "rosso" operaio e della data del Primo Maggio di cui Hitler, riconoscendone presto la presa tra gli operai, ne fece nel 1933 la «giornata nazionale del lavoro» ufficiale del regime, al fine di sfumarne le connotazioni proletarie. Si veda E. J. Hobsbawm, *Mass-Producing Traditions: Europe 1870-1914*, in Id., T. Ranger (a cura di), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 1984, tr. it. di E. Basaglia, *Tradizioni e genesi dell'identità di massa in Europa*, in E. J. Hobsbawm, T. Ranger (a cura di), *L'invenzione della tradizione*, Einaudi, Torino 2002, p. 275.

29 G. Canguilhem, *Il fascismo e i contadini*, cit., pp. 137-151.

ziale agrario il contadino vede, nel marxismo, un'ideologia sospetta, un nemico ben peggiore del fascismo. Se il movimento antifascista vuole vincere la propria battaglia, avverte il giovane Canguilhem, «è tempo di far vedere al contadino francese che egli deve fare una scelta; è tempo di mostrargli che non si salverà da solo»: ³⁰ perché ciò avvenga bisognerà prendere in conto la particolare forma di vita del contadino, il suo rappresentarsi come punto di origine da cui tutto parte e in cui il bisogno è sempre antecedente. La soluzione è duplice: da un lato il riconoscimento, da parte delle classi operaie e urbane, della forma di vita contadina come qualcosa da difendere in virtù del valore umano specifico che detiene; dall'altro l'impegno della classe contadina al riconoscimento della classe operaia come una forma di vita da liberare, in vista di un comune ideale di giustizia.

Come ha notato Michele Cammelli, ³¹ quel che emerge da quest'opera giovanile è una vera e propria biopolitica fondata sull'incontro tra Marx e Nietzsche, tutta volta a comprendere e ristabilire il nesso tra la dimensione vitale e quella sociale. Questa stessa biopolitica mi pare faccia da sfondo ai passaggi delle *Nuove riflessioni* dedicate al rapporto tra il vitale e il sociale e mi sembra aiuti a comprendere con maggior precisione in che senso, per Canguilhem, la società resista a una sua autorappresentazione come organismo e come macchina. La questione del mondo contadino posto dinanzi alla riduzione organicista del fascismo mostra chiaramente due elementi: 1) vi è una precedenza delle forme di vita sull'immaginario sociale; 2) ogni forma di vita comporta l'espressione di un immaginario sociale che si oppone a processi di normalizzazione organicista o meccanicista, in quanto è rappresentazione di bisogni specifici.

Questi elementi, mi pare, possono ben illuminare che cosa si debba intendere quando Canguilhem dice che «è sufficiente che un individuo si interroghi in una società qualunque sui bisogni e le norme di questa società e le contesti» ³² perché appaia evidente a questa stessa società la sua impossibilità a porsi come un tutto. Significa che la resistenza alla normalizzazione degli immaginari è data dall'esistenza eterogenea delle forme

30 *Ivi*, p. 132.

31 Michele Cammelli ha curato tanto l'edizione italiana del testo (2006) quanto l'edizione contenuta nel primo volume delle *Œuvres Complètes* di Canguilhem (2011). Per un'introduzione alle molte e interessanti questioni di ordine teorico, politico e storiografico sollevate da questo testo si rimanda quindi, oltre che al già citato M. Cammelli, *Logiche della resistenza*, cit., a M. Cammelli, *Présentation*, in G. Canguilhem, *Œuvres Complètes. Volume I. Écrits philosophiques et politiques (1926-1939)*, cit., pp. 515-528.

32 G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, cit., p. 219.

di vita; significa che la normatività sociale non può essere racchiusa in un immaginario organicista (in cui la norma e il bisogno emergono correlativamente, dall'interno) né in un immaginario meccanicista (in cui la norma e il fine cui essa mira vengono determinati da un "fuori" più comprensivo) perché, al di sotto di qualsiasi immaginario, esiste l'eterogenea pluralità di forme di vita. Ogni immaginario appare così come la composizione di «volontà di potenza» diverse, un parallelogramma delle forze la cui somma vettoriale non può mai essere predeterminata. La società organizzazione tende a organizzare se stessa come meccanismo ma a rappresentarsi come organismo. Come nel fascismo, i fini e gli scopi di una classe minoritaria – una nuova o vecchia *élite* – vengono assunti come bisogni per l'intero «corpo sociale» all'interno di un immaginario che cerca di proporsi come elemento normalizzante delle diverse forme di vita. Ma è proprio dalle forme di vita, individuali ma soprattutto collettive, che è possibile resistere all'invadenza di un immaginario normalizzante e totalizzante. Ogni forma di vita, com'è il caso di quella contadina, produce una propria autorappresentazione capace di fornire le risorse ideologiche necessarie alla resistenza alla normalizzazione. La resistenza non appare come un eroico atto del singolo, ma come l'esito di una logica "di parte" contro il tutto: i contadini possono abbracciare il fascismo dei loro padroni ma questo «non farà altro che posticipare di poco la data della propria [dei contadini] fine».³³ Se il contadino vuole sopravvivere non come semplice individuo, ma come forma di vita la scelta è logica, conseguente, necessaria. Certo, dice Canguilhem, è necessario che i contadini facciano una *scelta*, ma è una scelta che essi hanno e non hanno allo stesso tempo.³⁴ Se è vero – per tornare al dialogo tra i due giovani poeti di cui parlavamo all'inizio – che Carr ha torto quando si immagina come un essere eroicamente superiore al condizionamento sociale e culturale, d'altro canto appaiono del tutto errate quelle teorie che hanno voluto vedere nell'immaginario sociale una weberiana «gabbia d'acciaio»,³⁵ al di fuori della quale non è consentito sporgere il capo. L'immagine di Moloch ben rappresenta la dimensione raddoppiata della società-organizzazione, che si struttura come società-macchina e si pensa come società-organismo, ma non è alla figura mostruosa del dio del sacrificio che le forme di vita si rassegnano.

33 Id., *Il fascismo e i contadini*, cit., p. 132.

34 *Ibid.*

35 M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I, Mohr, Tübingen 1920, P. Rossi (a cura di), *Sociologia della religione* vol. I, Edizioni di Comunità, Milano 1982, pp. 191-192.

PAOLO FURIA

MORTE E RINASCITA DEL SOGGETTO: TRA MODERNO E POST-MODERNO

1. *L'omicidio del soggetto e il vuoto intorno*

In *Critica della modernità*, Alain Touraine racconta la modernità a partire dalle categorie di razionalità e soggettività e dalla loro dialettica storica.¹ All'inizio unite dal comune contrasto con i dispositivi identitari tradizionali, esse tendono a divaricarsi da un lato per via della progressiva autonomizzazione dei sistemi razionali, tanto nella sfera pratica e politica quanto in quella scientifica ed epistemologica (dalla burocrazia weberiana fino alle diverse forme di strutturalismo e funzionalismo che dominano il campo delle scienze sociali novecentesche) e dall'altro a causa della progressiva condizione di alienazione di un soggetto che, infatti, entra in crisi. I percorsi della razionalità e della soggettività sono sempre più distanti. Da una parte, la razionalità, autonomizzandosi, prosegue nei fatti la "crociata moderna" contro le forme di vita tradizionali, istituendo nuove forme di vita standardizzate, omogenee nei diversi contesti spazio-temporali, largamente pervasive e destinate, almeno *prima facie*, a indebolire, trasformare e in qualche caso distruggere le culture precedenti, che non a caso vivono spesso in vere e proprie condizioni di "resistenza". Viene a mancare, dall'altra parte, il polo "positivo" nel nome del quale quella ragione ha incominciato, tra il Seicento e il Settecento, la sua guerra ai dispositivi del dominio tradizionale, ossia il soggetto libero, autonomo, universalmente degno, eguale nei diritti fondamentali per effetto del comune possesso della ragione. La crisi del soggetto, tratto culturale ormai comune del secondo Novecento, si presenta peraltro come un fenomeno strettamente connesso con il caratterizzarsi della ragione moderna come ragione critica, per es-

1 «La modernità ha infranto il mondo sacro, che era naturale e divino al tempo stesso, trasparente alla ragione e creato [...]. All'unità di un mondo creato dalla volontà divina, dalla ragione o dalla storia, ha sostituito la dualità di razionalizzazione e soggettivazione» (A. Touraine, *Critique de la modernité*, Fayard, Paris 1992, tr. it. di F. Sircana, *Critica della Modernità*, Il Saggiatore, Milano 1993, pp. 14-15).

senza separata dal suo oggetto; e questo vale qualunque sia il suo oggetto di critica, compreso se stessa. Così, ognuno a modo proprio, i grandi pensieri che attraversano il Novecento ingaggiano la loro impietosa critica, resa possibile a partire dalla stessa modernità, verso la figura del soggetto: Nietzsche e Freud,² poi lo strutturalismo, infine il post moderno. È in effetti proprio per questo paradossale movimento della modernità, che afferma la fondazione del soggetto libero e critico, e pone contemporaneamente le condizioni per il suo superamento attraverso le stesse risorse della critica, che alcuni studiosi della nozione di “moderno” attribuiscono al gesto con cui vien fatta incominciare la storia della coscienza moderna, ossia l'*epochè* cartesiana, una *mouvance* scettica radicale.³

Come è noto, in questa parabola, ciò che in generale viene messo in questione è quella precisa configurazione della soggettività, che, alla sua comparsa, sembrava essere il necessario postulato di qualsiasi progetto emancipatorio contro i dispositivi autoritari e di dominio tradizionali. Tale nozione di soggettività si costituiva nell'affermazione del primato della coscienza come centro autonomo, razionale ed universale. Questa nozione di soggettività “forte”, con le sue implicazioni di carattere epistemologico, etico e politico, ha caratterizzato, da Descartes in poi, tutta la modernità, almeno secondo le convergenti ricostruzioni della maggior parte degli studiosi che si sono impegnati a definirne i tratti salienti. Tra le conseguenze di questa primazia della coscienza come sorgente inespugnabile dell'evidenza e della verità, della morale universale e dei diritti universali, vi è certamente stata una svalutazione del simbolico, inteso in senso lato come dimensione della produzione e della trasmissione pre-riflessiva dei significati, dei valori e delle immagini in un dato contesto. Si potrebbe pensare, per questa ragione, che la crisi del modello moderno della coscienza razionale universale abbia come esito la restituzione di centralità alle figure del radicamento sensibile, del contesto simbolico, della specificità culturale. L'uomo universale dei Lumi cede dunque il passo alla pluralità irriducibile degli uomini dei loro mondi? La morale razionale alla molteplicità delle istanze etiche? Se seguiamo l'analisi di Touraine, siamo portati a concludere che non è così semplice. Perché, se è certamente vero che i progressi

2 A proposito di questo sembrano convergere le analisi dedicate ai “maestri del sospetto” di Paul Ricoeur (P. Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Seuil, Paris 1965, tr. it. di E. Renzi, *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano 1967, pp. 46-48) e quelle di A. Touraine nella prima parte di *Critica della modernità*.

3 A questo proposito molto istruttive sono le considerazioni che Frédéric Brahami fa in *Le travail du scepticisme. Montaigne, Bayle, Hume*, PUF, Paris 2001.

della biologia, della neurologia e delle scienze sociali e le critiche dei filosofi hanno minato a fondo la credibilità delle pretese di autonomia ed auto-trasparenza del soggetto moderno, in nessun modo sembra scalfita o indebolita, anche sotto il profilo della giustificazione teorica che le viene accompagnata, la ragione formale, autonomizzata e trasversale dell'“*homo œconomicus*”. Certo, l'auto-trasparenza e la certezza del sé del *cogito* è insinuata irrimediabilmente ora dalla considerazione che si deve avere per le strutture cognitive indotte, ora dal fatto che occorre tener conto delle dimensioni assiologiche dominanti, ora dal riconoscimento della presenza di qualcosa, in noi, che ci sfugge: l'inconscio, la pulsione o altre risorse spesso descritte dalle diverse scuole di pensiero in termini di *conatus*, volontà, o ancora, intensità. La libertà che doveva derivare dal trionfo del soggetto sull'autorità pre-riflessiva dei mondi tradizionali, forse, non è arrivata; ma la promessa di libertà contenuta nel superamento dello stesso soggetto da parte di alcune proposte che hanno fatto scuola nel postmoderno (si pensi al potenziale emancipatorio di cui si voleva portatore il Pensiero Debole) sembra egualmente lontana dall'essere mantenuta. Ora, la nostra ipotesi è che la crisi teoretica del soggetto razionale universale non sia stata storicamente accompagnata dall'affermazione di una razionalità incarnata nell'eticità viva dei contesti sociali, che pure è esplicitamente teorizzata nell'ermeneutica filosofica novecentesca e ripresa, in varie forme, da innumerevoli movimenti sociali.⁴ Sebbene teorizzata, la razionalità ermeneutica non sta vincendo la battaglia storica e politica che le sarebbe naturale: quella del radicamento del progetto autenticamente emancipatorio della razionalità moderna nelle pluralità e nelle contestualità in cui esso si trova ad emergere come istanza concreta. Questa ci sembra invece l'epoca del trionfo dell'iper-moderno, per dirla con Marc Augé: i tratti salienti della modernità connessi con la razionalizzazione e alla secolarizzazione si sono rafforzati e non indeboliti, estesi geograficamente ed assiologicamente. Questa estensione, che, al contrario di quel che talvolta semplicisticamente vien sostenuto, non è assolutamente più connessa alla figura del soggetto moderno razionale, cosciente, autonomo ed eguale agli altri per diritti e dignità, non è d'altra parte solidale con la dimensione simbolica del religioso, del locale, della tradizione nel suo significato gadameriano, dimensione la quale pure si è fatta forte della crisi del soggetto moderno. Invece, la ripresa di allarmanti fenomeni di identitarismo, connessi ora all'integralismo

4 La proposta di definire l'intera epoca della crisi del soggetto universale e razionale come “ermeneutica” è espressa da J. Griesch in *L'âge herméneutique de la raison*, Cerf, Paris 1985.

religioso, ora al rigurgito nazionalistico o ancora al recupero di forme di localismo premoderne, si afferma in quanto reazione logicamente necessaria alla forza omologante della ragione strumentale della “razionalizzazione senza soggetto”. Per dirla con una sola frase: tra “ragione ipermoderna” e simbolico mobilitato in termini integralisti si ingaggia uno scontro ormai frontale e sanguinoso sul piano storico; ma la premessa filosofica di questo scontro letale sta, ed è questa la nostra tesi, nell’omicidio del soggetto.

La razionalità astratta, da un lato, e l’identitarismo, dall’altro, sembrano essere i due poli estremi che, eliminato il soggetto, vengono a scontrarsi senza conciliazione possibile. Questo conflitto assume diverse forme. Una sembra essere il processo della globalizzazione economica e culturale contro le resistenze localistiche; l’altro, lo scontro tra “laicismo” e “integralismi religiosi”. La conciliazione di razionalità e simbolico sembra invece possibile solo ricorrendo ad un luogo medio in cui interagiscano fruttuosamente. La nostra ipotesi fondamentale, seguendo le suggestioni del sociologo e filosofo Hans Joas, ma anche sulla scia dell’ermeneutica fenomenologica di matrice ricoeuriana, è che questo luogo esista e sia il soggetto. Può in altre parole essere elaborata una nozione di soggetto che sia tale da garantire un’interazione tra razionalità astratta e radicamento nel simbolico: interazione che assume la forma della reciproca alimentazione e, contemporaneamente, limitazione. In particolare, si tratta di cogliere in che senso e misura siano ancora attuali le figure della critica, della riflessività e dell’autonomia; se sia possibile separarle dall’universo semantico del soggettivismo trascendentale, in cui sono state, dai critici della modernità, rinchiusi; se sia infine plausibile recuperarne il rapporto vivace con i contesti, le immagini, le culture e le tradizioni. Categorie come quella dell’*homme capable* e dell’azione creativa sembrano convergere nella direzione di una salvaguardia del soggetto, che, pur senza alcuna pretesa auto-fondativa, viene considerato in grado di applicare nei riguardi della realtà una distanza critica grazie alla quale può affermarsi sul contesto simbolico d’appartenenza e, in una certa misura, contribuire a modificarlo.⁵

5 Per quanto riguarda l’*homme capable* ci riferiamo in particolare a Paul Ricoeur e alla nozione di soggetto che viene ad affermarsi in seguito al lungo tragitto dell’ermeneutica del sé percorso in *Sé come un altro (Soi-même comme un autre)*, Seuil, Paris 1990, D. Iannotta (a cura di), *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 2002). In questo tragitto, l’individuo, ben lungi dal ridursi ad atomo sociale mosso dalla mera ricerca dell’utilità personale, è semmai il prodotto di un’auto-attestazione che ha sullo sfondo un determinato contesto simbolico, dal quale l’individuo stesso può sempre assumere una distanza critica sulla base dell’appello dell’altro. Per quanto riguarda il paradigma dell’azione creativa,

Per sostenere questa tesi fino in fondo occorrerebbe entrare nelle argomentazioni a supporto della costruzione dell'*homme capable* e quella dell'azione creativa, mostrando i nessi che intercorrono tra esse e esaminandone analiticamente le strutture, in modo da mostrare in che modo possano effettivamente rappresentare una risposta filosofica all'istanza di recupero del soggetto seppure in forma nuova. In questa sede intendiamo però operare una riflessione di tipo, diciamo così, propedeutico. Assumeremo un punto di vista che si colloca dentro la contrapposizione tra modernità razionalistica e rinascita simbolica, seguendo l'itinerario proposto dall'*antropologia dell'immaginario* francese rappresentata nel Novecento da Gilbert Durand e, oggi, da Michel Maffesoli. Mostreremo in primo luogo le possibilità aperte dall'assunzione, polemica nei confronti delle scienze sociali razionalistiche, della dimensione del simbolico come luogo inesauribile di significati inaccessibili per via puramente logica o sperimentale. In secondo luogo, tenteremo di esporre, dal nostro punto di vista, i rischi regressivi ed irrazionalistici di un pensiero del simbolico senza soggetto, richiamandoci all'idea che la razionalità possa esser fatta rientrare in gioco come funzione critica del simbolico. Tale razionalità si giustifica in quanto strumento di una soggettività incarnata, che esprime, nel poter criticare e nel poter rinnovare il patrimonio simbolico in cui è immersa, la propria libertà.

2. Durand e la critica alle ermeneutiche riduttive

Discepolo di Gaston Bachelard, Gilbert Durand è stato tra i massimi esponenti di una cultura filosofica ed antropologica alternativa a quella dominante nella Francia degli anni '60 e '70, ampiamente contraddistinta dall'approc-

vogliamo soprattutto richiamarci ai contributi di tipo sociologico apportati da Hans Joas in *Die Kreativität des Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992: la creatività sarebbe un connotato originario dell'azione umana, connessa a tre aspetti decisivi della situazione del soggetto individuale, ossia la presenza in situazione, la corporeità e la socialità. La creatività sarebbe, per dirlo in poche parole, la sorgente comune tanto dell'azione strumentale quanto del patrimonio simbolico e culturale ed è alla luce di questa priorità della creatività sulle figure generalmente contrapposte della teoria dell'azione che viene accordata al soggetto la possibilità di equilibrare simbolico e razionale sminuendo il loro terreno di contrasto. Ci teniamo a precisare che le due strade intraprese parallelamente da Ricoeur e Joas sono rappresentative di tendenze diffuse, espresse ad esempio da autori come Habermas, Sen, Nussbaum.

cio strutturalista e da quelle che l'autore chiama "ermeneutiche riduttive".⁶ La polemica di Durand si muove innanzitutto sul terreno epistemologico: si tratta cioè di restituire dignità e valore a nozioni come simbolo, immagini, mito, immaginario, che il pensiero positivista tende, in linea generale, a considerare come espressioni di un'epoca della storia ormai irrimediabilmente superata. Per la verità, il superamento delle nozioni proprie della dimensione dell'immaginario e del simbolico avviene, nelle forme del razionalismo contemporaneo, non attraverso un loro rifiuto, bensì un loro "scioglimento" entro l'apparato esplicativo degli strutturalismi. A questo proposito, Durand spiega:

Il nostro tempo ha ripreso coscienza dell'importanza delle immagini simboliche nella vita mentale, grazie all'apporto della patologia psicologica e dell'etnologia. L'una e l'altra di queste due scienze sembrano aver improvvisamente rivelato e ricordato all'individuo normale e civilizzato che tutta una parte della sua rappresentazione confinava singolarmente con le rappresentazioni del nevrotico, del delirio, dei «primitivi».⁷

Non è dunque tanto il positivismo, per dir così, ingenuo, proprio dell'esaltazione scienziata e dell'evoluzionismo positivistico di metà e fine Ottocento, a essere l'oggetto della riflessione critica di Durand; gli avversari novecenteschi, individuati nella linguistica strutturale, nell'antropologia strutturale, nella psicoanalisi freudiana, nella semiologia, si rivelano ben più insidiosi, poiché riconoscono alle stesse nozioni alle quali Durand intende restituire un valore, dei significati centrali per la costituzione del mondo umano. A essere oggetto della polemica dell'autore è dunque il modo in cui tali nozioni sono trattate dalle scienze in questione:

Ma se la psicoanalisi, come anche l'antropologia sociale, riscopre l'importanza delle immagini [...], queste dottrine tuttavia non scoprono l'immaginazione simbolica che per tentare di integrarla nella sistematica intellettualistica corrente, per *ridurre* la simbolizzazione a un simbolizzato senza mistero. Sono questi processi di riduzione del simbolizzato a dei dati scientifici e del simbolo al segno che noi dobbiamo studiare ora e anzitutto nel sistema della psicoanalisi.⁸

6 Cfr. G. Durand, *L'imagination symbolique*, PUF, Paris 1964, tr. it. di G. Rossetto, *L'immaginazione simbolica*, Il Pensiero Scientifico, Roma 1977, cap. II: *Le ermeneutiche riduttive*, pp. 41-58.

7 *Ivi*, p. 43.

8 *Ibidem*.

Nel corso del capitolo, Durand lavora soprattutto sulla psicoanalisi per denunciare l'impoverimento radicale cui le nozioni proprie della dimensione simbolica vanno incontro. D'altronde, lo stesso riferimento psicoanalitico, come dice Durand, al "nevrotico", al "delirio", al "primitivo" mostra come la psicoanalisi freudiana non sarebbe fuoriuscita dall'impianto assiologico proprio del positivismo: si tratta pur sempre di una fiera ragione "diurna" che ingaggia, mediante la riflessione, una lotta per svelare la dimensione notturna dalla quale scaturisce il simbolo, col fine ultimo di esaurirla. Il razionalismo della psicoanalisi consisterebbe dunque nella postulazione di un soggetto osservatore maturo in grado di ridimensionare e, per così dire, addomesticare la pulsione costitutiva dell'inconscio con le sue contraddizioni, dalle quali proverrebbero i simboli, come rappresentazioni dell'irrisolto.⁹

Certo, questo soggetto razionale è in Freud più un ideale regolativo che un'ipotesi trascendentale. La ragione per la quale Paul Ricoeur ha potuto inserire Freud tra i maestri del sospetto accanto a Nietzsche, e quindi tra quegli autori che, pur pienamente inseriti nella corrente della modernità, hanno più di tutti contribuito alla dissoluzione della soggettività cartesiana e kantiana, è precisamente il ruolo costitutivo attribuito alla pulsione, al prerazionale, all'inconscio.¹⁰ Ciononostante, è innegabile che vi sia, nella concezione freudiana, la ricerca di una razionalità capace di cogliere e risolvere l'irrazionale, interpretato fondamentalmente come contraddittorio ed irrisolto.

Molti luoghi dell'opera freudiana attestano il ruolo dall'autore attribuito alla ragione. Scegliamo di riportare qualche riga da *L'avvenire di un'illusione*, saggio che indaga le condizioni della sopravvivenza della religione anche in un tempo segnato dalle conquiste della modernità:

Posso essere obbligato a credere a ogni assurdità? [...] Non esistono istanze al di sopra della ragione. Se la verità delle dottrine religiose dipende da un'esperienza interiore che attesta tale verità, che fare dei molti uomini che non

9 «L'immagine, il fantasma, è simbolo di una causa conflittuale che ha opposto, in un passato biografico molto lontano [...] la libido e le contropulsioni della censura. L'immagine è dunque sempre significativa di un blocco della libido, cioè di una regressione affettiva» (*Ivi*, p. 45).

10 «Se risaliamo alla loro intenzione comune [di Freud, Marx e Nietzsche, *nda*], troviamo in essa la decisione di considerare innanzitutto la coscienza nel suo insieme come coscienza "falsa" Con ciò essi riprendono, ognuno in un diverso registro, il problema del dubbio cartesiano, ma lo portano nel cuore stesso della forza cartesiana» (P. Ricoeur, *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, cit., p. 47).

hanno questa rara esperienza? Possiamo esigere da tutti gli uomini che facciano uso del dono, da essi posseduto, della ragione, ma non possiamo fondare un'obbligazione valida per tutti su un motivo presente solo in pochissimi.¹¹

È di tutto interesse mostrare come, d'altra parte, questo passo sia inserito in un contesto argomentativo tutto teso a mostrare che i motivi che, arcaicamente, hanno dato origine alle religioni non sono venuti meno nel mondo della modernità. Le religioni, infatti, «sono scaturite dallo stesso bisogno che ha generato tutte le altre acquisizioni della civiltà, ossia dalla necessità di difendersi contro lo schiacciante strapotere della natura».¹² La ragione, in fondo, nella prospettiva freudiana, non è che un'ulteriore risposta alla medesima preoccupazione che fonda anche la religione. Questa naturalizzazione tanto della pulsione religiosa quanto della ragione, se da un lato assesta un colpo letale alle pretese trascendentali del soggetto – in ciò Freud è perfettamente in linea con l'evoluzionismo del proprio tempo –, dall'altro ridimensiona l'intero patrimonio semantico del religioso ad espressioni, per giunta carenti ed involute, del bisogno naturale. Il verdetto di Freud è chiaro:

Il riconoscimento del valore storico di talune dottrine religiose accresce il nostro rispetto nei loro riguardi, ma non invalida la nostra proposta di cessare di addurle a motivo dei precetti della vita civile. Al contrario! Con l'aiuto di questi residui storici siamo giunti a concepire i dogmi religiosi alla stregua, per così dire, di relitti nevrotici e ora possiamo affermare che è arrivato probabilmente il momento [...] di sostituire le conseguenze della rimozione con i risultati del lavoro razionale della nostra mente.¹³

L'illuminismo di Freud è in fondo un umanismo che coglie, nella ragione, il dispositivo di liberazione degli uomini dai dogmi e dai poteri che gli stessi uomini generano.

11 S. Freud, *Die Zukunft einer Illusion*, in Id., *Gesammelte Werke. XIV*, hrsg. von A. Freud, E. Bibring, W. Hoffer, E. Kris und U. Isakower, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, Imago Publishing Co., London 1948, tr. it. di S. Candrea e E. A. Panaitescu, *L'avvenire di un'illusione*, in Id., *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Bollati Boringhieri, Torino 2006, p. 168.

12 *Ivi*, p. 161.

13 *Ivi*, p. 184.

3. La proposta di Durand e analisi delle sue criticità

La riduzione del patrimonio simbolico alle mere dinamiche libidiche è precisamente ciò che Durand contesta alla psicoanalisi. La proposta teorica di Durand passa, evidentemente, per una diversa caratterizzazione delle figure dell'immaginario, prima tra tutte il simbolo. A una concezione che vede in esso l'espressione irrisolta di dinamiche pulsionali naturali, analizzabili mediante la ragione, viene contrapposta l'idea del simbolo come ciò che entra in gioco «quando il significato non è *più affatto presentabile* e il segno non può riferirsi che a un *sensò* e non a una cosa sensibile». ¹⁴ Così, Durand afferma:

Si vede quale sarà il terreno privilegiato del simbolismo: il non sensibile sotto tutte le forme, inconscio, metafisico, soprannaturale, surreale. Queste “cose assenti o impossibili a percepirsi”, per definizione, sono pure in maniera privilegiata i soggetti della metafisica, dell'arte, della religione, della magia: causa prima, fine ultimo, “finalità senza fine”, anima, spiriti, dei, ecc. ¹⁵

Se questo è il campo del simbolismo “per definizione”, allora è chiaro che la critica mossa alla nozione di simbolo in Freud vale per ogni forma di riduzionismo: quello linguistico, per il quale «il simbolismo è un dipartimento della semantica linguistica»; ¹⁶ quello dell'antropologia strutturale, che consiste nella «possibilità di decifrare un insieme simbolico, un mito, riducendolo a delle relazioni significative». ¹⁷ Riduzione psicoanalitica e riduzione socio-antropologica procedono «con la stessa logica esclusiva [...] per la psicoanalisi come per la sociologia [...], il simbolo non rinvia, in fin dei conti, che a un episodio regionale». ¹⁸

A queste interpretazioni del simbolo, Durand contrappone gli approcci “instaurativi”, tra i quali vengono rievocate le figure di Ernst Cassirer, Carl Gustav Jung, Gaston Bachelard. ¹⁹ L'autore ritiene di dover svolgere, a partire dalla fenomenologia della parola poetica di Bachelard, un compito preciso:

Dopo Bachelard non rimaneva che “generalizzare” l'antropologia ristretta dell'autore della *Poetica del Sogno*, sapendo bene che questa generalizzazione,

14 G. Durand, *op. cit.*, p. 12.

15 *Ivi*, p. 13.

16 *Ivi*, p. 53.

17 *Ivi*, p. 54.

18 *Ivi*, pp. 57-58.

19 Cfr. *ivi*, cap. II: *Le ermeneutiche instaurative*, pp. 61-79.

da parte del metodo stesso, non può essere che un'integrazione più grande delle potenze dell'immaginazione al cuore dell'atto di coscienza.²⁰

Si tratta, cioè, di fondare un'antropologia dell'immaginario, in cui le strutture entro le quali la coscienza individuale viene ricompresa hanno la cifra dell'inesauribilità del simbolico, rispetto al quale «il senso proprio (che conduce al concetto e al segno adeguato) non è che un caso particolare del senso figurato, cioè non è che un simbolo ristretto».²¹ La razionalità analitica sarebbe a questo punto solo un caso specifico di una significatività ben più vasta; il compito della ragione umana sarebbe quello di disvelare, senza ridurre, lo spazio infinito di questa significatività poliedrica, polivoca, equivoca e irrisolvibile. Questo spazio si struttura secondo la dialettica di due regimi o polarità: il diurno e il notturno. Non è il caso di approfondire analiticamente lo specifico di tali regimi quanto al loro contenuto: ci interessa però osservare che ai due regimi corrispondono due tendenze ermeneutiche, che si legittimano solo nella tensionale presenza l'una dell'altra: la prima, diurna, dominata dall'approccio riduzionista e scientifico, e la seconda, notturna, orientata al recupero del senso che è all'opera nell'analogia, nella metafora, nel sogno, nella poesia, nell'esperienza religiosa vissuta. Durand afferma:

Ciò che l'antropologia dell'immaginario permette – e lo permette solo essa – è di riconoscere lo stesso spirito della specie all'opera nel pensiero “primitivo” come nel pensiero civilizzato, nel pensiero normale come nel pensiero patologico. [...] Noi siamo persuasi che la Speranza della specie, ciò che dinamizza il pensiero umano, è concentrato su due poli antagonisti attorno ai quali gravitano di volta in volta le immagini, i miti, le fantasticherie, i poemi degli uomini. [...] Il “pensiero selvaggio” [...] non è un semplice balbettare della scienza. [...] La teoria elettronica, le ipotesi sulla espansione dell'universo non sono “fatte meglio” di un mito di emergenza Zugni o della parabola del grano di senapa. Semplicemente, si applicano a due oggetti diversi. Ma non si ha affatto il diritto di svalutare tali miti e la loro vocazione di speranza in confronto alle nostre credenze scientifiche.²²

Il recupero della nozione di simbolo come presentazione “per definizione” dell'inesauribile non sarebbe, dunque, in Durand, funzionale all'eliminazione del regime diurno, quello alla cui luce si danno le teorie scientifiche e gli usi riduttivi del simbolo. Si tratta, semmai, di «controbilanciare il nostro pensiero critico, la nostra immaginazione demistificata, attraverso

20 *Ivi*, p. 79.

21 *Ivi*, p. 85.

22 *Ivi*, pp. 117-118.

l'inalienabile "pensiero selvaggio", che tende la mano fraterna della specie alla nostra miseria orgogliosa di civilizzati». ²³

Occorre tuttavia domandarsi se, di là dalle intenzioni dichiarate da Durand, l'operazione tentata con la sua antropologia dell'immaginario non finisca per condurre ad un uso regressivo e premoderno del simbolico contro, e non a integrazione, del moderno e, soprattutto, della sua scoperta primigenia: il soggetto critico e capace di autonomia. Vi sono almeno due ragioni per sospettare questo. La prima emerge proprio dall'attenta considerazione delle conseguenze del passo di considerare la razionalità analitica, diretta, aristotelica, come il sottoinsieme di un sistema simbolico più vasto, retto da opposizioni dialettiche irriducibili. Pare difficile da contestare che, in questo modo, il simbolico nella sua natura equivoca e tensionale sia sovraordinato rispetto alla capacità critica. Così, la ragione critica perde, se non la sua legittimità (che anzi, a rigore, è confermata in quanto una delle espressioni proprie del simbolico), perlomeno quella funzione emancipativa che le veniva attribuita dalla cultura dei Lumi. Se, in questo modo, viene certamente difesa la pari dignità delle culture, sia quelle diurne (l'Occidente tecnologicamente progredito e fondato sulla progressiva razionalizzazione e secolarizzazione della società) sia quelle notturne, dove pare che il pensiero "primitivo" sia ancora dominante, diventa tuttavia difficile trovare spazio per funzione etica e normativa che sia trasversale alle diverse culture e che possa porsi come istanza critica dell'individuo nei confronti di autorità tradizionali il cui potere appare ora illimitato.

Si può inoltre rilevare che non è chiaro se, nella concezione integralmente simbolistica di Durand, il soggetto non si riduca, a sua volta, a null'altro che a una figura mitica propria del regime simbolico diurno. In effetti, l'antropologia dell'immaginario di Durand richiama in causa spiegazioni cosmico-psichiche che sembrano fondare, dominare e in fondo ridurre il soggetto ad una variabile della tensione tra potenze che si manifestano simbolicamente. In questo modo, diventa difficile persino pensare ad una teoria dell'azione che sia compatibile con l'antropologia dell'immaginario. Come se la teoria dell'azione, la quale implica per definizione la presenza di un attore che sappia imputare a se stesso l'azione, fosse di per sé associabile solo al regime diurno della ragione diretta, strumentale, basata sul calcolo del rapporto mezzi/fini. A conferma di questa lettura delle conseguenze dell'impianto antropologico di Durand sta il pensiero del più celebre dei suoi interpreti: Michel Maffesoli.

23 *Ibid.*

4. Maffesoli e la radicalizzazione dell'antropologia dell'immaginario

Con Maffesoli siamo di fronte a una maturazione pienamente postmoderna dell'antropologia dell'immaginario. L'obiettivo polemico dell'autore è il moderno, espressione vincente di una tradizione tutta occidentale che riposerebbe precisamente sul predominio del soggetto. A questo proposito Maffesoli non potrebbe essere più chiaro:

C'è una differenza tra pensiero radicale e pensiero critico: la modernità resta all'interno del pensiero critico, mentre, sulla scia di Jean Baudrillard, è necessario sviluppare un pensiero radicale, nel suo significato più semplice di "ancorato alle radici", e che quindi rinvia alla terra. La mia idea di pensiero radicale è il sorpasso e l'esplosione del soggetto e della soggettività. Ciò che prima chiamavo "paranoia occidentale", e quindi la paranoia moderna, riposa proprio sul soggetto e sulla coscienza.²⁴

Maffesoli propone, non senza provocazione, il rovesciamento completo della doppia associazione, ancora freudiana, di pensiero selvaggio, mitico ed immaginifico, e patologia e di pensiero critico e salute. Il soggetto è l'espressione della paranoia moderna. Il pensiero radicale che si rende necessario per guarire dalla paranoia moderna deve, stando all'etimologia dell'aggettivo "radicale", riferirsi alla terra: a quella dimensione dionisiaca, imprevedibile e irrestingibile, nella quale l'uomo riposa in balia delle potenze che si esprimono simbolicamente. Il compito di questo pensiero radicale sembra convergere singolarmente con quello che caratterizza il postmoderno:

Per cui, penso che, in mancanza di definizioni più precise, ciò che viene chiamato "post-modernità" consista nella scomparsa del soggetto e nella sua dissoluzione in qualcosa di molto più generale, non più un contenuto, ma un contenente [...]. Ciò che è in gioco nella nostra contemporaneità, nei grandi assembramenti sportivi, nei grandi affollamenti religiosi, è proprio questa perdita dell'io nell'altro.²⁵

Esattamente questo tipo di smarrimento dell'io nell'altro, che Maffesoli riferisce ai fenomeni sociali propri del postmoderno e nei quali egli intravede la liberazione dell'uomo dal soggetto, era analizzato da Freud in termini psicoanalitici nel saggio *Psicologia delle masse e analisi dell'io*.

24 M. Maffesoli, *Fenomenologie dell'immaginario*, a cura di S. Leonzi, Armando Editore, Roma 2009, p. 91.

25 *Ivi*, pp. 91-92.

Al contrario di Maffesoli, Freud coglieva nella pulsione gregaria una dispersione regressiva dell'individuo allo stato arcaico dell'orda primordiale, fondato su dinamiche di identificazione tra pari il cui ideale regolativo e costitutivo sarebbe rappresentato dalla presenza soverchiante di un terzo sovraordinato rispetto alla massa, cioè il capo.²⁶ I processi libidici elementari e pre-razionali che fondano la perdita dell'io nelle alterità soverchianti richiedono, in Freud, lo sviluppo critico di un individuo in grado di porsi a distanza dalla pulsione di identificazione che presiede alla logica della massa; ciò non vale in Maffesoli, per il quale, al contrario, l'io critico non è che una finzione paranoica che si abbatte illegittimamente contro la natura passionale, dionisiaca, dell'inconscio collettivo.

5. *Abbozzo di un tragitto alternativo*

Così, autonomia, critica, individualizzazione diventano, nel pensiero di Maffesoli, solo modi diversi di dire la paranoia del moderno. Ridotto *tout court* al soggetto trascendentale, astratto ed esangue, l'individuo di Maffesoli cade però sotto i colpi delle potenze cosmiche o sociali. Se da un lato vien dato risalto al ruolo delle pulsioni collettive e della simbolicità che esse producono e da cui sono a loro volta informate, dall'altro bisogna dire che questo recupero vien fatto valere contro la modernità. Ciò che ci sembra problematico delle affermazioni di Maffesoli è che viene operata una essenzializzazione assai discutibile, sotto il profilo storico oltre che concettuale, dei tratti della modernità. Tale essenzializzazione rende indistinguibili tratti che invece la ricostruzione di Alain Touraine, citata all'inizio di questo contributo, vanno accuratamente distinti (quelli della razionalità del moderno e della soggettività; il piano della ragione strumentale ed il piano del fondamento del diritto; l'omologazione delle logiche economiche e l'universalismo della giustizia come compito mai saturo dell'emancipazione degli uomini). Nell'essenzializzazione operata da Maffesoli, non risulta possibile neppure recuperare la figura "joasiana" della azione creativa, o quella ricoeuriana di uomo capace. La creatività non è pensata in termini di capacità del sé, ma diventa una funzione del cosmo simbolico entro il quale il soggetto si vede integralmente riassorbito ed esaurito. In questo modo,

26 Si rinvia a S. Freud, *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, in Id., *Gesammelte Werke. XIII*, hrsg. von A. Freud, E. Bibring, W. Hoffer, E. Kris und U. Isakower, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, Imago Publishing Co., London 1940, tr. it. di E. Q. Panaitescu, *Psicologia delle masse e analisi dell'io*, in Id., *Il disagio della civiltà e altri saggi*, cit., pp. 65-142.

una qualsiasi teoria dell'azione e qualsivoglia assunzione di responsabilità diventa impossibile. La "perdita dell'io nell'altro" di cui parla Maffesoli appare di più, per la verità, come la perdita tanto dell'io quanto dell'altro. Secondo Touraine, la negazione dell'azione è una precisa implicazione del postmoderno. Per sviluppare questa tesi, il sociologo francese osserva prima di tutto che la razionalizzazione puramente strumentale ed economica della società, della cultura e della relazione tra uomo e realtà non è una pretesa bislacca dei teorici della post-modernità, bensì il preciso correlato della separazione spinta ai limiti del parossismo di razionalità e soggettività:

Questa completa dissociazione della razionalità strumentale divenuta strategia in mercati mobili e comunità chiuse nella loro "differenza" definisce la situazione postmoderna. Il modernismo affermava che il progresso della razionalità e della tecnica non aveva soltanto effetti critici di liquidazione delle credenze, delle usanze e dei privilegi ereditati dal passato, ma che esso creava anche contenuti culturali nuovi.²⁷

Touraine propone un pensiero della modernità completamente diverso da quello che emerge dalla *lignée* Durand-Maffesoli. La prima modernità, quella in cui compaiono le figure dell'attore sociale, delle azioni collettive, delle forze politiche, è la modernità che, pur avendo superato le pretese in fondo ancora metafisiche del soggetto cartesiano e poi trascendentale, non ha ancora portato a compimento il cammino di separazione di razionalità e soggettività, cammino che si è svolto storicamente a tutto discapito della seconda. La concezione di un tutto simbolico inesauribile e contrapposto alle figure della razionalità sarebbe, dunque, solo il controcanto di un mondo postmoderno che, per la verità, è, come si accennava, ipermoderno, nel senso che la razionalizzazione dei sistemi sociali, la settorializzazione formale delle discipline, la differenziazione dei campi della vita si sono irrigidite al punto da non lasciare più spazio per un agire razionale che non venga compreso nel mero senso dell'azione strumentale, determinata da cause strutturali.²⁸

27 A. Touraine, *op. cit.*, p. 220.

28 In una delle diverse autointerpretazioni della post-modernità, essa appare come l'esito del movimento della modernità: «Il movimento di modernità si accelera incessantemente, le avanguardie divengono sempre più effimere e tutta la produzione culturale, come osserva giustamente Jean-François Lyotard, diventa avanguardia mediante un consumo sempre più rapido di linguaggi e di segni (...) Essa sembra, un secolo dopo, prigioniera dell'istante e trascinata nell'eliminazione sempre più totale del senso» (*Ivi*, p. 222).

La scommessa di autori come Alain Touraine, o Hans Joas o Paul Ricoeur, ciascuno nel proprio campo e dall'interno dei propri dibattiti disciplinari, ma comunque sempre a cavallo tra filosofia e scienze sociali, è quella di ricomporre simbolo e ragione nel soggetto: di riscoprire, quindi, le radici più autentiche della modernità, di contro ad una esasperazione della razionalizzazione che, sia per via diretta (gli strutturalismi), sia per via indiretta (i simbolismi antimoderni), ha sempre e solo, come esito certo, quello della soppressione del soggetto. Non si tratta, d'altronde, di riformulare pretese metafisiche o trascendentali. Al contrario: la sfida resta quella di cogliere, per riprendere le efficaci immagini di Durand, tanto il regime diurno quanto quello notturno, sia la dimensione apollinea sia quella dionisiaca, come in relazione a una soggettività che non solo né è giocata, ma attivamente e reattivamente gioca con essi. L'equivocità, la pluralità e la molteplicità del simbolico possono, in questo modo, essere messi al servizio della creatività dell'agire: un modello di comprensione dell'umano che, pur senza concedere nulla all'ipostatizzazione di un soggetto astratto, recupera quella dimensione di senso che una razionalità disincarnata sembra senz'altro dissolvere. Solo così sembra possibile affrontare il tema dell'identità, centrale per il soggetto dilaniato del nostro tempo, senza scadere nelle derive irrazionalistiche rappresentate dagli identitarismi, dai nazionalismi, dai fondamentalismi, dai culturalismi estremi, dagli autoritarismi.

Come si è affermato nel primo paragrafo, il presente contributo si è dato come obiettivo quello di chiarire i termini dell'istanza della rinascita del soggetto mettendo in luce limiti e criticità dei progetti di emancipazione più marcatamente post-moderni. L'insegnamento che proviene dai Lumi è che non vi è libertà senza critica; auto-realizzazione senza coscienza; futuro senza possibilità di autonomia. In una espressione, che il progetto di emancipazione è sempre il progetto di qualcuno – un soggetto etico, storico, individuale, sociale – il quale si riconosce e chiede riconoscimento. Occorrerebbe certamente dimostrare come i tentativi di riattualizzare l'insegnamento dei Lumi, tenendo conto ed affrontando le buone ragioni (teoriche, ma anche storiche e scientifiche) che sono state addotte per dubitarne, siano riusciti o meno. Certamente però, sembra parimenti importante, almeno a titolo di chiarificazione preliminare dell'impresa, mostrare che una pura dissoluzione del soggetto non è associabile ad un qualsivoglia progetto di autonomia, se questa dissoluzione significa rinuncia a pensarne il potenziale critico, la sorgente creativa, l'auto-attestazione.





ALBERTO MARTINENGO

RACCONTO DUNQUE SONO? UN CONTRIBUTO ERMENEUTICO ALLA DISCUSSIONE SULLO *STORYTELLING*

In un saggio del 2004, intitolato *Against Narrativity* e diventato giustamente celebre, Galen Strawson argomenta che il gergo della narratività funziona come uno dei catalizzatori più potenti nel dibattito contemporaneo sull'identità.¹ Per Strawson si tratta di una vera e propria "moda" culturale, che include uno spettro quasi sconfinato di discipline: dalla filosofia alla psicologia, dalla teologia all'antropologia, dalla sociologia alla teoria politica e, naturalmente, alla letteratura. In tutti questi contesti disciplinari, prosegue, «c'è un ampio accordo sul fatto che gli esseri umani guardano, vivono e fanno esperienza delle proprie vite come un racconto o una storia di qualche genere, o almeno come un insieme di storie».²

Come è noto, Galen Strawson è tra i critici più accaniti di tale tendenza, che definisce come *psychological Narrativity thesis*, ovvero l'idea che l'identità personale sia un'esperienza in cui i dispositivi di tipo narrativo giocano un ruolo imprescindibile e senza i quali non si darebbe letteralmente alcuna unità sensata dell'io. A questa convinzione, Strawson affianca un'altra posizione, a suo giudizio parimenti criticabile, che connota come *ethical Narrativity thesis*, una variante della precedente, per la quale l'articolazione narrativa dell'identità personale sarebbe la condizione necessaria (e, in molti casi, sufficiente) della costituzione morale dell'io: secondo questa tesi, sintetizza Strawson, «la ricchezza di uno sguardo narrativo [sarebbe] essenziale per una vita ben vissuta, per una vera e piena personalità».³

Nelle pagine che seguono, analizzeremo alcuni aspetti delle tesi sulla narrativizzazione dell'identità, soprattutto per mano dei suoi fautori; su queste basi, definiremo il perimetro dentro il quale il "racconto di storie" è

1 G. Strawson, *Against Narrativity*, in «Ratio», a. XVII, n. 4, 2004, pp. 428-452.

2 *Ivi*, p. 428.

3 *Ibid.*



assurto – nel bene e nel male – a registro tipico degli attori che si muovono nello spazio pubblico, particolarmente nel discorso politico.

Il problema filosofico

(a) Narrare il sé

La prospettiva critica di Galen Strawson pone ovviamente un gran numero di questioni e meriterebbe di per sé una discussione molto ampia, soprattutto perché si inserisce in una controversia che appare oggi inagibile per le epistemologie “regionali” di tutte le discipline coinvolte. Un elemento, quello dell’ampiezza e della trasversalità che nella sua prospettiva è probabilmente il primo segnale delle difficoltà teoriche poste dalla *Narrativity thesis*, nelle sue due varianti. Tuttavia, qui l’approccio di Strawson ci interessa soprattutto per un altro aspetto, che può apparire secondario. Se da una parte, infatti, non è certo che la sua polemica, pure così serrata, colga esattamente il cuore delle posizioni filo-narrativiste, non si può non riconoscere che essa ricapitola alla perfezione lo stato della discussione, almeno al livello filosofico.

L’argomento anti-narrativista di Strawson si basa sulla contrapposizione tra due tipi di esperienza, anzi tra due classi di individui, che possono essere ricondotti a “stili temporali” opposti: lo stile diacronico e quello sincronico. Il primo si basa su una comprensione enfatizzata della continuità dell’esperienza, tale per cui rappresentarsi come un sé significa pensarsi «come qualcosa che c’era nel passato (remoto) e che ci sarà nel futuro (remoto)». ⁴ Il secondo dipende invece da un’esperienza molto diversa della temporalità, per la quale «il passato può essere presente o vivo nel presente senza essere presente o vivo *in quanto* passato»: in altri termini, è un passato che dà forma al presente senza essere mediato da una memoria esplicita. ⁵ Sulla base di un percorso particolarmente articolato, Strawson può dichiarare che questo binomio è insuperabile: si danno *de facto* due tipi di autocomprensione, nessuno dei quali può essere considerato assiologicamente superiore. Perciò la *Narrativity thesis* esce confutata nella sua pretesa di assolutezza: la costruzione narrativa del sé non è né essenziale, né imprescindibile, perché esistono forme di autoidentificazione che vi rinunciano totalmente.

4 *Ivi*, p. 430.

5 *Ivi*, p. 432.

Effettivamente, sul piano della discussione filosofica, le posizioni filonarrativiste vivono di questo intreccio tra la dimensione psicologica (nel senso in cui Galen Strawson usa l'aggettivo) e quella assiologica. Secondo tale sovrapposizione, la narrazione è il registro in cui la personalità si compone e – senza dubbio – *deve comporsi*, pena un impoverimento o addirittura una patologia del sé. Come Strawson non manca di notare, si tratta di una tesi forte, il cui onere della prova non può essere risparmiato ai suoi sostenitori. Tra essi, almeno nel dibattito continentale, l'autore che ha spinto più a fondo tale posizione è Paul Ricoeur. Proviamo a ricomporre gli elementi essenziali della sua prospettiva, anche al di là del trattamento – certo sbrigativo – che Galen Strawson gli riserva.

Il modello di Ricoeur prende le mosse da un'analisi dei fenomeni narrativi, che è condotta particolarmente nei tre volumi di *Tempo e racconto* (1983-1985); dentro questo orizzonte, il suo discorso muove da una critica radicale delle nozioni sostanzialiste di identità, per approdare appunto a una loro revisione in chiave narrativa. La definizione di racconto che interessa a Ricoeur è quella che ha il proprio motore nella nozione aristotelica di *mythos*, inteso come la composizione di casi diversi sotto l'unità logica rappresentata dall'intrigo. In questo senso, la costruzione dell'intrigo (*mise en intrigue*) rappresenta il principio d'ordine che raccoglie un dato settore dell'esperienza, trasponendolo nel linguaggio.

L'unità funzionale della *mise en intrigue* è – ancora in chiave aristotelica – la *mimesis*, ovvero l'imitazione di un contesto di azioni, che dalla composizione narrativa ottengono il loro senso. A sua volta, la *mimesis* lavora secondo un modello tripartito. Anzitutto, essa muove dall'esperienza cogliendone non la fattualità bruta, ma la struttura formale (causa/effetto, agente/vittima...) che la rende riconoscibile (*mimesis* I). Per questa via, si apre la possibilità della traduzione nell'intrigo linguistico, attraverso una sintesi dell'eterogeneo che istituisce una continuità possibile tra fattori altrimenti disparati (*mimesis* II). Ma la costruzione narrativa dell'esperienza non è ancora l'ultima tappa del percorso, perché l'enfasi sulla testualità, come principio di articolazione logica dell'azione, si riverbera *après coup* sulla stessa esperienza pre-testuale favorendone un significativo incremento di leggibilità: l'ordine formale del racconto si ripercuote al di fuori del codice narrativo; e solo per tale via – quella che, per usare una categoria estetica, conoteremmo come “esecuzione” – il riferimento del racconto al mondo si completa (*mimesis* III).⁶

6 P. Ricoeur, *Temps et récit. Tome I*, Seuil, Paris 1983, tr. it. di G. Grampa, *Tempo e racconto. Volume I*, Jaca Book, Milano 2001, pp. 91-139.

Ora, nell'analisi di Ricoeur l'elemento più appariscente per il problema che ci interessa è proprio il riferimento al testo: o meglio, per dirla con il titolo di un saggio di Ricoeur, il rinvio all'«azione sensata considerata come testo».⁷ In altri termini la “testualizzabilità” dell'esperienza prenarrativa è il punto d'appoggio sul quale si regge l'economia del modello narrativista di Ricoeur: è come se l'azione stessa chiedesse di testualizzarsi, pena la dissoluzione dei requisiti minimi che la rendono tale (per esempio, il riferimento a un agente, a intenzioni, obiettivi ecc.). Ricoeur descrive questa necessità della testualizzazione come il primo gradino della *mimesis*, nel quale è evidente che la presenza di dispositivi prenarrativi “domanda” di attualizzarsi in una narrazione (*mimesis* II). Il testo funziona insomma come strumento di oggettivazione dell'azione e, per tale via, dell'esperienza dell'agente.

Questo approccio alla testualizzazione va tenuto nella massima considerazione se si vuole venire a capo del modello di Ricoeur. Esso dà infatti il senso del percorso più complessivo dell'ermeneutica ricoeuriana. Un percorso che muove dalla rottura del riferimento al *cogito* cartesiano, autonomo e autosufficiente, per andare alla ricerca dei supporti attraverso i quali è ancora sensato porre il problema dell'identità. In altri termini, da una parte la riflessione ricoeuriana fa perno sulla critica che i maestri del sospetto (Karl Marx, Friedrich Nietzsche e Sigmund Freud) rivolgono ad alcuni momenti specifici della filosofia moderna: e qui il primo caposaldo a cadere è proprio l'idea di soggettività, come motore degli edifici identitari. Ma dall'altra Ricoeur è convinto che non sia possibile fermarsi a questa dichiarazione di impossibilità, allo smascheramento delle illusioni metafisiche di cui parlano i teorici del sospetto.

Per queste ragioni, il percorso dell'ermeneutica ricoeuriana è semmai una ricognizione attraverso le tracce del *cogito brisé*, ricognizione grazie alla quale Ricoeur ritiene di poter recuperare la nozione di identità fuori dalle secche alle quali la crisi del paradigma moderno l'ha condotta. Si tratta di un movimento tipico della riflessione ricoeuriana, che potremmo definire di *decostruzione* e *ricostruzione* della soggettività: il racconto è uno dei dispositivi-chiave che dimostrano al tempo stesso l'insufficienza del *cogito* cartesiano, ma l'insopprimibilità della questione dell'identità, il suo continuo riproporsi sotto altre sembianze.

7 P. Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, Seuil, Paris 1986, tr. it. di G. Grampa, *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, Jaca Book, Milano 2004, pp. 177-203.

(b) Narrare il mondo

L'esigenza dell'ermeneutica filosofica è dunque chiara, almeno per bocca di Paul Ricoeur, che ne resta uno degli autori di riferimento: si tratta di una necessità che fa capo al recupero della nozione di identità di fronte alle critiche di stampo antimetafisico. La via maestra di Ricoeur è quella di sottolineare l'esistenza di strumenti di oggettivazione attraverso i quali si condensano le marche esterne del *cogito brisé*. Tuttavia, quest'investimento verso l'esterno – come se il problema del sé non fosse risolvibile senza un rimando ad altro – innesca un processo di grande interesse per l'ermeneutica. “Scrivere” il soggetto in una forma qualsiasi di testualità significa collocarlo dentro una rete di rimandi, di sensi già dati: per dirla con una parola, significa *scriverlo nel mondo*. La narrativizzazione dell'identità è così un processo che colloca il soggetto *là fuori* – o, meglio, lo situa all'incrocio tra la potenza finzionale del racconto e la sua pretesa di cogliere fenomeni, azioni e stati di cose, che incidono sul mondo.

Questa è la ragione per la quale qualsiasi posizione filo-narrativista finisce per porre questioni che toccano il tema della referenza del racconto al mondo. Un buon sintomo di tale fenomeno è dato dalla cancellazione di qualsiasi differenza strutturale tra la narrazione di sé e la narrazione del mondo. Vediamo in che senso questo slittamento sia significativo. Il rilievo emerge, per esempio, quando Paul Ricoeur procede alla messa alla prova del modello della *mimesis* attraverso l'analisi di “casi letterari” rilevanti: *La signora Dalloway*, *La montagna incantata* e *Alla ricerca del tempo perduto*, dove i primi due sono ovviamente racconti di finzione alla terza persona e il terzo è un racconto di finzione alla prima persona.

Per Ricoeur è vero che il racconto in terza persona e la narrazione in prima persona sono «le due grandi classi di finzione narrativa».⁸ Ma tale differenza deve apparire in qualche modo secondaria, se la si legge da un punto di vista specifico: quello appunto di una teoria della *mimesis* come integrazione di casi diversi sotto un unico principio ordinatore. Il punto è proprio questo: la funzione integratrice che sta alla base del racconto – o della costruzione narrativa dell'identità, il che è lo stesso – è un dispositivo talmente formale da essere preordinato alla distinzione tra prima e terza persona. Ricoeur è ancora più esplicito di così: se si sposta l'attenzione sulla *mise en intrigue*, è impossibile non rilevare che «tra i testi in prima persona, ne esiste una gran varietà di cui la prima persona è tanto segnata dalla

8 P. Ricoeur, *Temps et récit. Tome II. La configuration du temps dans le récit de fiction*, Seuil, Paris 1984, tr. it di G. Grampa, *Tempo e racconto. Volume II. La configurazione nel racconto di finzione*, Jaca Book, Milano 1999, p. 149, n. 67.

finzione quanto la terza persona dei racconti costruiti con egli (o ella)»; e ciò a tal punto che «questa prima persona di finzione può permutare, senza gran danno, con una terza persona non meno di finzione».⁹

Permutazione tra prima e terza persona, dunque. Anzi, a voler essere più precisi, dovremmo parlare di una perfetta scambiabilità tra l'una e l'altra. Qui Ricoeur ha in mente soprattutto le analisi di Dorrit Cohn, in particolare quelle condotte in *Transparent Minds* (1978). Ma è evidente che nell'identificazione tra autore, narratore e personaggio principale, si gioca una partita importante per il modello di *Tempo e racconto*. Affermare, come fa Ricoeur, che l'auto-racconto è veramente immaginario, ha infatti un peso teorico notevole, che redistribuisce in modo decisivo non soltanto i confini tra le due grandi classi di finzione narrativa, ma più in generale tra i due principali generi narrativi al centro dell'indagine di *Tempo e racconto*, ovvero il racconto storico e il racconto di finzione.

La questione sarebbe molto complessa e di difficile risoluzione in pochi passaggi. Però è utile richiamarla per ribadire in che senso qui si giochi la capacità della finzione di dire cose della realtà. La narrazione di sé è infatti la prima carta al tornasole di una teoria della referenza in grado di ridefinire in chiave realista la finzione. Da qui l'affermazione di Ricoeur secondo cui il tema dell'autobiografia si colloca «nella prospettiva di una rifigurazione del tempo operata congiuntamente dalla storia e dalla finzione».¹⁰ Che cosa significa esattamente questo cenno, che per altra via potrebbe apparire critico? Anzitutto, va ribadito che per Ricoeur la riscrittura dell'esperienza temporale prenarrativa alla luce del racconto (*mimesis* III, rifigurazione) si biforca effettivamente a seconda della natura storica o finzionale della narrazione. Per Ricoeur resta irrinunciabile la differenza tra una referenza che si sviluppa in direzione del mondo reale e una che invece articola mondi immaginari. Per dirla in termini molto schematici, in *Tempo e racconto* la narrativizzazione dell'esperienza del mondo non produce mai effetti di fabulizzazione della realtà, perché ciò andrebbe contro le stesse premesse dell'ermeneutica ricoeuriana. Ma questa non è l'ultima parola di *Tempo e racconto* sulla questione, perché è come se nella riflessione di Ricoeur sul racconto fosse sempre all'opera una doppia strategia, che da una parte riafferma la netta distinzione tra i due mondi, ma dall'altra scopre una loro più profonda complicità.

Vediamo in che modo ciò sia possibile e perché vada a toccare il problema dell'autobiografia. Sotto il profilo strutturale, operando come un di-

9 *Ibid.*

10 *Ibid.*

namismo integratore di casi diversi, il racconto lavora come un processo di reinscrizioni successive delle esperienze temporali dentro contesti che le rendono reciprocamente compatibili. I diversi frammenti dell'esperienza temporale di un soggetto (o di più soggetti interagenti) sono ricondotti a una struttura integrata che ne svela le connessioni, rispetto alla diaspora che essi spontaneamente offrirebbero: dunque è un dinamismo integratore che opera esattamente nella direzione di quella che Galen Strawson avrebbe interpretato come la differenza tra lo stile temporale diacronico e lo stile temporale sincronico. Ora, la differenza fondamentale (ma anche l'unica) tra il racconto storico e il racconto di finzione sta nel fatto che il secondo può permettersi una libertà che al primo non è garantita: quella di poter/dover fermare il processo di integrazione a esiti parziali, nel senso che ogni racconto di finzione è un mondo in sé concluso che tendenzialmente non comunica con gli altri racconti di finzione, cioè non ha la pretesa di appartenere alla stessa struttura integrata di esperienze sottostante ad altri racconti.

Proviamo a dirlo con termini meno direttamente legati al linguaggio tecnico di Ricoeur: se l'iscrizione dell'esperienza temporale dentro una narrazione complessiva funziona allo stesso modo nel caso dei due tipi di racconto, per *Tempo e racconto* è tuttavia scontato che la temporalità di un racconto di finzione inizia e finisce (tendenzialmente) con l'inizio e la fine di quel racconto specifico; al contrario, l'orizzonte temporale di una specifica vicenda storica è esattamente lo stesso nel quale si collocano tutte le altre vicende storiche. Il mondo temporale di Clarissa Dalloway non è lo stesso mondo temporale di Zeno Cosini, mentre ovviamente il mondo a cui appartiene Giulio Cesare è lo stesso a cui appartiene Napoleone.

Da questo punto di vista, discutere del modello ricoeuriano dell'identità narrativa a partire dalla prospettiva dell'autobiografia significa andare a toccare un punto delicato (forse il più delicato) dell'intera riflessione di Paul Ricoeur sul racconto: quello che pertiene alla *véhémence ontologique* della narrazione nei confronti del mondo, per usare un'espressione cara al Ricoeur della teoria della metafora. E ciò dipende dal fatto che il racconto autobiografico sembra portare su di sé tutto il carico dell'ambigua relazione tra storia e finzione, di cui abbiamo tratteggiato i confini. Un'ambiguità di fondo che tiene assieme l'analogia tra i dispositivi all'opera nei due casi – cioè la funzione di integrazione di esperienze temporali altrimenti vissute in frammenti – e l'insopprimibile differenza tra gli esiti a cui tale integrazione perviene – il (solo) mondo vero da una parte e la pluralità di mondi temporali fittizi dall'altra.

Nel sistema di Ricoeur, la questione dell'autobiografia si trova dunque, per così dire, espropriata della sua specificità – quella per la quale si tratta

di un racconto in prima persona in cui l'autore, il narratore e il personaggio principale si identificano¹¹ – per diventare l'indice o la cicatrice che sutura una frattura più profonda, quella tra le due classi di riferimenti al mondo che un racconto è in grado di produrre. Si potrebbe essere perfino più radicali di Ricoeur e pensare di utilizzare il romanzo autobiografico come l'indice delle evoluzioni letterarie del romanzo, quasi che l'autobiografia valesse come *pars pro toto* del racconto in generale. Si tratta di un capovolgimento che ha del paradossale, se si pensa alla collocazione abituale del racconto di sé, come caso specifico (ed eccezionale) del racconto di finzione. Tuttavia, se si legge l'autobiografia nella direzione suggerita da Ricoeur, essa diventa una sorta di narrazione alla seconda potenza: non solo il racconto che l'autore fa di sé, ma anche un racconto sul racconto stesso. L'autobiografia è un racconto alla seconda potenza, perché il normale funzionamento dei dispositivi narrativi è esso stesso messo sotto osservazione e richiesto di produrre prestazioni che si avvicinino sempre più precisamente al punto d'incontro tra storia e finzione. Potremmo dire: è un racconto alla seconda potenza, perché i due generi della referenza – al mondo reale e al mondo fittizio – si scambiano continuamente i ruoli, si sostengono l'uno con l'altro, per produrre quel particolare risultato che siamo abituati a riconoscere nell'autobiografia.

La questione politica

Di fatto, la discussione filosofica attorno alla narrativizzazione dell'identità anticipa una sensibilità culturale che, a partire dagli anni novanta del Novecento, esce dai confini disciplinari in cui era collocata. Parafrasando l'affermazione di Galen Strawson che abbiamo ricordato in apertura, potremmo dire che il gergo della narratività diventa una "moda culturale" nel momento in cui inizia a mettere in questione non soltanto l'identità, ma più in generale le modalità di *costruzione e comunicazione* dell'esperienza. In questo contesto, il dibattito sugli usi pubblici della narrazione trova nella nozione di *storytelling* una veste scientifica rinnovata, che ingloba il tema del sé in un reticolo più vasto di rimandi.

Per questa via l'etichetta di *storytelling*, che pure affonda le proprie radici molto più indietro, entra così nell'uso comune. Anzi, viene a rappresentare un genere che interessa le teorie e le pratiche dei *media* (radio, tv,

11 *Ivi*, pp. 148-149, n. 66. Qui la guida di Ricoeur è soprattutto il volume di Philippe Lejeune, *Le pacte autobiographique*, Seuil, Paris 1975.

blog, gaming...), così come lo stesso discorso politico. Nella vasta bibliografia degli ultimi vent'anni sul tema, un posto di primo piano è occupato da Christian Salmon. Il suo *Storytelling. La fabbrica delle storie* (2007), ha il merito di modellizzare la versione "apocalittica" di questa complessa fenomenologia. Muovendo dal cosiddetto *storytelling revival* e dal *narrative turn* che, almeno negli Stati Uniti, daterebbe proprio alla metà degli anni novanta,¹² Salmon traccia le linee di quella che gli appare come una «proliferazione inquietante» del narrativo: un'estensione del dominio del racconto che, originatosi nel *marketing* e nel *management* industriale, culminerebbe nella sua trasformazione in «strumento della menzogna di Stato e del controllo sulle opinioni», il cui corollario sarebbe un vero e proprio «blocco dell'immaginario» individuale e collettivo.¹³

L'analisi di Salmon acquisisce tonalità vieppiù cupe quando immagina una vera e propria "regia" destinata alla costruzione del racconto politico occidentale: le presidenze di Ronald Reagan, Bill Clinton e George W. Bush negli USA, la Francia di Sarkozy e naturalmente il trauma epocale dell'11 settembre 2001 diventano le tappe fondamentali per una conduzione del politico mediante il racconto. I suoi strumenti sono la costruzione di contro-realtà, le narrazioni belliche da parte dei giornalisti *embedded*, la produzione di un vero e proprio "nuovo ordine narrativo": un ordine che esplora le «modalità di asservimento» delle esperienze e che «presiede alla formattazione dei desideri».¹⁴

Il riferimento a Salmon vale per un ventaglio di ricerche simili, che sono in continuo aumento. Tanto che – accanto alla tesi sulla proliferazione del *narrativo* – si deve parlare di un'estensione incontrollabile degli *studi sul narrativo*; e ci si potrebbe proporre di misurare tale proliferazione secondo un gradiente che ne dica l'adesione entusiastica al gergo del narrativo o, di contro, il suo rovesciamento nell'apocalisse dell'immaginario colonizzato. In realtà, uno scenario così radicalmente declinato in senso negativo appare utile soltanto per denunciare i limiti dei processi di narrativizzazione del discorso pubblico. Per comprenderli davvero, è necessario un altro punto di vista, che metta in campo una sorta di "critica della critica" e che, pur non aderendo all'entusiasmo nei confronti della fabulizzazione dei dispositivi che articolano il nostro "fare esperienze", sia in grado di darne ragione.

12 C. Salmon, *Storytelling. La machine à fabriquer des histoires et à formater les esprits*, La Découverte, Paris 2007, tr. it. di G. Gasparri, *Storytelling. La fabbrica delle storie*, Fazi, Roma 2008, p. 6.

13 *Ivi*, p. 16.

14 *Ivi*, p. 169.

Un buon esempio di questa “critica della critica” è rappresentato dai lavori di Yves Citton, in particolare dal suo *Mitocrazia. Storytelling e immaginario di sinistra* (2010). Citton articola infatti un’analisi dell’immaginario del potere, innervato da una pressante attività di scenarizzazione (*scénarisation*) e di “incantamento”; ma al tempo stesso investe sulla possibilità (anzi, sulla necessità) di narrazioni differenti, che chiama “scenarizzazioni dal basso”. A tali narrazioni si può consegnare, secondo Citton, un rinnovamento dell’“immaginario di sinistra”, che dunque non dovrebbe sterilizzarsi di fronte alla scenarizzazione, ma dovrebbe incorporarla e orientarla nella forma di nuove rivendicazioni di uguaglianza.

Citton muove dall’identificazione di una vasta «tradizione sociologica che ha fatto dell’“oggettivazione” e della “demistificazione” il proprio cavallo di battaglia» per guardare «*al di là di e attraverso* tutte le storie che ci vengono raccontate». ¹⁵ Davvero – viene da chiedersi con Citton – l’imperativo della demistificazione è funzionale sul piano politico? Si può realmente fare a meno della “natura e potenza dei racconti” o non bisognerà semmai acquisirli come strumenti e riorientarli in una direzione diversa da quella dell’inganno? Insomma, non ci sarà forse un *uso emancipativo* della narrazione – e addirittura dell’affabulazione?

Qui il discorso di Yves Citton si innesta facilmente sulle analisi relative al dinamismo integratore, che abbiamo descritto più sopra: il ruolo dell’intrigo per la costruzione di unità e legami causali, la sua capacità di rispondere a domande circa il “perché” di una vicenda, il valore *lato sensu* assiologico del racconto. ¹⁶ Dove la valenza assiologica dice la disponibilità, da parte del racconto, ad ambientare l’esistenza, a renderla abitabile. Ecco il punto: se raccontare significa, secondo le parole di Citton, «ri-sistemare ciò che conduce le [nostre] condotte», allora la potenza della narrazione è di per sé *positiva* – e non negativa. ¹⁷ È positiva perché è difficile negare che sia meglio vivere dentro condotte “ri-sistemate” anziché dentro squarci operativi scollegati. Con buona pace di Galen Strawson, anche dentro il paradigma dell’“identità sincronica” è arduo supporre che condurre vite, essere agenti, scegliere, decidere non significhi misurare continuità, cioè premesse e conseguenze, calcoli e accidenti, attese e delusioni, responsabilità e casi.

15 Y. Citton, *Mythocratie: storytelling et imaginaire de gauche*, Éditions Amsterdam, Paris 2010, tr. it. di G. Boggio Marzet Tremoloso, *Mitocrazia. Storytelling e immaginario di sinistra*, Alegre, Roma 2013, p. 86.

16 Cfr. le analisi più esplicitamente debitorie nei confronti di Ricoeur, *ivi*, pp. 89-98.

17 *Ivi*, p. 105.

Con tutto ciò, il rischio della mistificazione, il racconto propagandistico, l'inganno di massa e il populismo non sembrano avere nessuna connessione necessaria. Per dirla tutta, l'inganno esiste fuori e dentro ai confini del racconto, la mistificazione funziona fuori e dentro ai registri narrativi. Si tratta di pericoli insiti nel funzionamento stesso del discorso pubblico; ma non sembra che la disarticolazione dei tessuti identitari ed esperienziali retti dalla narrazione sia un rimedio fortunato nei loro confronti. Se la mistificazione si insinua nella narrazione, rinunciare alla narrazione toglierà forse un supporto mistificabile; tuttavia diventerà difficile pensare che fine avrà fatto il soggetto.





GIACOMO PEZZANO

CONVIVERE COME SE FOSSE REALE. L'IMMAGINARIO SOCIALE COME FINZIONE

«Ho un'immagine del mondo. È vera o falsa? Prima di tutto, è il substrato di tutto il mio cercare e di tutto il mio asserire».¹

0. *Regioni immaginarie?*

Per circoscrivere il problema al centro di questo saggio, muovo da un passo che condensa il modo in cui viene comunemente percepito lo statuto degli immaginari sociali:

l'Italia rappresentò un laboratorio del tutto particolare, con l'emergere di un partito separatista – la Lega Nord – che chiedeva a gran voce la secessione della cosiddetta Padania, una regione immaginaria, dai confini del tutto incerti, di volta in volta coincidenti con tutto il Nord, con il vecchio Lombardo-Veneto prerisorgimentale o con il Nord-Est.²

Sgombrando il campo da qualsivoglia fraintendimento, non intendo proporre l'apologia di qualche movimento politico o comunità, né una difesa del comunitarismo:³ mi interessa più semplicemente soffermarmi sul senso e le implicazioni dell'espressione «regione immaginaria». Innanzitutto, essa non è esclusivamente frutto di una semplificazione dettata dal senso comune: esiste infatti una solida letteratura scientifica che alimenta e/o è alimentata da un tale sentire.⁴ Inoltre, punto concettualmente più rilevante, essa rivela una

-
- 1 L. Wittgenstein, *Über Gewissheit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970, tr. it. di M. Trinchero, *Della certezza. L'analisi filosofica del senso comune*, Einaudi, Torino 1978, p. 29.
 - 2 A. De Bernardi, S. Guarracino, *La realtà del passato. III. Il Novecento e il mondo attuale*, Bruno Mondadori-Pearson, Milano-Torino 2014, p. 528.
 - 3 Su cui per una prima panoramica cfr. G. Nella, *Comunitarismo*, in A. d'Orsi (a cura di), *Gli ismi della politica. 52 voci per ascoltare il presente*, Viella, Roma 2010, pp. 83-92.
 - 4 Cfr. p.e. B. Anderson, *Imagined Communities*, Verso, London-New York 1991, tr. it. di M. Vignale, *Comunità immaginate. Origini e fortuna dei nazionalismi*,



squalificazione di immagine, immaginazione e immaginario, nella misura in cui suggerisce che qualcosa di immaginario è *falso* o *irreale* e forse insieme *sbagliato*, ossia rimanda a qualcosa che non esiste e non deve esistere.

Nel prosieguo del discorso terrò separate le due dimensioni e, per ragioni di spazio, mi concentrerò sulla prima. Cercherò cioè di spiegare non se e in che modo una realtà sociale immaginaria vada o meno accettata, se appunto sia giusta o sbagliata nella sua forma e nelle sue implicazioni, ma se e in che modo sia reale – a dire: se e come si possa parlare di *realtà* sociale immaginaria.

A tale scopo, bisogna pensare non muovendo dalla domanda *che cosa è* l'immagine, ma da quella *cosa fa o fa accadere* l'immagine. Detto diversamente, non ci si deve innanzitutto chiedere cos'è l'immagine rispetto a una realtà *di cui* sarebbe appunto immagine, ma come l'immagine fa ciò che fa accadere: tramite essa infatti «si fanno cose».⁵ Da un certo punto di vista, operare questa mossa significa cercare di rovesciare il modo prevalente di intendere l'immagine nella cultura e nella filosofia occidentali (segnatamente, quello platonico),⁶ ma da altra prospettiva si tratta di un lavoro di scavo più che di vero e proprio rovesciamento. La forza mobilitante della dimensione immaginale era difatti chiara anche a Platone, il quale però tendeva a svalutarla, se non a temerla, proprio perché aveva riconosciuto la possibilità che

Manifestolibri, Roma 2009; E. Hobsbawm, T. Ranger (a cura di), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 1984, tr. it. di E. Basaglia, *L'invenzione della tradizione*, Einaudi, Torino 2002; L. Johnson, *Imagining Communities. Medieval and Modern*, in S. Forde, L. Johnson, A. Murray (a cura di), *Concepts of National Identity in the Middle Age*, University of Leeds, Leeds 1995, pp. 1-19; P. Kitromilides, *Imagined Communities and the Origins of the National Question in the Balkans*, in «European History Quarterly», a. XIX, n. 2, 1989, pp. 149-192.

- 5 Che siano immagini “extra-mentali” o “intra-mentali”: cfr. p.e. rispettivamente A. Benedek, K. Nyíri (a cura di), *How To Do Things With Pictures: Skill, Practice, Performance*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2013 e L. Mariano Bianca, *La mente immaginale. Immaginazione, immagini mentali, pensiero e pragmatica visuali*, Franco Angeli, Milano 2009.
- 6 Per un primo inquadramento in tal senso cfr. G. Lingua, *Dalle immagini agli immaginari*, in G. Pezzano, D. Sisto (a cura di), *Immagini, immaginari e politica. Orizzonti simbolici del legame sociale*, ETS, Pisa 2013, pp. 31-48 e G. Lingua, G. Pezzano, *Introduzione*, in G. Pezzano, D. Sisto (a cura di), *Immagini, immaginari e politica*, cit., pp. 7-28, mentre A. Voltolini, *Immagine*, Il Mulino, Bologna 2013 insiste sulle difficoltà di lasciarsi alle spalle l'impostazione platonica anche da parte delle nuove teorie dell'immagine, una cui sintesi è offerta da A. Pinotti, A. Somaini (a cura di), *Teorie dell'immagine. Il dibattito contemporaneo*, Raffaello Cortina, Milano 2009.

l'immagine non si riferisse ad altro che a se stessa dando vita all'idolatria,⁷ al punto da auspicare che tale forza fosse contenuta e posta sotto l'egida del *logos*, in grado di rischiarare e depurare tutto ciò che è solo o troppo immaginale.⁸

D'altro canto, bisogna anche evitare l'errore per cui la sottrazione della dimensione immaginale al paradigma mimetico finisce per separarla nettamente dalla realtà, come per esempio faceva Leopardi quando scriveva che l'immaginazione «può concepire le cose che non sono, e in un modo in cui le cose reali non sono», «vede il mondo come non è, si fabbrica un mondo che non è, finge, inventa, non imita», e «va errando in uno spazio immaginario» in cui «il fantastico sottentra al reale».⁹ Il rischio è altrimenti di giungere a trasognare una «Repubblica dell'Immaginazione», che certo offre «una voce che svela e combatte le ingiustizie» e che «non accetta le cose come stanno», ma che si presenta nondimeno come «un posto dove spiccare il volo», in cui reinventare il mondo e che esiste solo «nella mente».¹⁰

Posto ciò, bisogna partire dal riconoscimento che un'immagine non offre meramente una ri-presentazione del reale, ma mette in atto un suo accrescimento intensivo, vale a dire che piuttosto ne *aumenta* o *estende* il grado di realtà: l'immagine «dice qualcosa di più» rispetto a ciò che rappresenterebbe, non semplicemente lo dice – più o meno accuratamente.¹¹ Tuttavia, non si tratta soltanto di sostenere che l'immagine più che copiare l'originale lo presenta, o nemmeno che ne presenta altri modi o altre forme: infatti, in questo modo è vero che l'immagine è più una “realtà alla seconda” che non una “realtà seconda”, come che l'originale non esiste senza rappresentazione, ma questa in ogni caso «resta legata in un senso essenziale all'originale che si presenta in essa».¹² Invece, è in gioco proprio

7 Riprendo la lettura di J.-L. Nancy, *Tre saggi sull'immagine* (2002), tr. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2007, pp. 60-69.

8 Per una prima ricognizione storica del problema cfr. M. Bettetini, *Contro le immagini: le radici dell'iconoclastia*, Laterza, Roma-Bari 2006. Sul problema della radicalizzazione della prospettiva platonica sull'immagine cfr. anche *supra*, Introduzione, § 2.

9 G. Leopardi, *Zibaldone*, a cura di M. Dondero, L. Felici, W. Marra, premessa di E. Trevi, Newton&Compton, Roma 2005, pp. 70-71 e 912.

10 A. Nafisi, *The Republic of Imagination: a Case for Fiction*, W. Heinemann, London 2014, tr. it. di M. Gini, *La Repubblica dell'immaginazione. Una vita e i suoi libri*, Adelphi, Milano 2015, pp. 50 e 13.

11 H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode: Grundzuge einer philosophischen Hermeneutik*, Mohr, Tübingen 1960, tr. it. di G. Vattimo, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 2004, p. 174.

12 *Ibid.*

lo sforzo di pensare *iuxta propria principia* l'immagine e il suo campo al di fuori di ogni richiamo alla dimensione dell'origine e dell'originale.

Si potrebbe anche dire che occorre uno *sguardo aristotelico* sullo statuto di immagine, immaginazione e immaginario, aperto al fatto che *la realtà si dice in molti modi*, dunque che anche la dimensione immaginale è – *a suo modo* – reale, in quanto è una sorgente di possibilità e dilata i confini della realtà – in quanto possiede un peculiare *ethos*, ossia afferma e performa un progetto di mondo e di relazioni.¹³ In breve, ribaltare il rapporto tra originale e copia, per dire che è il primo ad aver bisogno della seconda è ancora troppo poco; come è invece troppo dire che la seconda preserva o configura la purezza del primo: il campo immaginale è proprio ciò che mette radicalmente in discussione tale divaricazione, ed è tale peculiarità che gli consente di avere *a suo modo* realtà, senza che questa debba essere ricondotta alla riproduzione o alla produzione di una realtà originaria.

Inoltre, questa realtà va appunto concepita non tanto o non soltanto in termini distorsivi o annichilenti, ma anche in quelli espressivi o produttivi. Prendiamo un esempio canonico come quello dell'immagine allo specchio: essa viene spesso presentata come emblema della potenza "fusionale" dell'immagine, in particolare rispetto al soggetto che narcisisticamente si perde nel proprio stesso "doppio" immaginale, seduttivo e incantevole, finendo per confondersi con esso. Eppure, è quantomeno altrettanto vero che tale immagine serve a ri-conoscersi, dove questo "ri-" indica una presa di distanza legata al fatto di percepirsi in qualcosa di altro da sé che contribuisce alla definizione di sé: la potenza dell'immagine si traduce qui nella produzione di un incremento di realtà e di un'intensificazione del rapporto con sé e con gli altri, piuttosto che in un loro restringimento o in una loro riduzione.

Anche nel caso dell'immagine auto-referenziale per eccellenza, dunque, la dimensione immaginale rivela la propria peculiare performatività positiva, vale a dire la sua capacità "disincantante" oltre che meramente "ipnotica". Banalmente, guardandomi allo specchio (come in una foto, in un video, in una videochiamata, ecc.), posso certo perdermi nell'ammirazione compiaciuta del "mio doppio", ma posso anche rendermi conto di come posso apparire agli altri le mie espressioni, i miei gesti, i miei movimenti, e così via, scoprendo qualcosa di cui prima ero del tutto inconsapevole e potendo così – a partire da quel momento – integrare tale accrescimento di consapevolezza nel complesso della mia esperienza e dei miei comportamenti.

13 Cfr. E. Bencivenga, *Il bene e il bello. Etica dell'immagine*, Il Saggiatore, Milano 2015, pp. 13-14.

Questo vale anche se pensiamo più in generale alla “civiltà delle immagini”, spesso dipinta alla stregua di una società in preda al dilagante istupidimento e inebetimento, proprio per via della proliferazione di immagini “incantevoli” di vario tipo.¹⁴ A ben vedere, però, anche in questo caso l’immagine gioca – perlomeno anche – un ruolo rovesciato, ossia quello di “scuotere” e “scrollare” dall’incantesimo. Per esempio, un portale come *YouTube* sembrerebbe il paradigma della disseminazione di immagini con effetto “ammaliante”, ma al contempo al suo interno sono sempre più numerosi i canali dedicati a contenuti multimediali di intento umoristico-parodistico: in simili casi, le immagini stimolano appunto un distanziamento critico rispetto ad altre immagini, come persino a se stesse e al rischio di “magnetismo” da parte delle immagini in quanto tali.¹⁵

A partire da simile sfondo concettuale, nel prosieguo di questo contributo intendo interrogarmi in particolare sugli immaginari sociali, sostenendo la tesi di fondo che il modo in cui una società si immagina contribuisce a determinare il modo in cui tale società esiste, senza però crearlo demiurgicamente, e che questo fatto non è da esecrare o rifiutare, ma innanzitutto da indagare e comprendere, perché un legame sociale è riconoscibile anche – o soprattutto – dal tipo di *immaginario sociale* che lo anima e percorre.

Come prima cosa, spiegherò che cos’è l’immaginario sociale e quali aspetti del legame sociale il concetto di immaginario sociale consente di cogliere (§ 1); poi chiarirò lo statuto finzionale dell’immaginario sociale e il suo modo di essere reale (§ 2). Infine, concluderò tornando a commentare l’espressione «regione immaginaria» alla luce del percorso svolto (§ 3).

1. *Legami sociali immaginari*

1.1. *Cos’è un immaginario sociale. Prima ricognizione*

Muovendo da una prima definizione, un immaginario sociale rappresenta quel *medium* tramite cui gli individui vivono il proprio rapporto con

14 Emblematica la posizione di B. Stiegler, *Ars Industrialis, Réenchanter le monde. La valeur esprit contre le populisme industriel*, Paris 2006, tr. it. di P. Vignola, *Reincantare il mondo. Il valore spirito contro il populismo industriale*, Orthotes, Napoli-Salerno 2012, dove per combattere «contro il regno dell’ignoranza» viene invocato l’investimento sull’«aumento del valore spirito».

15 Una simile posizione sulla funzione e le possibilità dei mezzi di comunicazione telematici era già al centro di G. Vattimo, *La società trasparente*, Garzanti, Milano 1989, dove anzi finiva per essere forse sottovalutato il loro lato anche “oscuro”.

la società, se stessi rispetto alla società e più ampiamente anche il proprio orizzonte di aspettative e rappresentazioni. Un immaginario sociale fa da ponte e punto di incontro tra individuo e società, offrendo un insieme di riferimenti impliciti: un immaginario sociale rappresenta il luogo a partire da cui e in cui l'individuo si rappresenta, circoscrivendo bisogni, aspettative e possibilità, organizzando strategie e prestazioni. Si tratta di una concezione generale e diffusa della realtà, che informa le pratiche quotidiane, ossia di un campo di significati che consente a una società di riconoscersi nell'immagine del mondo che ha elaborato e da cui è tenuta insieme.

Un immaginario sociale dà un indirizzo di sfondo alla vita sociale ed è irriducibile al semplice registro della discorsività, della razionalità astratta e formale o della normatività intesa come prescrizione esplicita; esso abbraccia e sostiene ciò a cui si va incontro, alla stregua di un orizzonte con cui si cammina e dentro cui si è collocati in maniera implicita e sottintesa.¹⁶ L'immaginario sociale esercita così una funzione performativa, filtra e indirizza il contatto con il mondo e con gli altri individui in maniera "immaginifica" o "immaginale".

Come evidenziato dai due autori che più si sono dedicati a descrivere gli immaginari sociali,¹⁷ un immaginario sociale non consiste semplicemente in un insieme di idee, in una serie di schemi intellettuali o in un set esplicito di istruzioni: esso è piuttosto il tipo di sapere comune che consente la riproduzione delle pratiche da cui è costituita la vita sociale, il contesto che fornisce senso agli abiti di condotta e ai modi di comportamento quotidiani. Plasmando le aspettative future legittime e promuovendo uno specifico atteggiamento degli individui nei confronti della realtà, un immaginario sociale funge da orizzonte capace di fornire un posizionamento nel paesaggio sociale e consente di aggirarsi e orientarsi in un ambiente familiare, senza dover adottare esplicitamente il punto di vista complessivo offerto dalla mappa dell'ambiente stesso. In sintesi, si tratta del modo in cui gli

16 Rielaboro alcuni passaggi dell'articolata discussione di J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken 2: Aufsätze und Repliken*, Suhrkamp, Berlin 2012, tr. it. di L. Ceppa, *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*, Laterza, Roma-Bari 2015, pp. 21-73, in cui alle immagini-di-mondo, dall'autore considerate come sapere più esplicito, oggettivante e consapevole, è contrapposto il mondo-della-vita, concepito invece come sfondo più implicito, pre-consapevole e pre-verbale.

17 Mi riferisco chiaramente a C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris 1975, tr. it. parziale di F. Ciaramelli, *L'istituzione immaginaria della società. Parte seconda*, Bollati Boringhieri, Torino 1995 e Ch. Taylor, *Modern Social Imaginaries*, Duke University Press, Durham-London 2004, tr. it. di P. Costa, *Gli immaginari sociali moderni*, Meltemi, Roma 2005.

individui di una data società immaginano se stessi e la società in cui sono situati, del modo in cui una società immagina se stessa e articola così la propria soglia interna di significatività, desiderabilità, concepibilità, ecc.

Un immaginario sociale non è dunque la “copia” più o meno sbiadita di una qualche supposta realtà sociale essenziale, né rappresenta una semplice proiezione fantasticheggiante fine a se stessa e un manufatto arbitrario: esso è invece quel “grado zero” che apre lo spazio dell’articolazione e strutturazione degli abiti sociali, senza farne direttamente parte e senza inventarli di sana pianta. *Immaginario* richiama così tanto la dimensione implicita o non immediatamente razionale e discorsiva, quanto il *medium* tramite cui i singoli si comprendono, identificano e collocano nella società, il «motore dell’autotrasformazione incessante del soggetto e della società».¹⁸

1.2. Cosa non è un immaginario sociale

Per meglio circoscrivere il concetto di immaginario sociale e gli aspetti del legame sociale che esso consente di catturare, può risultare utile confrontarlo in controluce con nozioni più spesso utilizzate nelle scienze sociali, o potenzialmente accostabili, quali *modello culturale*, *ideologia*, *opinione pubblica*, *mito*, *intenzionalità sociale*, *impegno congiunto*, *ordine sociale* e *a priori storico*. Per ragioni di spazio, il confronto sarà stilizzato e i riferimenti puntuali rimarranno impliciti; ma in questa sede sarà nondimeno sufficiente a enucleare i principali snodi concettuali.¹⁹

Parlare di immaginario sociale e non di modello culturale permette di dare risalto alla dimensione espressiva, oltre che pragmatica, di ciò che configura il legame sociale. L’immaginario sociale non si contraddistingue tanto in quanto offre punti di appoggio all’azione e ai progetti di vita mediante un sistema di rilevanze e di stereotipizzazione, ossia strumenti per risolvere problemi o ricette per ridurre caos e spaesamento. Piuttosto, esso configura desideri, aspettative, affetti, fantasie, e via di seguito, esprime sogni e bisogni condivisi. Inoltre, più che dare per scontata l’esistenza di modelli e rappresentazioni collettive, si cerca di spiegarne la genesi e ciò

18 C. Wulf, *Anthropologie: Geschichte, Kultur, Philosophie*, Rowohlt Taschenbuch, Reinbeck bei Hamburg 2004, tr. it. di T. Menegazzi, M. T. Costa e M. Garabone, *Antropologia dell’uomo globale. Storia e concetti*, Bollati Boringhieri, Torino 2013, p. 237.

19 Per una trattazione più ampia e per l’indicazione estesa dei riferimenti, anche relativamente ai temi toccati nei §§ 2 e 3, mi permetto di rimandare a G. Pezzano, *Pesci fuor d’acqua. Per un’antropologia critica degli immaginari sociali*, ETS, Pisa 2016 (in pubblicazione), soprattutto parte I, cap. 1, § 2, e cap. 2.

che essi presuppongono, vale a dire l'interazione simbolico-espressiva tra i singoli.

Parlare di immaginario sociale e non di ideologia consente di comprendere la specificità di ciò che rende possibili pratiche, affetti e capacità in senso trascendentale e non "mascherante": non è in gioco una classe dominante che elabora esplicitamente un sistema di idee e credenze da diffondere manipolando le masse o le altre classi inermi e inconsapevoli, semplici portatrici involontarie e passive (*Träger*, secondo l'espressione marxiana) delle strutture dei dominanti. Piuttosto, si tratta di riconoscere che la struttura sociale si esprime sotto forma di disposizioni, desideri, credenze, affetti, ecc. dei singoli individui, che a loro volta contribuiscono a configurarla. Detto diversamente: tanto i dominanti quanto i dominati sono accomunati dal fatto di essere immersi nel medesimo universo passionale, affettivo e desiderativo (*immaginario*), risultando conformati da ciò a cui al contempo danno forma e viceversa.

Parlare di immaginario sociale e non di opinione pubblica rende maggiore giustizia a tutto l'universo condiviso, implicito e non-discorsivo che dà forma e sostanza al rapporto tra gli individui di una società e agli individui stessi. L'opinione pubblica è "aperta", si situa al livello della consapevolezza e della razionalità esplicita, ancorché opinativa o semplificata, mentre l'immaginario sociale si colloca nella dimensione più fluida e soffusa dell'immaginazione, delle emozioni e dei sentimenti, dei presupposti impliciti e delle percezioni diffuse, dei meccanismi diffusi e delocalizzati, impersonali e inassegnabili. Il concetto di immaginario sociale si rivela così anche più in grado di cogliere il modo in cui la società "liquida" post-moderna veicola i propri riferimenti sociali tramite i mezzi di comunicazione informatico-digitali o post-televisivi (in grado di far forte leva sulla performatività dell'immagine), nonché il fatto che al suo interno i processi di produzione e consumo si rivolgono sempre meno a cose e oggetti in senso stretto e sempre più a immagini ed esperienze.

Parlare di immaginario sociale e non di mito significa concepire il racconto e la narrazione di senso senza ancorarli alla dimensione sacrale o religiosa, in senso ampio irrazionale e anti-scientifica o comunque oggetto di esplicite pratiche rituali di fondazione, celebrazione e adorazione, nonché indirizzare l'attenzione meno sulle funzioni "macrocosmica" e "cosmogonica" (mettere in ordine la realtà narrando le origini del mondo) e più su quelle "microcosmica" e "sociogonica" (tessere il legame sociale). Il *mythos* tende a essere troppo facilmente contrapposto al *logos*, mentre il concetto di immaginario sociale vuole rappresentare un tentativo non di circoscrivere una dimensione altra e separata rispetto a quella logico-razionale, bensì di indi-

viduare una logica – ossia una modalità di funzionamento – diversa da quella strettamente razionale senza dover essere priva di rapporti con questa.

Parlare di immaginario sociale e non di intenzionalità sociale o collettiva mette a fuoco che non siamo di fronte a una forma di adesione volontaria che chiama in causa ragioni esplicite e scopi voluti, ossia a un accordo che sceglie una direzione comune, operando una consapevole concessione di fiducia e credenza e facendo leva sulla dimensione fisico-materiale (secondo il modello «X conta come Y nel contesto C»). L'immaginario sociale si colloca meno sul piano di convenzioni e proposizioni, di norme e precetti, di realtà sociali visibili e tangibili, e più su quello del cosiddetto «inconscio sociale», che contiene le «disposizioni sociali, culturali e comunicazionali di cui le persone sono inconsapevoli», ossia che le persone non percepiscono, non riconoscono, non problematizzano e non considerano con distacco, e che implicano non solo «restrizione, inibizione o limitazione», ma anche «facilitazione, sviluppo e possibilità di trasformazione».²⁰

Parlare di immaginario sociale e non di impegno congiunto significa, analogamente, non ridurre il legame sociale all'assunzione esplicita di un impegno nei confronti di un corpo unitario da parte di un soggetto collettivo che viene a costituirsi proprio tramite tale impegno, inteso nei termini di una dichiarazione di disponibilità, di prontezza a impegnarsi e a essere coinvolti. Parlando di immaginario sociale, non ci si riferisce alla dimensione del “chiaro e distinto”: non si allude al tentativo di rendere chiare intenzioni, desideri, aspettative, e via discorrendo *sub sole*, articolando un patto, bensì a quel piano che precede o quantomeno accompagna il “noi cosciente” e il “sentirsi parte di” sotto forma di *sapersi* parte di.

Parlare di immaginario sociale e non di ordine sociale indica che non si parla della struttura gerarchica di una società o della distribuzione dei ruoli e del potere, né dell'insieme dell'informazione diffusa in una società, atta a garantirne stabilità, regolarità e prevedibilità – del “cemento organizzativo”. Piuttosto, si richiama il “cemento immaginario” di una società, ciò che incide per esempio già sul piano percettivo, prima ancora che su quello del potere e della solidità istituzionale. Insomma, oltre al trono occupato dalla legittimità del potere istituito, c'è anche il trono della legittimità dei significati immaginari.

Parlare di immaginario sociale e non di a priori storico permette di rimarcare che quanto condiziona le possibilità umane riguarda innanzitutto non la formazione dei saperi e l'epistemologia di una data epoca storica, ossia il

20 E. Hopper, *The Social Unconscious: Selected Papers*, Jessica Kingsley, London 2003, pp. 126-127.

modo in cui le conoscenze si intrecciano ai meccanismi ramificati di potere per generare una “griglia” che pre-orienta le possibilità dei soggetti, bensì il legame sociale e il campo per così dire pre-epistemico ed “effervescente” della vita quotidiana. È questo un micro-campo differenziale in cui operano micro-slittamenti, micro-contagi, micro-diffusioni, ecc., situati a un livello diverso da quello delle conoscenze o pratiche istituite o in istituzione (psicologiche, giudiziarie, antropologiche, e così via), ancorché certo non privi di rapporti con queste: è il campo del *trascendentale immaginativo* o *immaginale*.

1.3. Cos'è un immaginario sociale. Seconda ricognizione

Occorre fare una precisazione, rispetto alla distinzione tra «immaginabile», «immaginativo» e «immaginario», emersa recentemente nel dibattito sullo statuto peculiare della realtà delle immagini, per essere poi declinata rispetto alla sua dimensione sociale.²¹ Il concetto di «immaginabile» si lascerebbe alle spalle la filosofia del soggetto (immaginazione come possesso di una facoltà individuale) come la metafisica del contesto (immaginario come dominio sociale dato), senza dar vita ad assunzioni ontologiche sullo statuto di realtà dell'immagine o sulla sua carica alienante/emancipativa. Tale concetto indicherebbe lo spazio immaginale, inteso quale campo aperto di possibilità, al contempo «luce e tenebra», ossia «visibile perché *fa vedere* ma invisibile in sé»,²² e quale teatro “appariscente” della crescente “scenarizzazione” della vita sociale, del dilagante “capitalismo delle immagini” o “videocratico”. Rispetto al concetto di immaginario, quello di immaginale eviterebbe il rischio di contrapporre l'immaginario creativo radicale della “monade” individuale all'operazione di configurazione immaginaria in senso “recintante” del contesto sociale, rendendo arduo spiegare tanto come il primo genererebbe il secondo, quanto come il secondo farebbe spazio al primo. Il concetto di immaginale risolverebbe questa potenziale ambiguità, perché riconosce che i viventi umani sono viventi

21 Per una prima formulazione generale cfr. C. Fleury (a cura di), *Imagination, Imaginaire, Imaginal*, PUF, Paris 2006; per la sua applicazione ai punti qui più direttamente affrontati vedi C. Bottici, *La politica immaginale*, in A. Ferrara (a cura di), *La politica tra verità e immaginazione*, Mimesis, Milano-Udine 2012, pp. 63-79 e Id., *Imaginal Politics. Images Beyond Imagination and the Imaginary*, Columbia University Press, New York 2014, pp. 54-71. Sulla possibile tensione tra immaginale e immaginario vedi comunque anche *supra*, Introduzione, § 2.

22 H. Corbin, *L'homme de lumière dans le soufisme iranien*, Présence, Chambéry-St. Vincent-S. Jabron 1971, p. 153. Su questa dimensione insiste molto, con marcati accenti mistici, E. De Vito, *L'immagine occidentale*, Quodlibet, Macerata 2015, pp. 59-68.

intrinsecamente relazionali dunque *eo ipso* immaginali, in quanto si fanno rappresentazioni mediate e unificanti delle relazioni vissute e della rete di legami a cui partecipano, le quali non si pongono su un piano esclusivamente razionale e non sono semplicemente il frutto arbitrario della loro fantasia, quanto piuttosto ciò che dà a questa forma e nutrimento, consentendo ai singoli a propria volta di alimentare le rappresentazioni stesse.

Tale sottile distinzione è certo opportuna nella misura in cui segnala la necessità di individuare un concetto che sappia cogliere appieno tutti gli elementi in gioco anche nel discorso qui svolto e sciogliere preliminarmente ogni possibile contraddizione. Tuttavia, rispetto al presente contributo, prima di distinguere tra immaginario e immaginale è importante proprio aver presente che non è in gioco il semplice spazio delle ragioni, della sfera discorsiva, della distribuzione del potere e via di seguito, nonché che va messo a fuoco il problema della *relazione tra individuo e società*. In tal senso, il concetto di immaginario sociale fa emergere due aspetti che sono al cuore del modo in cui si struttura il legame sociale.

In prima istanza, come la società è la risultante dell'investimento simbolico-affettivo dei singoli che la compongono, così anche «nella vita psichica del singolo l'altro è presente come modello, oggetto, soccorritore, nemico», e via discorrendo, attraverso «legami multilaterali», di modo che «in quest'accezione più ampia ma indiscutibilmente legittima, la psicologia individuale è al tempo stesso, fin dall'inizio, psicologia sociale»²³ e viceversa, ossia che senza risorse sociali il singolo non si esprime e senza l'investimento dei singoli la società non si istituisce.²⁴ L'immaginario sociale è proprio il luogo di questo incontro e di questa interazione – il luogo che produce interazione mentre è da essa prodotto: in tal senso, come già Aristotele avrebbe posto con chiarezza, «il medio dello psichico è l'immaginario», inteso non come «gioco combinatorio di unità fantastiche», ma come quell'«intrinseca dinamica» immaginale che letteralmente anima la vita,²⁵ sia individuale che sociale. Da un lato è allora vero che i singoli

23 S. Freud, *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, in Id., *Gesammelte Werke. XIII*, hrsg. von A. Freud, E. Bibring, W. Hoffer, E. Kris und U. Isakower, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, Imago Publishing Co., London 1940, tr. it. di E. Q. Panaitescu, *Psicologia delle masse e analisi dell'io*, in Id., *Opere complete*, IX, a cura di Cesare L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino 2003, pp. 261-330: 261, 316.

24 Cfr. B. Baczkowski, *Les imaginaires sociaux: mémoires et espoirs collectifs*, Payot, Paris 1984.

25 E. Melandri, *Contro il simbolico. Dieci lezioni di filosofia*, Quodlibet, Macerata 2007, p. 169.

sono immersi in un immaginario sociale come pesci nell'acqua, ma dall'altro lato è ugualmente vero che l'immaginario sociale è come l'acqua tra i pesci, ossia un ambiente che senza la complicità e l'attività dei pesci resta privo di vita e riciclo, non si evolve e diventa stagnante.

In seconda istanza, tale processo non si svolge esclusivamente sul piano trasparente della consapevolezza razionale, ma anche sul piano "tralucente" della pre- e sub-consapevolezza immaginale, di quel posto – scriveva Calvino commentando alcuni versi danteschi e invocando una «pedagogia dell'immaginazione» – dove «ci piove dentro» e che ha il potere di imporsi sulle nostre facoltà e di rapirci; un posto che però proprio per questo custodisce un «repertorio del potenziale», un «golfo della molteplicità potenziale», una «specie di macchina elettronica che tiene conto di tutte le combinazioni possibili», senza esaurirsi in un «labile fantasticare». ²⁶ Siamo in un posto in cui piove e che inonda al contempo, in cui tanto più piove quanto più inonda, che tanto più è invaso quanto più evade: un luogo in cui si svolge «un'infaticabile opera di restauro e di integrazione dei frammenti di senso che si presentano». ²⁷ È un piano fatto di ambiguità e ambivalenze, che ne rappresentano però allo stesso tempo la ricchezza e la ragione della sua importanza nella vita umana.

In ultima battuta pertanto, un immaginario sociale è un sistema complesso di supposizioni, un insieme di schemi di dimenticanza e attenzione, ²⁸ non formulato in modo esplicito o teorico e che così sorregge e rende possibile la vita sociale: ²⁹ seleziona aspettative e sensi, possibilità e opportunità, azioni e percezioni, ecc., proprio mentre è da queste configurato e strutturato. L'immaginario sociale, ponendo atteggiamenti, posizioni, gesti, pratiche, comportamenti, abilità, ecc. codificabili e percepibili, rappresenta «un senso per tutti e per nessuno, grazie al quale ci può essere un senso individuale», ³⁰ ma che al contempo è prodotto e riprodotto dai vari sensi individuali. È un insieme di disposizioni acquisite socialmente, interiorizzate

26 I. Calvino, *Lezioni americane. Sei proposte per il prossimo millennio*, Mondadori, Milano 2002, pp. 91-103.

27 R. Bodei, *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Feltrinelli, Milano 2003, p. 67.

28 Cfr. C. Vogler, *Social Imaginary, Ethics and Methodological Individualism*, in «Public Culture», a. XIV, n. 3, 2002, pp. 625-627: 625.

29 Cfr. D. P. Gaonkar, *Towards New Imaginaries: An Introduction*, in «Public Culture», a. XIV, n. 3, 2002, pp. 1-19 e P. Monti, *On the Rationality of Social Practices*, in F. Botturi (a cura di), *Understanding Human Experience*, Peter Lang, Bern 2012, pp. 103-120.

30 E. Profumi, *L'autonomia possibile. Introduzione a Castoriadis*, Mimesis, Milano-Udine 2010, p. 85.

a poco a poco senza venire esplicitamente inculcate, che contribuiscono a organizzare l'attività pratica e l'espressione di pensiero ed emozioni, a perimetrare un quadro interpretativo per comportamenti o avvenimenti, ma prima ancora per esempio a strutturare il flusso della percezione, assegnando significato e rilevanza ad alcuni tratti e non ad altri.

All'interno del più recente dibattito nelle scienze sociali, si sta affermando la convinzione che le istituzioni non debbano essere pensate soltanto come insiemi di codici, di norme, di regole, di leggi, di discorsi, e via di seguito: in questo modo, infatti, si faticerebbe a mettere a fuoco *la vita* delle istituzioni, vale a dire le dinamiche affettive che rendono possibili e animano le istituzioni.³¹ In altri termini, si riconosce che l'analisi delle società, o – appunto meglio – della vita sociale e dei modi di vita delle e nelle società, deve chiamare in causa il piano simbolico-espressivo oltre a quello esclusivamente razionale-argomentativo: nelle *dinamiche* sociali, desideri, affetti, stati d'animo, emozioni, e così via, rappresentano forze motrici allo stesso modo – o forse più – di fatti, ragioni, discorsi, regole, ecc. Il piano passionale e quello strutturale non sono dunque in nessun modo contrapposti, nel senso che una società è anche – o innanzitutto – una *struttura affettiva*; questo, perché la dimensione affettiva cattura come detto proprio la zona di transito tra individui e società, nella misura in cui da un lato è alimentata dai singoli e, dall'altro lato, alimenta questi. Più che semplicemente attivarsi, i soggetti *sono attivati*: dunque non sono semplicemente agiti, ma non sono nemmeno semplicemente agenti, sono per così dire sollecitati a sollecitarsi e sollecitare. Il “mondo degli affetti” è caratterizzato proprio da tale tipo di processualità in fieri.

Da questa prospettiva, il problema che pone un'istituzione è lo stesso che pone la vita di ciascun singolo: le passioni, gli affetti, gli stati d'animo, le immaginazioni, e via discorrendo, sono fluttuanti, e per essere configurati certo vanno stabilizzati, ma vanno anche espressi. La fluttuazione non è solo quella del caos da governare, ma anche dell'insieme di sollecitazioni e inclinazioni che ricercano una configurazione espressiva che le integri senza semplicemente assomarle, piuttosto che negarle o contenerle: dentro una società, come per ogni singolo, occorre es-primere, prima di re-primere. La vita di una società è insomma fatta anche di «atmosfere» o

31 Cfr. p.e. F. Lordon, *La société des affects. Pour un structuralisme des passions*, Points, Paris 2013; B. Massumi, *Parables for the Virtual. Movement, Affect, Sensation*, Duke University Press, Durham-London 2002; R. Seyfert, *Das Leben der Institutionen: Zu einer Allgemeinen Theorie der Institutionalisierung*, Velbrück, Weilerswist 2011.

«schiume»,³² “quasi-cose”, piene di vuoti d’aria che – perlomeno in certa misura – sfuggono al registro della discussione e dell’argomentazione, ma non per questo sono semplicemente insussistenti o da cancellare. Ancora una volta, adottare un atteggiamento iconoclasta per scongiurare ogni possibile forma di idolatria significherebbe soltanto sostituire un estremismo con un altro.

In definitiva, mi sembra che il concetto di immaginario sociale consenta proprio di mettere a fuoco che il campo sociale è anche, forse davvero innanzitutto, un *campo affettivo-espressivo*, in cui avviene una distribuzione (*partage*) del sensibile, ossia dei registri di percepibilità, a cavallo tra la dimensione rappresentativa e quella sub-rappresentativa, giocata sul punto di contatto e distinzione tra voce e rumore, visibile e invisibile, esprimibile e inesprimibile, immaginabile e inimmaginabile, ecc., ossia – in breve – tra “sentibile” e “insentibile”.³³ Ciò significa anche, in un senso che si tratta ora di spiegare, che all’interno della vita sociale la finzione gioca un ruolo costitutivo.

2. Per un concettualismo della finzione sociale

L’immaginario sociale rivela infatti uno statuto peculiarmente finzionale. Esso non è semplicemente né reale, né irreal: è *fittizio*, non tanto nel senso che *finde di essere reale*, giacché simile formulazione potrebbe presupporre una realtà più profonda da riprodurre in maniera più o meno offuscata o una radicale opera di invenzione, quanto in quello per cui *finde la realtà* – agisce *come se fosse reale*.³⁴ Fingere va qui assunto nel suo du-

32 Cfr. p.e. rispettivamente T. Griffero, *Atmosferologia. Estetica degli spazi emozionali*, Laterza, Roma-Bari 2010 e P. Sloterdijk, *Sphären: Mikrosphärologie. 3: Schäume*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2004, tr. it. di G. Bonaiuti, S. Rodeschini, *Sfere III. Schiume. Sferologia plurale*, Raffaello Cortina, Milano 2015.

33 Cfr. J. Rancière, *Le Partage du sensible*, La Fabrique, Paris 2000, tr. it. di F. Caliri, *La divisione del sensibile. Estetica e politica*, DeriveApprodi, Roma 2016.

34 Sulla struttura concettuale dell’*Als Ob* si vedano H. Vaihinger, *Die Philosophie des als ob: System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus*, Meiner, Leipzig 1911, tr. it. di F. Voltaggio, *La filosofia del “Come se”. Sistema delle finzioni scientifiche, etico-pratiche e religiose del genere umano*, Astrolabio, Roma 1967, le correlate considerazioni di H. Kelsen, *Sulla teoria delle finzioni giuridiche* (1919), in Id., *Dio e stato. La giurisprudenza come scienza dello spirito*, tr. it. a cura di A. Carrino, ESI, Napoli 1988, pp. 235-265, nonché i più recenti A. Fine, *Fictionalism*,

plice significato: plasmare e illudere. Dal primo lato è in gioco l'istituzione performativa ed espressiva di una realtà, dall'altro lato il fatto che questa realtà, essendo frutto di una posizione, è appunto *una* realtà, il cui carattere di unicità e definitività è illusorio.³⁵ In questa sede mi soffermerò sul primo di questi due versanti, in quanto il secondo chiama in causa anche il problema della natura e degli esiti dell'“immersione” in un immaginario sociale. Problema di enorme rilevanza, che proprio per questo non può essere evaso in poche righe.³⁶

Non bisogna credere che una finzione sociale si fondi sul nulla e che valga nulla, nel senso che porrebbe in essere qualcosa di totalmente posticcio e in maniera totalmente arbitraria. Una finzione sociale si fa invece carico di intercettare qualcosa che altrimenti resterebbe indistinto e indeterminato, per articolarlo e dargli significato, per farlo essere (in un altro modo) reale. Si deve evitare di appiattare lo *status* della finzione sulla figura dell'invenzione radicale da parte di soggetti capaci di progettare e costruire *ex nihilo*,³⁷ come sulla figura del rispecchiamento di un'essenza reale o primordiale; è invece in gioco un peculiare potere performativo, che produce implicazioni reali avvalendosi del “già reale”, contribuendo così a farlo emergere e “disvelarlo”, proprio mentre ne codifica un nuovo statuto.

Nei termini del noto dibattito filosofico medievale, bisogna rifiutare gli estremi tanto nominalistici quanto realistici, per sposare una posizione concettualista. Questa non tanto offre una mediazione tra i due poli opposti, perché piuttosto ne ridefinisce i contorni: infatti, riconosce la peculiare funzione dell'universale (irriducibile a un mero *flatus vocis*) proprio a partire dal fatto che esso tende a riferirsi a una realtà, la quale però proprio tramite

in «Midwest Studies in Philosophy», a. XVIII, n. 1, 1993, pp. 1-18 e A. Zambelli, *La matrice kantiana della psicologia individuale. Dalla filosofia del “Come Se” di Hans Vaihinger alla psicoanalisi del “Come Se” di Alfred Aler*, in «Magazzino di filosofia», a. XVII, 2005, pp. 63-84. Sul problema della finzione segnalo anche la raccolta commentata J. Bentham, *De l'ontologie et autres textes sur le fictions*, ed. par P. Schofield, J-P. Cléro, C. Laval, Seuil, Paris 1997 (ma si veda anche la traduzione italiana, Id., *Teoria delle finzioni*, a cura di R. Petrillo, postfazione di B. Moroncini, Cronopio, Napoli 2001).

35 Cfr. anche P. L. Marzo, M. Meo, *Cartografie dell'immaginario*, in «Im@go. Rivista di Studi Sociali sull'immaginario», a. II, n. 1, 2013, pp. 4-17.

36 Ancora una volta, mi sia consentito di rimandare a G. Pezzano, *Pesci fuor d'acqua*, cit.

37 Un immaginario sociale emerge dalle interazioni tra i soggetti come qualcosa che è in grado di mobilitarli, prima di essere frutto di una loro consapevole posizione o costruzione *ex novo*: ha in tal senso ragione M. Ferraris a prendere posizione contro il costruttivismo, in favore di un «emergentismo» (M. Ferraris, *Mobilizzazione totale*, Laterza, Roma-Bari 2015, p. 78).

questo atto di riferimento giunge a esibire un peculiare status, ad assumerlo a pieno titolo. Tale status non coincide con l'essenza reale, né con la mera irrealtà, con un nonnulla: è una realtà di ordine diverso. Inoltre, la finzione dell'universale ha effetti a pieno titolo reali: consente di comprendere, articolare discorsi, sviluppare conoscenze, tessere rapporti sociali, ecc.

Proprio a questo livello si colloca la performatività finzionale del *come se*, un meccanismo che serve a fare i conti con la realtà e configurarla, non semplicemente a crearla da zero e arbitrariamente, nemmeno a simularla nel senso di porre qualcosa *in realtà irreale*.³⁸ Anche prendendo un esempio spiccatamente "costruttivista", quando un attore si comporta *come se* fosse triste, la finzione non solo è tanto più efficace quanto più riesce a fargli provare una tristezza reale, ma addirittura si alimenta della ritrasformazione della tristezza reale provata dall'attore in una qualche circostanza passata, o quantomeno della capacità di sentire la tristezza reale del personaggio da interpretare, per poi riconfigurarla. O anche, esempio ancor più radicale, la *fictio iuris* è non una semplice invenzione, bensì la deformazione di una realtà concreta che produce delle conseguenze³⁹ – al punto che *idem operatur, quod veritas*. Ancora, possiamo pensare più semplicemente al fatto che di fronte a un giudice ci comportiamo *come se* fosse un canale tramite cui la legge parla e non una persona qualunque con le caratteristiche che presenta (simpatia, antipatia, arroganza, disponibilità, ecc.), e questo perché però il percorso reale che ha fatto consente di percepirlo in tal modo.

La finzione possiede dunque una vera e propria efficienza simbolico-sociale, ossia «un potere performativo, socialmente operativo, capace di strutturare la realtà sociosimbolica» a cui si prende parte,⁴⁰ senza però inventarla dal nulla. Un legame sociale prende forma non solo nelle quattro dimensioni più strettamente biologiche dello spazio e del tempo, ma anche nella quinta dimensione dell'immaginario, i cui fondamenti e contenuti non sono per forza oggettivamente riconoscibili e oggettivabili, né quantificabili e misurabili, ma che nondimeno producono effetti, che – a maggior ragione nell'epoca mass-mediale e trans-mediale – hanno una ca-

38 Cfr. anche S. Žižek, *Less than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, Verso, London 2012, tr. it. di C. Salzani e W. Montefusco *Meno di niente. Hegel e l'ombra del materialismo dialettico. I*, Ponte delle Grazie, Milano 2013, pp. 56-64.

39 Cfr. E. Bianchi, *Fictio iuris. Ricerca sulla finzione in diritto romano dal pensiero arcaico all'epoca augustea*, CEDAM, Padova 1997, p. 12.

40 S. Žižek, *The ticklish subject: the absent centre of political ontology*, Verso, London-New York 1999, tr. it. di D. Cantone e L. Chiesa, *Il soggetto scabroso. Trattato di ontologia politica*, Raffaello Cortina, Milano 2003, p. 414.

rica performativa, in senso tanto simbolico quanto reale, anche in quanto rappresentano un vero e proprio impulso all'azione.⁴¹

A partire da ciò, si può comprendere perché un immaginario sociale possa essere considerato artificiale, ma non artificioso. Esso porta a espressione nessi, simboli, possibilità, idee, emozioni, rapporti, ecc., che non sono semplicemente arbitrari, ma piuttosto non sono già dati per natura e configurano la qualità di un legame sociale, in maniera non aleatoria ma seguendo regole di struttura e principi di compatibilità immanenti e meno fortuiti degli avvenimenti che ne suscitano la nascita, oltre che delle correlate effettive condizioni naturali e storiche.⁴² Pensiamo all'operazione del montaggio cinematografico: non può che avvenire in riferimento al materiale filmico dato, ma non si limita a corrispondervi o a esibirne la struttura profonda; ne offre piuttosto un "taglio", che produce l'opera effettiva finale, la quale ha uno status irriducibile al materiale filmico ed è in tal senso "irreale", ma che al contempo offre del materiale dato uno sviluppo coerente e sensato – lo realizza. *Un montaggio non è una semplice montatura.*

Mi sembra poco fecondo, parlando soprattutto del legame sociale, contrapporre la realtà all'immaginario:⁴³ la posta in gioco è comprendere in che senso un immaginario sociale sia reale. Questo è possibile ponendosi in un'ottica non-corrispondentista: un immaginario sociale è certo irreale qualora ci si chieda se i suoi contenuti e ciò che codifica corrispondano a qualcosa che è già nel mondo o nei soggetti, ma è reale se si considera che *fa essere* qualcosa – non: crea. Pur sembrando privo di una *realtà di fatto*, un immaginario sociale ha una specifica *realtà effettuale*: è la realtà della *Wirklichkeit* piuttosto che quella della *Realität*;⁴⁴ è la realtà effettuante che *dà tempo e luogo a*. In breve: siamo sul piano di ciò che *agisce realmente* prima ancora che su quello di ciò che è *reale*. Un passaggio del *De Vinculis*

41 Cfr. A. Appadurai, *Modernity at Large. Cultural Dimension of Globalizations*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London 1996, tr. it. di P. Vereni, *Modernità in polvere*, Meltemi, Roma 2001, pp. 16-26.

42 Cfr. C. Castoriadis, *op. cit.*, p. 181 e P. Descola, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris 2005, tr. it. di E. Bruni, N. Breda (a cura di), *Oltre Natura e Cultura*, Seid, Firenze 2014, pp. 380-383.

43 Sul problema del realismo del legame sociale si concentra particolarmente, ancorché con intenti ed esiti diversi, anche G. P. Terravecchia, *Il legame sociale. Una teoria realista*, Orthotes, Napoli-Salerno 2012.

44 Su questa distinzione cfr. C. Chiurazzi, *L'esperienza della verità*, Mimesis, Milano-Udine 2011, pp. 65-121; Id., *La realtà dell'ermeneutica*, in G. Ballocca (a cura di), *Tempo e praxis. Saggi su Gadamer*, Aracne, Roma 2012, pp. 123-139; M. Ferraris, *Realismo positivo*, Rosenberg & Sellier, Torino 2013, pp. 85-103.

in genere di Bruno sottolinea in modo molto vivace, persino paradossale, questo aspetto:

posto anche che non esista alcun inferno, la fede immaginaria nell'inferno, senza fondamento di verità, produce realmente un inferno reale. L'immagine fantastica ha infatti una sua verità; e ne consegue che essa reagisce realmente, e realmente e potentemente resta avvinto chi si lascia incatenare da questa, e il tormento infernale diventa eterno con l'eternità della credula convinzione.⁴⁵

Lo statuto dell'immaginario sociale è dunque insieme irreali e reale. Un immaginario sociale di per sé non esiste e non si riferisce a ciò che è "già nel mondo", ma ha nondimeno realtà nella misura in cui produce effetti e reazioni, stimola azioni e passioni, e via di seguito, ossia genera accrescimento, intensificazione ed estensione del nostro dominio di realtà: rivela tratti impliciti nella realtà proprio nel momento in cui la "riprende" e in tal modo le riattribuisce significati – alla stregua delle riprese video. Nel tessuto connettivo dinamico dell'immaginario sociale vengono configurati orizzonti di possibilità che sono dunque persino iper-reali, nella misura in cui catturano e sintetizzano delle opzioni di vita, per rendere effettive una data carica espressiva o una forma di orientamento e offrire spazio a un'articolazione sinottica di aspettative di vita, sistemi di senso, soglie di percezione, ecc.

Un immaginario sociale può allora anche essere considerato irreali ma non per così dire "irrealizzante"; ne va colto il carattere «eminentemente effettivo (*wirklich*) perché effettuante (*wirkend*)», il suo potere non di indicare dei significati già dati ma di farli essere in quanto riferimenti: esso è proprio in tal senso persino «più reale del 'reale'».⁴⁶ Si tratta quindi non di una finzione a mo' di quella letteraria, che costruisce un mondo a misura propria, il quale sembra porsi come 'altro' rispetto a quello reale, come dotato di una realtà separata,⁴⁷ bensì di una finzione che intercetta e trasfigura – ingrandendo come rimpicciolendo, amplificando come riducendo – qualcosa che fa parte della realtà sociale, facendolo così essere in modo diverso da come sarebbe stato altrimenti, come anche qualcosa che fa parte delle esigenze espressive dei singoli che fanno parte di una società. È

45 G. Bruno, *Opere magiche*, a cura di M. Ciliberto, Adelphi, Milano 2000, p. 489.

46 C. Castoriadis, *op. cit.*, pp. 522-538 e 212.

47 Cfr. p.e. K. Hamburger, *La finzione narrativa* (1994), tr. it. di A. Baldini, in «Allegoria», n. 60, 2009, pp. 13-41; A. Voltolini, *Finzioni. Il far finta e i suoi oggetti*, Laterza, Roma-Bari 2010; A. Zucchi (a cura di), *Finzione e verità. Letture di semiotica*, The Robin Hood Online Press 2003.

per questo che «senza finzione, noi siamo impossibili», tanto come società quanto come singoli.⁴⁸

Riconoscere il carattere finzionale o espressivo dell'immaginario sociale significa fare i conti tanto con la sua *utilità* quanto con la sua *dannosità* rispetto alle dinamiche della vita umana.⁴⁹ Da un lato dagli immaginari sociali in quanto tali *non si esce*, perché *viviamo di finzioni sociali*, ma dall'altro lato non esiste immaginario sociale specifico dal quale *non si possa uscire*, o – meglio – i cui contorni e contenuti non possano essere riconfigurati, perché *non esiste un'unica finzione sociale della quale siamo destinati a vivere*. Il problema – capitale – è trovare la migliore finzione possibile in un dato scenario, non certo pretendere di poter smettere di fingere una volta per tutte. Insomma, non possiamo non vivere (anche) di *fabulazioni immaginarie*,⁵⁰ come non è vero che qualsiasi affabulazione si equivalga, che tutte riescano a tessere e raccontare in maniera ugualmente soddisfacente ed espressiva.

3. Regione immaginaria

Il concettualismo sullo statuto dell'immaginario sociale si traduce sul piano politico nel rifiuto tanto del modello del convenzionalismo radicale, tanto di quello della scoperta delle radici: una finzione sociale fa essere qualcosa *come se fosse reale*, nel senso che articola o valorizza – letteralmente – un insieme di nessi, simboli, aspettative, ecc., che sono per così dire latenti in un tessuto sociale; non implica dunque né un processo di delineazione arbitraria né un atto di celebrazione di una realtà pre-esistente. Stando ancora al problema della realtà degli universali, esso non a caso coinvolge non solo la sfera gnoseologica (la realtà o irrealtà extra-mentale dei termini generali), ma anche – o soprattutto – lo statuto ontologico di

48 B. Stiegler, *Aimer, s'aimer, nous aimer: Du 11 septembre au 21 avril*, Galilée, Paris 2003, A. Porrovecchio (a cura di), *Amare, amarsi, amarci*, Mimesis, Milano-Udine 2014, p. 105.

49 Sono i termini nietzschiani utilizzati a proposito dell'immagine da E. Franzini, *Fenomenologia dell'invisibile. Al di là dell'immagine*, Raffaello Cortina, Milano 2001, pp. 1-25.

50 Come insiste, richiamando Bergson, G. Durand, *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, Presses universitaires de France, Paris 1963, tr. it. di E. Catalano, V. Carrassi, *Strutture antropologiche dell'immaginario. Introduzione all'archetipologia generale*, Dedalo, Bari 2009, pp. 500-504 e Id., *L'imagination symbolique*, PUF, Paris 1964, tr. it. di A. C. Peduzzi, *L'immaginazione simbolica*, IPOC, Milano, pp. 100-101.

entità collettive e istituzioni.⁵¹ Potremmo dire che il nominalismo corrisponde all'individualismo come il realismo all'organicismo, mentre il concettualismo fa emergere il problema della natura del *rapporto tra* singolo e collettivo, tra realtà individuale e realtà collettiva – dunque anche quello della realtà peculiare dell'immaginario sociale.

Un immaginario sociale non è dunque né una costruzione sociale, un costruito esito di un processo creativo o manipolativo guidato da un élite o da qualche specifico gruppo sociale (un *manufatto*), né però l'accertamento o l'inveramento di una realtà essenziale, territoriale, etnica, razziale, ecc., che rappresenterebbe il sostrato reale del legame sociale (un *rispecchiamento*). Piuttosto, è una forza mobilitante che riprende e dinamizza, recupera e trasfigura, elementi che percorrono e risorse che animano la società, arrivando così a fissare parametri per bisogni, interessi, prospettive e aspettative, rendendoli proprio in questo modo *invisibili*.

Andando a chiudere, tornò all'esempio di partenza: la Padania come «regione immaginaria». Si tratta di un esempio che può lasciare perplessi, ma ritengo che proprio perciò sia utile per provare a ragionare senza preclusioni e preconcetti. È chiaro, un'identità etnica, una religiosità, una laboriosità e un patrimonio genetico padani *non esistono*:⁵² la supposta realtà della Padania non ha effettiva corrispondenza nel mondo, “la Padania” non si riferisce a una concreta realtà pre-esistente. Si deve però riconoscere che essa non è stata meramente creata dal nulla o a tavolino da un qualche gruppo sociale, che non è priva di legami con una data situazione sociale e storica: piuttosto, rappresenta da un lato una ripresa di elementi che percorrono la società e dall'altro una loro riconfigurazione, che li fa essere in una maniera peculiare e fa essere una data realtà per un insieme di individui. Qualcosa come il “Dio Po”, il legame ancestrale tra celti e padani, il Sole padano e via discorrendo *non esiste, è irreale*; eppure, la «regione immaginaria» da un lato trasfigura elementi storici reali (dinamiche della globalizzazione, insoddisfazione dei ceti medi nei confronti dello Stato italiano, sentimento di insicurezza diffuso, ecc.), mentre dall'altro lato agisce in maniera mobilitante per individui che si percepiscono, desiderano e agiscono come padani – che si comportano, *realmente, come se* fossero padani, pur di per sé *non esistendo in quanto tali o non essendo tali*. A dire: persino

51 Rielaboro le rilevanti considerazioni di G. P. Cella, *Persone finte. Paradossi dell'individualismo e soggetti collettivi*, Il Mulino, Bologna 2014, pp. 91-109.

52 D. Della Porta, *La politica locale*, Il Mulino, Bologna 2006, pp. 146-159; M. Aime, *Verdi tribù del Nord. La Lega vista da un antropologo*, Laterza, Roma-Bari 2012.

l'adozione di un passato meramente fantasmatico è capace di rendere comunque possibile la proiezione di un avvenire comune.⁵³

Si può quindi certo sostenere che “la Padania” è irreali, ma non altrettanto dei riti padani, degli esiti elettorali, e via di seguito che ne sono conseguiti: questo è possibile proprio se si tiene fede al fatto che la Padania è – nel senso descritto in queste pagine – *una realtà sociale immaginaria*. Ciò non significa doverla accettare acriticamente; anzi, essa può essere discussa e criticata, in nome però non della sua vacua fabbricazione, bensì della sua insufficiente articolazione, della sua incapacità di amplificare in modo opportuno le istanze che pur raccoglie, ossia della sua inadeguatezza nel risolvere in modo soddisfacente problemi sociali che pur contribuisce a fare emergere.

Concludendo in chiave più ampia, rispetto agli immaginari sociali si dovrebbe invocare l'atteggiamento che Spinoza auspicava riferendosi a comportamenti e affetti umani *tout-court*:⁵⁴ non maledire e fustigare, non irridere, compiangere e deprecare, ma comprendere per vedere cosa e come realmente sono. Nonché – aggiungo – come potranno essere altrimenti.

53 Cfr. B. Stiegler, *Amare, amarsi, amarci*, cit., p. 100.

54 Cfr. B. Spinoza, *Trattato politico* (1677), in Id., *Opere*, tr. it. a cura di F. Mignini, O. Proietti, Mondadori, Milano 2015, p. 1108.



⊕

SERGIO RACCA

NOVITÀ ASSIALI E IMMAGINARI SOCIALI: L'EVOLUZIONE CULTURALE NELLA "GRANDE NARRAZIONE" DI CHARLES TAYLOR

1. *Introduzione*

L'interpretazione del legame sociale in termini di rapporti intersoggettivi, identità umane e simboli condivisi rappresenta uno dei plessi tematici principali del pensiero del filosofo canadese Charles Taylor: la prospettiva tayloriana lega però questa dimensione al concetto di immaginario sociale, all'idea cioè di uno sfondo e di un insieme di significati collettivi, credenze e azioni in grado di modellare l'autocomprensione delle epoche e delle società e la percezione dei sé umani in esse presenti¹. Ma la vera peculiarità della posizione di Taylor risiede senza dubbio nel suo non voler prescindere dalla profondità storica di un simile discorso: nelle sue convinzioni, infatti, gli immaginari sociali possono essere compresi unicamente se inseriti all'interno di quelle che lui stesso definisce "grandi narrazioni", intese come processi di lungo corso e «ampie immagini-quadro dello sviluppo storico».² In questa prospettiva, parlare del legame intersoggettivo e degli immaginari sociali interni all'Occidente significa quindi ricostruire il loro stesso percorso storico-culturale, percorso che descrive come «siamo diventati quello che siamo attualmente»³ e «che dà forma a questo senso di divenire».⁴

1 Per una più completa comprensione dell'idea di immaginario sociale, cfr. Ch. Taylor, *Modern Social Imaginaries*, Duke University Press, Durham-London 2004, tr. it. di P. Costa, *Gli immaginari sociali moderni*, Meltemi, Roma 2005 e Id., *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London 2007, tr. it. di P. Costa e M. C. Sircana, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009, pp. 224-230.

2 *Ivi*, p. 720.

3 Id., *Afterword: Apologia pro Libro suo*, in M. Warner, J. VanAntwerpen, C. Calhoun (a cura di), *Varieties of Secularism in a Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London 2010, pp. 300-321: 300. [Da adesso in poi, tutte le traduzioni dei testi stranieri sono mie.] Sul significato e il ritorno delle "grandi narrazioni" nel pensiero contemporaneo, cfr. invece P. Costa, *La modernità è un'età assiale? Il ritorno della macro-storia*, in C. Dipper, P. Pombeni (a cura di), *Le ragioni del moderno*, Il Mulino, Bologna 2014, pp. 239-265.

4 Ch. Taylor, *Afterword*, cit., p. 300.

Nel mio breve saggio intendo indagare l'articolazione di questo percorso tayloriano, con l'obiettivo di ricavare alcune indicazioni utili non soltanto per comprenderne la struttura e le modalità di manifestazione ma, soprattutto, il modello teorico che da esso emerge: per fare questo cercherò di legare, in primo luogo, il processo di narrazione e mutamento degli immaginari sociali esposto da Taylor all'idea di assialità, sottolineando l'importanza di un'interpretazione concettuale e non soltanto più storica di quest'ultima categoria.⁵ Successivamente, mi soffermerò in particolar modo sull'idea di evoluzione e cambiamenti antropologico-culturali che pare svilupparsi nella concezione tayloriana, ponendo particolare attenzione all'interpretazione dell'assiale come "produzione di novità"; da qui, dotato degli strumenti concettuali utili per una valutazione complessiva, giungerò alle conclusioni, tratteggiando l'idea del percorso storico che si delinea, più o meno esplicitamente, tra le righe del ragionamento del pensatore canadese: un percorso incardinato sia nell'irreversibilità di alcuni cambiamenti di immaginari sia nella possibilità di una persistenza di elementi passati, all'interno di una particolare idea di evoluzione culturale in cui l'alternarsi e il susseguirsi degli immaginari sociali, e delle differenti autocomprensioni umane che da essi scaturiscono, sembrano rappresentare il centro dell'intero discorso.

2. La "grande narrazione" assiale: Taylor tra storia e concetto

Il punto di partenza del mio ragionamento vuole essere un'analisi dei possibili legami tra la narrazione tayloriana degli immaginari sociali e l'idea di assialità, con l'obiettivo di indicare in quest'ultima categoria il fulcro teorico per la comprensione del processo descritto dal pensatore canadese. Per comprendere ciò, intendo analizzare quale sia la concezione di assiale proposta da Taylor: un compito, questo, che cercherò di sviluppare

5 Per un'introduzione generale all'idea di assialità, cfr. K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Piper & Co., München 1949, tr. it. di A. Guadagnin, *Origine e senso della storia*, Mimesis, Milano-Udine 2014; S. N. Eisenstadt, *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*, Brill, Leiden-Boston 2003; J. P. Arnason, S. N. Eisenstadt, B. Wittrock (a cura di), *Axial Civilizations and World History*, Brill, Leiden-Boston 2005; R. N. Bellah, *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London 2011; R. N. Bellah, H. Joas (a cura di), *The Axial Age and Its Consequences*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London 2012.

ponendomi nell'ottica della distinzione, presente nel dibattito contemporaneo, tra due possibili significati di questo termine, l'uno di carattere strettamente storico e l'altro di ascendenza maggiormente concettuale.⁶

All'interno di questa prospettiva c'è un primo e fondamentale senso in cui Taylor utilizza il termine "assiale": è il senso con cui si riferisce a quello che egli stesso chiama "Grande Sradicamento", lo specifico periodo storico dell'umanità che avrebbe preso avvio nel I millennio a. C. presentandosi come una rottura rispetto alle tradizioni culturali precedenti. Nell'affermare ciò Taylor si pone sulla scia di alcuni attuali studi di sociologia della religione, che identificano il I millennio a. C. con l'epoca assiale vera e propria e intendono quest'ultima come radicale rivolgimento delle caratteristiche di civiltà quali il mondo ebraico, la realtà cinese, le culture hinduista e buddhista, la Grecia antica e il cristianesimo delle origini.⁷ Questa idea storica di assiale sottolinea in prima battuta la centralità, per la narrazione del filosofo canadese, di un mutamento di matrice insieme religiosa, culturale e antropologica, in grado di generare una «rivoluzione nella comprensione del nostro ordine morale»:⁸ va infatti letta in questo senso l'idea tayloriana del triplice sradicamento che si sarebbe concretizzato durante quest'epoca, con l'introduzione della trascendenza divina e l'eliminazione della presenza sacra nella natura, l'idea di una realizzazione umana concepita in termini

6 Cfr. J. P. Arnason, *Rehistoricizing the Axial Age*, in R. N. Bellah, H. Joas (eds.), *The Axial Age and its Consequences*, cit., pp. 337-365; S. N. Eisenstadt, *Axial Civilizations and the Axial Age Reconsidered*, in J. P. Arnason, S. N. Eisenstadt, B. Wittrock (a cura di), *Axial Civilizations and World History*, cit., pp. 531-564 e J. Assmann, *Cultural Memory and the Myth of the Axial Age*, in R. N. Bellah, H. Joas (a cura di), *The Axial Age and its Consequences*, cit., pp. 366-407. Nel panorama italiano, è stato Paolo Costa a orientare recentemente l'attenzione su questa dicotomia interpretativa, distinguendo tra un Assiale inteso come "nome proprio" di una specifica epoca storica e una sua declinazione nei termini invece di "nome comune" e plesso concettuale. Su questo, cfr. P. Costa, *La modernità è un'età assiale?*, cit., pp. 258-265.

7 All'interno della discussione sociologica sul periodo assiale sono differenti gli approcci rispetto alle modificazioni socio-culturali apparse in esso: tali approcci vanno da posizioni che descrivono l'assiale come "epoca della trascendenza", in grado di modificare le concezioni religiose e, di conseguenza, quelle sociali e individuali, a concezioni che individuano invece in esso l'origine delle capacità teoretiche e del pensiero critico umano. Per una ricognizione generale sul tema, cfr. J. P. Arnason, *The Axial Age and Its Interpreters: reopening a debate*, in J. P. Arnason, S. N. Eisenstadt, B. Wittrock (a cura di), *Axial Civilizations and World History*, cit., pp. 19-49 e R. N. Bellah, *What is Axial about the Axial Age?* in «*European Journal of Sociology*», a. XLVI, n. 1, 2005, pp. 69-89.

8 Ch. Taylor, *L'età secolare*, cit., p. 206.

di virtù e salvezza e l'apparizione delle prime figure religiose individuali a discapito della gestione collettiva del culto.⁹ Al di là tuttavia dei suoi specifici contenuti, la prospettiva storica sull'assiale sembra identificare il I millennio a. C. con quello che è stato definito «un “nuovo inizio” (*neue Einweihung*), un ripartire da zero»¹⁰ della storia umana: secondo questa prima interpretazione, perciò, al centro e all'origine del procedere delle culture, tra le quali è compresa anche quella occidentale, sembrerebbe situarsi un rinnovamento degli sfondi antropologici cronologicamente situato, capace di segnare, nelle forme così come nei contenuti, lo sviluppo e le configurazioni successive degli immaginari sociali.

Accanto a questo approccio strettamente storico esiste tuttavia una seconda prospettiva che, se analizzata in profondità, può essere applicata alla concezione di Taylor ampliandone la portata teorica. Un modello, questo, che trova formulazione in particolare nelle ultime riflessioni del sociologo israeliano Shmuel Eisenstadt e nelle convinzioni dell'egittologo tedesco Jan Assmann, i quali hanno indicato la necessità di non confinare l'assiale soltanto al I millennio a. C., ma di intenderlo come una categoria applicabile a differenti epoche e civiltà, slegandolo così da una specifica appartenenza storica, diversificandone le manifestazioni e gli effetti a seconda dei contesti e fornendo al discorso un accento maggiormente concettuale.¹¹ Il centro di questo ragionamento sembra infatti ormai non essere più soltanto quanto avvenuto in un'unica epoca ma, al contrario, la nozione generale di «asse intorno al quale la storia sembra modificarsi dividendosi tra un prima e un dopo»,¹² l'idea cioè del ricorrere e del moltiplicarsi di quelle che Paolo Costa ha recentemente definito come “metamorfosi evolutive”, veri e propri cambiamenti nelle organizzazioni culturali umane.¹³ Al di là delle specificità del discorso, quanto vorrei però qui indicare è come questa

9 Per ulteriori dettagli, cfr. *ivi*, pp. 192-208 e Id., *What Was the Axial Revolution?*, in Id., *Dilemmas and Connections. Selected Essays*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London 2011, pp. 367-379.

10 P. Costa, *La modernità è un'età assiale?*, cit., p. 259.

11 Cfr. S. N. Eisenstadt, *Axial Civilizations and the Axial Age Reconsidered*, cit.; Id., *The Axial Conundrum between Transcendental Visions and Vicissitudes of Their Institutionalizations. Constructive and Destructive Possibilities*, in R. N. Bellah, H. Joas (a cura di), *The Axial Age and its Consequences*, cit., pp. 277-293; J. Assmann, *Cultural Memory and the Myth of the Axial Age*, cit., p. 398 e Id., *Of God and Gods: Egypt, Israel, and the Rise of Monotheism*, University of Wisconsin Press, Madison 2008, tr. it. di L. Santi, *Dio e gli dei. Egitto, Israele e la nascita del monoteismo*, Il Mulino, Bologna 2009, pp. 111-130.

12 Id., *Cultural Memory and the Myth of the Axial Age*, cit., p. 399.

13 Cfr. P. Costa, *La modernità è un'età assiale?*, cit., p. 261.

pluralizzazione degli assi storici sia presente anche all'interno della narrazione tayloriana: il "Grande Sradicamento" infatti, pur mantenendo un ruolo centrale per l'intera narrazione occidentale, viene inserito da Taylor in un modello più ampio segnato da molteplici rotazioni storico-culturali, che si sarebbero ripetute nel tempo con effetti, contenuti e modalità differenti. Dal lungo vettore della riforma interna al cristianesimo alla cesura socio-politica della modernità, dal disincantamento alla concentrazione delle fonti morali nell'immanenza propria dell'umanesimo esclusivo, la ricostruzione genealogica del filosofo canadese pare così trovare una più completa espressione all'interno di questa seconda concezione dell'assialità: una concezione che, in definitiva, può pertanto essere descritta come un percorso di modificazione culturale continua, costituito dal presentarsi di differenti snodi assiali, insieme storici e concettuali, in grado di scompaginare e modificare costantemente la narrazione degli immaginari sociali occidentali segnandone il corso complessivo.¹⁴

3. Evoluzione culturale e produzione di novità: le conseguenze antropologiche della transizione tra immaginari

Quanto vorrei mostrare ora nel proseguimento del ragionamento è come si strutturi, all'interno di questa visione assiale di stampo concettuale, il meccanismo che permette lo svolgersi del percorso storico descritto da Taylor. Per comprendere questo, ritengo però necessario ritornare, in prima battuta, all'originaria idea di narrazione esposta dal pensatore canadese lungo le pagine de *L'età secolare*:

Ma perché raccontare una storia? Perché non limitarsi a estrapolare analiticamente il contrasto, mostrando come stavano le cose allora e come stanno oggi, e lasciar perdere il nesso narrativo? [...] Un aspetto cruciale dell'odierna situazione spirituale è la sua storicità. La nostra comprensione di noi stessi e della nostra situazione è definita cioè in parte dal fatto che siamo giunti

14 All'interno della posizione tayloriana la prospettiva storica sull'assiale ovviamente non scompare ma viene, al contrario, integrata all'interno di quella concettuale: in questo senso, il I millennio a. C. manifesta in Taylor la propria importanza tematica e soprattutto la propria continua influenza nei confronti degli snodi assiali successivi. Su questo, cfr. Ch. Taylor, *What Was the Axial Revolution?*, cit., pp. 373-379; sui rapporti tra età assiale e riforma cristiana, cfr. invece J. Sheehan, *When Was Disenchantment? History and the Secular Age*, in M. Warner, J. VanAntwerpen, C. Calhoun, *op. cit.*, pp. 217-242: 219-227.

là dove siamo, e che per arrivarci abbiamo dovuto superare una condizione precedente.¹⁵

Il senso di questa affermazione si chiarisce maggiormente quando il filosofo canadese descrive la narrazione interna all'Occidente come una linea di sviluppo il cui motore è rappresentato da un progressivo stratificarsi dei modi sociali di essere, delle percezioni dell'identità umana e delle strutture culturali, secondo l'idea per cui «la nostra società si è evoluta da forme precedenti e meno “svilupgate”, di modo che differenti possibilità di vita sono spesso identificate con il posto che occupano all'interno della narrazione».¹⁶ La dimensione assiale di avvicendamento tra immaginari sociali si specifica perciò ora nei termini di un processo molto simile all'idea di evoluzione religioso-culturale proposta dal sociologo Robert Bellah, secondo la quale «forme più complesse si sviluppano a partire da altre meno complesse e in cui le proprietà e le possibilità delle prime differiscono da quelle delle seconde».¹⁷

Tuttavia, parlare di evoluzione all'interno di un discorso assiale declinato concettualmente non significa soltanto osservare e descrivere le diverse “figure” antropologiche e sociali che si sono susseguite lungo il percorso culturale. Al contrario, nell'analisi tayloriana, il nesso tra evoluzione culturale e assialità si manifesta in tutta la sua forza nella comprensione degli snodi che consentono il passaggio tra le forme e i momenti interni al processo: è quindi in questo senso che le rotazioni assiali ritornano al centro del ragionamento, nel momento stesso in cui Taylor specifica la natura delle transizioni tra gli immaginari sociali come una vera e propria opera di «creazione nuova e senza precedenti».¹⁸ Ciò che caratterizza la struttura stessa degli snodi assiali interni alla storia è quindi il loro presentarsi come

15 Ch. Taylor, *L'età secolare*, cit., pp. 45-46.

16 Id., *Afterword*, cit., p. 300.

17 R. N. Bellah, *Religious Evolution*, in «American Sociological Review», a. XXIX, n. 3, 1964, pp. 358-374: 358. Sul tema, cfr. anche Id., *Religion in Human Evolution*, cit. L'evoluzione religiosa descritta da Bellah non si presenta tuttavia come un progresso inarrestabile in cui ciascuna nuova realizzazione è necessariamente migliore rispetto alle precedenti ma, al contrario, come una mescolanza e una complessa dialettica tra «grandi conquiste e a volte profondi fallimenti morali». (*Ivi*, p. XXIV). Su quest'ultimo punto, cfr. più in generale *ivi*, pp. XXII-XXIV; per uno sguardo complessivo sull'idea di evoluzione nell'opera del sociologo statunitense, cfr. invece P. Costa, *L'evoluzione di che cosa? Storia naturale, storia umana e religione secondo Robert Bellah*, in «Fenomenologia e società», a. XXXIV, n. 2, 2013, pp. 77-90.

18 Ch. Taylor, *L'età secolare*, cit., p. 726.

autentiche produzioni di novità, radicali cambiamenti in grado di generare nuovi immaginari sociali in precedenza inesistenti e di codificare mappature alternative della vita sociale e dell'identità umana: una prospettiva, questa, che è rinvenibile anche nel pensiero dello stesso Jan Assmann, il quale nel discutere del concetto di passaggio assiale parla di «una rottura rivoluzionaria, un intervento “verticale” dello spirito nella linea “orizzontale” dell'evoluzione culturale e naturale». ¹⁹ È pertanto questa dimensione produttiva a specificare ulteriormente la struttura evolutiva del processo narrativo tayloriano, lungo il quale ciascun nuovo modo di guardare alla realtà e di agire in essa si presenta come il risultato di un'opera di “fabbricazione” interna al mondo degli sfondi intersoggettivi di riferimento. ²⁰ Afferma a questo proposito Paolo Costa:

Ricostruire la genesi storica e culturale dei nostri modi d'immaginare la società significa anzitutto comprendere questa vicenda non come la storia di una progressiva sottrazione – come un presunto processo di disvelamento – ma come un'addizione sostanziale, la costruzione provvisoria ed esitante di nuovi modi di guardare alla realtà. ²¹

19 J. Assmann, *Cultural Memory and the Myth of the Axial Age*, cit., p. 398. Su questo punto, cfr. anche Id., *Dio e gli dei*, cit., pp. 157-163.

20 Cfr. Ch. Taylor, *L'età secolare*, cit., p. 720. Questa concezione tayloriana si comprende ancora meglio se rapportata al pensiero di Cornelius Castoriadis, secondo il quale l'immaginario sociale altro non sarebbe se non la capacità umana collettiva di creare *ex nihilo* nuovi significati culturali. È stato lo stesso Taylor ad aver ammesso l'influenza del pensatore greco sulla propria elaborazione, nell'affermare di aver preso a prestito da lui l'idea secondo cui «l'immaginario sociale si manifesta quando re-immaginiamo momenti di autonomia, libertà, cambiamento – quando introduciamo novità reinterpretando» (Ch. Taylor, *On Social Imaginaries*, in P. Gratton, J. P. Manoussakis (a cura di), *Traversing the Imaginary: Richard Kearney and the Postmodern Challenge*, Northwestern University Press 2007, pp. 29-47: 29). Su questo punto cfr. C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris 1975, tr. it. parziale di F. Ciaramelli, *L'istituzione immaginaria della società. Parte seconda*, Bollati Boringhieri, Torino 1995 e il mio S. Racca, *Il legame sociale tra immaginazione produttiva e strutture formali: Castoriadis e Tillich*, in G. Pezzano, D. Sisto (a cura di), *Immagini, immaginari e politica. Orizzonti simbolici del legame sociale*, ETS, Pisa 2013, pp. 67-84.

21 P. Costa, *La modernità immaginata*, in Ch. Taylor, *Gli immaginari sociali moderni*, cit., pp. 7-15: 12. È qui presente la polemica tayloriana nei confronti delle cosiddette “storie sottrattive”, che vedono l'avanzamento culturale come un progressivo abbandono di false credenze e immagini antropologiche e, insieme, di svelamento del vero nucleo dell'umano: un nucleo che, in questa visione sottrattiva, è identificato con la razionalità e inteso come qualcosa già da sempre presente ma semplicemente oscurato dalle false interpretazioni passate. Sulle

Scandire la narrazione interna all'Occidente sulla base di questa specifica dinamica evolutiva significa, pertanto, caratterizzare l'avvicinarsi degli immaginari secondo l'idea di una costante apertura verso nuovi e alternativi spazi antropologici di autocomprensione e interpretazione. Sono molti, in questo senso, gli esempi tayloriani che mostrano quest'opera di continua riconfigurazione, questo sforzo costante di ricalibrare il reale secondo prospettive sempre differenti: in primo luogo, l'età assiale originaria, quel I millennio a. C. capace, come già visto, di *sradicare* le culture da un punto di vista religioso, morale e sociale e di delineare, in particolare modo, nuove modalità di concepire il rapporto tra l'umano e il divino e lo spazio di manovra per l'agire antropologico; forme, queste, ormai slegate dalla "semplice" prosperità terrena e dalla dimensione collettiva, a favore invece di una crescente importanza attribuita all'individualità e a una tensione verso una dimensione "altra", morale o sacra, rispetto alla finitezza.²² Successivamente, e strettamente connessa all'assialità originaria, l'opera di riforma interna al cristianesimo e il suo sforzo di edificare una religiosità maggiormente introspettiva: un asse, questo, che ha come risultato quello di generare una società disciplinare e un'umanità in cui l'impegno nella vita quotidiana e una morigeratezza nei costumi sostituiscono la dimensione festiva e i suoi eccessi.²³ Accanto a ciò, Taylor non dimentica nemmeno la successiva rivoluzione attuata dall'ordine moderno, dove l'idea di un'associazione spontanea di individui creata per assicurarsi benefici reciproci, quali ad esempio la sicurezza personale, è vista come immagine alternativa rispetto alla società premoderna gerarchica.²⁴

È dunque ora chiaro in quale modo la nozione di un'assialità concettuale trovi spazio all'interno della narrazione tayloriana: in questa prospettiva, infatti, gli immaginari sociali che danno vita alle forme e alle immagini dell'umano non sono altro che il risultato di un'attività di produzione di immagini, pratiche e sfondi in grado di far ruotare la dimensione antropologica del legame intersoggettivo dandole una forma sempre nuova.

storie sottrattive, cfr. Ch. Taylor, *L'età secolare*, cit., pp. 36-38, 41-45 e 712-728 e A. Bilgrami, *What is Enchantment?* in M. Warner, J. VanAntwerpen, C. Calhoun, *op. cit.*, pp. 145-165.

22 Sull'assiale storico e la produzione di novità, cfr. Ch. Taylor, *L'età secolare*, cit., pp. 724-725.

23 Cfr. *ivi*, pp. 86-191; A. Bilgrami, *What is Enchantment?*, cit. e J. Sheehan, *When was Disenchantment?*, cit.

24 Cfr. Ch. Taylor, *L'età secolare*, cit., pp. 209-224, 230-273.

4. *Un complesso concetto di evoluzione: conquiste irreversibili e riorganizzazioni semantiche*

Delineato così il percorso generale della narrazione tayloriana, ciò che è ancora necessario comprendere è la reale natura del suo procedere storico-evolutivo: in altre parole, come si struttura il susseguirsi degli immaginari sociali all'interno di questa linea evolutiva "a sbalzi"? O, per meglio ancora dire, quale relazione si instaura tra le differenti immagini socio-antropologiche che si vengono a generare in virtù delle rotazioni e modificazioni assiali? Rispondere a questa domanda significa, in definitiva, descrivere la reale portata della narrazione tayloriana, comprendere cioè nei dettagli l'incisività degli immaginari sociali all'interno del percorso storico occidentale.

Per fare questo, la linea interpretativa che vorrei suggerire è legata a una maggiore specificazione dell'idea di evoluzione culturale tayloriana. Preso atto dell'integrazione tra il susseguirsi di momenti e figure successive e assi di rotazione in grado di modificarne il corso e gli sfondi sociali, il primo elemento che emerge è legato a una certa idea di irreversibilità del processo narrativo. Nelle parole del pensatore canadese, questo dispositivo prende il nome di *ratchet effect*:

La storia sembra esibire alcuni cambiamenti irreversibili. [...] Essi sono cambiamenti tali che le persone che li hanno vissuti tendono a *definirli* come sviluppo, evoluzione, avanzamento o realizzazione dell'umanità propriamente intesa. Così perlomeno la storia ha una forma: ci sono un prima e un dopo, esiste uno spartiacque.²⁵

Proprio come lo strumento che impedisce un movimento a ritroso di elementi e ruote meccaniche permettendo un unico senso di percorrenza, il *ratchet effect* sembra delineare una visione in cui ciascun asse della storia, nel suo produrre novità e cambiamenti di immaginari sociali, introduce elementi e conquiste impossibili da aggirare una volta apparsi. Il reale significato del dispositivo individuato da Taylor sembra così risiedere nell'«in-

25 Id., *Comparison, History, Truth*, in Id., *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London 1995, pp. 146-164: 161. Come si può notare, in questa definizione tayloriana ritorna l'idea di una divisione tra un prima e un dopo nella storia, per molti versi simile alla definizione concettuale di assiale. Sul *ratchet effect* cfr. anche la conferenza *Master Narratives of Modernity* che lo stesso Taylor ha tenuto al Berkeley Center della Georgetown University il 21 ottobre 2008.

capacità di tornare indietro»²⁶ e di cancellare le rotazioni e le transizioni storico-assiali: ed è in questo quadro che emerge pertanto un primo aspetto della visione evolutiva tayloriana, all'interno del quale ciascuna produzione di significati si presenta come elemento di innovazione, mutamento e "montaggio" degli scenari sociali in grado di modificare per sempre lo sfondo e la mappatura delle identità e dei comportamenti. In questa prospettiva, quindi, il mondo disincantato segna l'impossibilità di recuperare la presenza sacra all'interno della natura, favorendo invece la concezione di un universo ormai libero da forze magiche;²⁷ oltre a ciò, anche la conquista cristiana di un'attenzione alla disciplina individuale nei comportamenti si situa su questa scia, eliminando dagli atteggiamenti sociali consentiti, almeno in teoria, la violenza e la sfrenatezza e promuovendo nello stesso tempo una continua lotta per i diritti umani e contro la sofferenza.²⁸ Infine, ancora secondo questa categoria, l'ordine morale moderno dà vita nello specifico a un rinnovamento complessivo dell'orizzonte politico e sociale: una configurazione, quest'ultima, all'interno della quale al posto di gerarchie rigide e iscritte in un ordine cosmico-divino emerge l'idea di un nuovo legame intersoggettivo, che si delinea secondo un accesso diretto ed egualitario e si gestisce tramite le dimensioni della sovranità popolare e della discussione pubblica.²⁹

Ma l'articolazione della narrazione tayloriana non si configura unicamente secondo questi termini, poiché accanto al *ratchet effect* è presente un secondo elemento che, per alcuni aspetti, sembra in apparenza muoversi in una direzione opposta. Taylor declina infatti il proprio ragionamento sul processo evolutivo-culturale rivolgendo l'attenzione anche agli immaginari sociali passati e alle loro implicazioni antropologiche, nell'affermare che «gran parte del nostro passato remoto non può essere semplicemente abbandonata [...] perché vi è in essa qualcosa di genuinamente importante e valido».³⁰ È in un discorso relativo alla rivoluzione assiale originaria ma che, per quello che abbiamo visto, può essere comodamente applicato a

26 Id., *Disenchantment-Reenchantment*, in Id., *Dilemmas and Connections*, cit., pp. 287-302: 288.

27 Cfr. *ivi*, pp. 287-292 e Id., *Afterword*, cit., pp. 302-304.

28 Cfr. Id., *L'età secolare*, cit., pp. 466-470 e Id., *Comparison, History, Truth*, cit., p. 161.

29 Cfr. Id., *L'età secolare*, cit., pp. 209-224 e 268-273. Sull'attualità e la persistenza dell'ordine morale moderno in Taylor, cfr. anche R. N. Bellah, *Confronting Modernity: Maruyama Masao, Jürgen Habermas and Charles Taylor*, in M. Warner, J. VanAntwerpen, C. Calhoun, *op. cit.*, pp. 32-53: 35-38.

30 Ch. Taylor, *L'età secolare*, cit., p. 964.

qualsiasi asse di rotazione storica, che il pensatore canadese sembra riferirsi in maniera ancora più strutturata a questo discorso:

Assodato che queste [le trasformazioni assiali] introdussero cambiamenti che furono di grande importanza per la storia umana [...] che cosa dobbiamo pensare della vita pre-assiale che esse trasformarono? È stata semplicemente sostituita, relegata a un passato non più recuperabile? O è in qualche modo ancora presente nella vita postassiale? L'intuizione cruciale di Bellah, formulata nella frase "nothing is ever lost", sembra orientarci verso una qualche versione della seconda risposta.³¹

L'idea di Robert Bellah, secondo cui all'interno del processo di evoluzione culturale "nulla va mai perduto" ed elementi passati possono continuare a esistere accanto alle forme più recenti e complesse,³² sembra quindi ritornare nella narrazione degli immaginari sociali fornita da Taylor: una narrazione, quest'ultima, all'interno della quale quindi il processo evolutivo non si ferma né torna acriticamente indietro, eventualità rese impossibili dal dispositivo del *ratchet effect*, ma in cui, proprio sulla scia di Bellah, gli elementi passati sono «riorganizzati sotto nuove condizioni».³³ Si è in altre parole di fronte a una *risemantizzazione* degli immaginari, in forza della quale ciò che ritorna, o per meglio dire rimane, non contrasta con le conquiste introdotte dagli assi di rotazione, ma al contrario si inserisce mutato all'interno del nuovo sfondo di novità senza comprometterlo.³⁴ Lontano quindi dal relegare gli immaginari passati al rango di semplici "figure" del cammino socio-culturale ormai superate, il percorso evolutivo tayloriano si declina quindi anche nei termini di una riscrittura delle forme e delle modalità con cui questi immaginari possono contribuire a costruire gli spazi antropologico-sociali: un meccanismo, questo, che può ad esempio essere trovato nell'interesse di Taylor per il ritorno contemporaneo dell'antica categoria del festivo, dove il senso della presenza collettiva è recuperato e riorganizzato all'interno però di un orizzonte di autenticità personale e realizzazione interiore e non soltanto più in termini di appartenenza e radi-

31 Id., *What Was the Axial Revolution?*, cit., p. 379.

32 Cfr. R. N. Bellah, *What is Axial about the Axial Age?* cit. e Id., *Religion in Human Evolution*, cit., pp. IX-XXIV e 1-43.

33 *Ivi*, p. XVIII.

34 Cfr. Ch. Taylor, *Afterword*, cit., p. 303; Id., *Incanto e disincanto. Secolarizzazione e laicità in Occidente*, a cura di P. Costa, EDB, Bologna 2014, pp. 89-93. e R. N. Bellah, *Confronting Modernity*, cit., pp. 50-53.

camento sociali.³⁵ Ma una risemantizzazione che è presente anche nel recupero della tensione morale verso la prosperità terrena da parte dell'umanesimo esclusivo, priva ormai però di alcun riferimento o richiesta morale indirizzata al potere divino e rielaborata, al contrario, nei termini di una realizzazione unicamente antropologica.³⁶

La presenza e la tensione tra queste due tendenze interne all'idea di evoluzione culturale non genera pertanto una frattura nella narrazione degli immaginari sociali né tantomeno una contraddizione insanabile all'interno del pensiero tayloriano ma, al contrario, arricchisce l'idea di produzione assiale, instrandando il percorso storico descritto dal pensatore canadese lungo una peculiare linea di sviluppo: per comprendere, tuttavia, la reale portata e il significato concreto di questa evoluzione è necessario tirare le fila del discorso complessivo e giungere alla sua conclusione.

5. Conclusione

Qual è dunque in definitiva il modello che emerge dalla riflessione tayloriana? Come visto, l'utilizzo della declinazione concettuale dell'assiale sembra specificare in maniera adeguata la necessità di concepire storicamente il discorso sugli immaginari sociali: è infatti tramite il ricorso a plessi di creazione, in grado di indirizzare la storia culturale verso la novità, che la considerazione teorica del pensatore canadese mette in luce non soltanto il procedere della genealogia occidentale ma anche, e soprattutto, i differenti sfondi a partire dal quale si sono articolate le identità umane e le loro relazioni con il mondo e la società. Ed è, in definitiva, l'idea di una evoluzione culturale a riassumere in maniera migliore le caratteristiche di questa "grande narrazione" degli immaginari sociali. Un'evoluzione che, come però visto, presenta caratteri del tutto specifici, instrandandosi lungo due precise categorie: da un lato, il dispositivo del *ratchet effect* rende impossibile misconoscere le conquiste e le novità prodotte in termini di immaginari collettivi, disinnescando qualsiasi tentativo di ritornare acriticamente al passato e ai suoi immaginari; dall'altro lato, tuttavia, la possibilità di *risemantizzare* alcuni elementi già esistenti impedisce all'idea di evoluzione tayloriana di presentarsi semplicemente come un progresso

35 Sul ritorno e la riorganizzazione del festivo, cfr. Ch. Taylor, *L'età secolare*, cit., pp. 595-611 e Id., *The Future of the Religious Past*, in Id., *Dilemmas and Connections*, cit., pp. 214-286: 256-261.

36 Cfr. Id., *L'età secolare*, cit., pp. 198 e 311-331.

inevitabile, inarrestabile e quasi “algoritmico”. In questo senso, il ragionamento di Taylor mette in evidenza una vera e propria stratificazione di immaginari sociali in cui la produzione assiale di novità non è soltanto cancellazione e *creatio ex nihilo* di nuovi scenari antropologici ma, accanto a ciò, si presenta molto spesso anche come riformulazione dell’esistente all’interno di un nuovo e rinnovato contesto.



BIBLIOGRAFIA

1. Monografie

- Agamben G., *Il regno e la gloria*, Bollati Boringheri, Torino 2012;
- Aglietta M., Orléan A., *La monnaie entre violence et confiance*, Odile Jacob, Paris 2002;
- Aime M., *Verdi tribù del Nord. La Lega vista da un antropologo*, Laterza, Roma-Bari 2012;
- Anderson B., *Imagined Communities*, Verso, London-New York 1991, tr. it. di M. Vignale, *Comunità immaginate. Origini e fortuna dei nazionalismi*, Manifestolibri, Roma 2009;
- Appadurai A., *Modernity at Large. Cultural Dimension of Globalizations*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London 1996, tr. it. di P. Vereni, *Modernità in polvere*, Meltemi, Roma 2001;
- Arendt H., *The Human Condition*, The University of Chicago, Chicago-London 1958, tr. it. di S. Finzi, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1964;
- Assmann J., *Of God and Gods: Egypt, Israel, and the Rise of Monotheism*, University of Wisconsin Press, Madison 2008, tr. it. di L. Santi, *Dio e gli dei. Egitto, Israele e la nascita del monoteismo*, Il Mulino, Bologna 2009;
- Baczkó B., *Les imaginaires sociaux: mémoires et espoirs collectifs*, Payot, Paris 1984;
- Baudrillard J., *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Gallimard, Paris 1972, tr. it. di P. Dalla Vigna, *Per una critica dell'economia politica del segno*, Mimesis, Milano 2010;
- Bauman Z., *Intimations of Postmodernity*, Routledge, London 1992;
- Id., *Community: Seeking Safety in an Insecure World*, Polity Press, Cambridge 2001, tr. it. di S. Minnucci, *Voglia di comunità*, Laterza, Roma-Bari 2003;
- Bellah R. N., *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London 2011;
- Bencivenga E., *Il bene e il bello. Etica dell'immagine*, Il Saggiatore, Milano 2015;
- Bentham J., *De l'ontologie et autres textes sur le fictions*, a cura di P. Schofield, J-P. Cléro, C. Laval, Seuil, Paris 1997;

- Id., *Teoria delle finzioni*, a cura di R. Petrillo, Cronopio, Napoli 2001;
- Berman M., *The Reenchantment of the World*, Cornell University Press, Ithaca-London 1981;
- Bettetini M., *Contro le immagini: le radici dell'iconoclastia*, Laterza, Roma-Bari 2006;
- Bianchi E., *Fictio iuris. Ricerca sulla finzione in diritto romano dal pensiero arcaico all'epoca augustea*, Cedam, Padova 1997;
- Bianchi P., *Il sintomo e il discorso. Lacan legge Marx*, Orthotes, Napoli-Salerno 2014;
- Bloch E., *Atheismus im Christentum: zur Religion des Exodus und des Reichs*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1968, tr. it. di F. Coppellotti, *Ateismo nel cristianesimo: per la religione dell'Esodo e del Regno*, Feltrinelli, Milano 1990;
- Bodei R., *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Feltrinelli, Milano 2003;
- Boehm G., *La svolta iconica. Modernità, identità, potere*, a cura di M. G. Di Monte e M. Di Monte, Meltemi, Roma 2009;
- Bottici C., *Imaginal Politics. Images Beyond Imagination and the Imaginary*, Columbia University Press, New York 2014;
- Brahami F., *Le travail du scepticisme. Montaigne, Bayle, Hume*, PUF, Paris 2001;
- Bredekamp H., *Kunst als Medium sozialer Konflikte. Bilderkämpfe von der Spätantike bis zur Hussitenrevolution*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1975;
- Id., *Theorie des Bildakts. Frankfurter Adorno-Vorlesung 2007*, Suhrkamp, Berlin 2010, F. Vercellone (a cura di), *Immagini che ci guardano. Teoria dell'atto iconico*, Raffaello Cortina, Milano 2015;
- Bruno G., *Opere magiche*, a cura di M. Ciliberto, Adelphi, Milano 2000;
- Buchanan J. M., *The Collected Works of James M. Buchanan, Vol. 16. Choice, Contract and Constitution*, The Liberty Fund, Indianapolis 2001;
- Calvino I., *Lezioni americane. Sei proposte per il prossimo millennio* (1988), Mondadori, Milano 2002;
- Canguilhem G., *Le fascisme et les paysans* (1935), in Id., *Œuvres Complètes. Volume I. Écrits philosophiques et politiques (1926-1939)*, Vrin, Paris 2011, pp. 513-593, tr. it. di M. Cammelli, *Il fascismo e i contadini*, Il Mulino, Bologna 2006;
- Id., *Le normal et le pathologique*, PUF, Paris 1966, tr. it. di D. Buzzolan, *Il normale e il patologico*, Einaudi, Torino 1998;
- Id., *La connaissance de la vie*, Vrin, Paris 1975;
- Casanova J., *Public Religions in the Modern World*, University of Chicago Press, Chicago-London 1994, tr. it. di M. Pisati, *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, Il Mulino, Bologna 2000;
- Cassirer E., *Philosophie der symbolischen Formen. 3: Phänomenologie der Erkenntnis*, Bruno Cassirer, Berlin 1929, tr. it. di E. Arnaud, *Filosofia delle forme simboliche, Vol. 3/1. Fenomenologia della conoscenza*, La Nuova Italia, Firenze 1966;
- Castoriadis C., *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris 1975, tr. it. parziale di F. Ciaramelli, *L'istituzione immaginaria della società. Parte seconda*, Bollati Boringhieri, Torino 1995;

- Cella G. P., *Persone finte. Paradossi dell'individualismo e soggetti collettivi*, Il Mulino, Bologna 2014;
- Chiurazzi G., *L'esperienza della verità*, Mimesis, Milano-Udine 2011;
- Citton Y., *Mythocratie: storytelling et imaginaire de gauche*, Edition Amsterdam, Paris 2010, tr. it. di G. Boggio Marzet Tremoloso, *Mitocrazia. Storytelling e immaginario di sinistra*, Alegre, Roma 2013;
- Corbin H., *L'homme de lumière dans le soufisme iranien*, Présence, Chambéry-St. Vincent-S. Jabron 1971;
- Id., *Corp spirituel et terre céleste*, Buchet-Chastel, Paris 1979;
- Dagognet F., *Georges Canguilhem. Philosophe de la Vie*, Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance, Le Plessis-Robinson (Essonne) 1997;
- De Bernardi A., Guarracino S., *La realtà del passato. III. Il Novecento e il mondo attuale*, Mondadori-Pearson, Milano-Torino 2014;
- De Vito E., *L'immagine occidentale*, Quodlibet, Macerata 2015;
- Del Noce A., *Il problema dell'ateismo* (1964), Il Mulino, Bologna 2010;
- Della Porta D., *La politica locale*, Il Mulino, Bologna 2006;
- Debord G., *La société du spectacle*, Buchet/Castel 1967 e Id., *Commentaires sur la société du spectacle*, G. Lebovici, Paris 1988, tr. it. di F. Vasarri, P. Salvadori, *Commentari sulla società dello spettacolo e La società dello spettacolo*, Sugarco, Milano 1990;
- Debray R., *Critique de la raison politique*, Gallimard, Paris 1981;
- Deleuze G., *Différence et répétition*, PUF, Paris 1968, tr. it. di G. Guglielmi, G. Antonello, A. M. Morazzoni, *Differenza e ripetizione*, Cortina, Milano 1997;
- Id., *Logique du sens*, Éditions de Minuit, Paris 1969, tr. it. di M. De Stefanis, *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano 1975;
- Id., Guattari F., *L'Anti-Edipe. Capitalisme et schizophrénie*, Minuit, Paris 1972, tr. it. di A. Fontana, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Einaudi, Torino 2002;
- Derrida J., *Donner le temps. I. La fausse monnaie*, Galilée, Paris 1991, tr. it. di G. Berto, *Donare il tempo. La moneta falsa*, Raffaello Cortina, Milano 1996;
- Id., *Voyous*, Galilée, Paris 2003, tr. it. di L. Odello, *Stati canaglia. Due saggi sulla ragione*, Raffaello Cortina, Milano 2003;
- Descola P., *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris 2005, tr. it. di E. Bruni, N. Breda (a cura di), *Oltre Natura e Cultura*, Seid, Firenze 2014;
- Durand G., *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, PUF, Paris 1963, tr. it. di E. Catalano, V. Carrassi, *Strutture antropologiche dell'immaginario. Introduzione all'archetipologia generale*, Dedalo, Bari 2009;
- Id., *L'imagination symbolique*, PUF, Paris 1964, tr. it. di G. Rossetto, *L'immaginazione simbolica*, Il Pensiero Scientifico, Roma 1977;
- Eisenstadt S. N., *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*, Brill, Leiden-Boston 2003;
- Ferraris M., *Realismo positivo*, Rosenberg & Sellier, Torino 2013;
- Id., *Mobilizzazione totale*, Laterza, Roma-Bari 2015;
- Ferry J.-M., *Les grammaires de l'intelligence*, Cerf, Paris 2004, tr. it. di G. Lingua, *Le grammatiche dell'intelligenza*, Medusa, Milano 2008;

- Fichte J. G., *Logica trascendentale II. Sul rapporto della logica con la filosofia*, a cura di A. Bertinetto, Guerini, Milano 2004;
- Findlay J. N., *Values and Intentions*, Macmillan, New York 1961;
- Foucault M., *Sécurité, territoire, population*, Gallimard, Paris 2004, tr. it. di P. Napoli, *Sicurezza, territorio, popolazione: corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano 2007;
- Franzini E., *Fenomenologia dell'invisibile. Al di là dell'immagine*, Raffaella Cortina, Milano 2001;
- Freud S., *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, in Id., *Gesammelte Werke. XI*, hrsg. von A. Freud, E. Bibring, W. Hoffer, E. Kris und U. Isakower, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, Imago Publishing Co., London 1940, tr. it. *Introduzione alla psicoanalisi*, in Id. *Opere*, VIII, a cura di Cesare L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino 1972;
- Id., *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, in Id., *Gesammelte Werke. XIII*, hrsg. von A. Freud, E. Bibring, W. Hoffer, E. Kris und U. Isakower, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, Imago Publishing Co., London 1940, tr. it. di E. Q. Panaite-scu, *Psicologia delle masse e analisi dell'io*, in S. Freud, *Opere complete*, IX, a cura di Cesare L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino 2003;
- Id., *Die Zukunft einer Illusion*, in Id., *Gesammelte Werke. XIV*, hrsg. von A. Freud, E. Bibring, W. Hoffer, E. Kris und U. Isakower, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, Imago Publishing Co., London 1948, tr. it. di S. Candreva e E. A. Panaite-scu, *L'avvenire di un'illusione*, in S. Freud, *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Bollati Boringhieri, Torino 2006;
- Gablik S., *The Reenchantment of Arts*, Thames and Hudson, New York 1991;
- Gadamer H. G., *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Mohr, Tübingen 1960, tr. it. di G. Vattimo, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 2004;
- Gatens M., Lloyd G., *Collective Imaginings: Spinoza, Past and Present*, Routledge, London-New York 1999;
- Gauchet M., *Un monde désenchanté?*, Les Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières, Paris 2004, tr. it. di D. Frontini, *Un mondo disincantato? Tra laicismo e riflusso clericale*, Dedalo, Bari 2008;
- Gehlen A., *Zeit-Bilder: zur Soziologie und Ästhetik der modernen Malerei*, Athenäum, Frankfurt am Main-Bonn 1960, G. Carchia (a cura di), *Quadri d'epoca: sociologia ed estetica della pittura moderna*, Guida, Napoli 1990;
- Ginsberg A., *The Book of Martyrdom and Artifice: First Journals and Poems. 1937-1952*, a cura di J. Lieberman-Plimpton e B. Nagan, Da Capo Press, New York 2006, J. Grauerholz (a cura di), *Bloodsong. La tragedia di David Kammerer e Lucien Carr*, Il Saggiatore, Milano 2013;
- Id., *Howl and other poems*, City Light Books, San Francisco 1959 e *Kaddish and other poems: 1958-1960*, City Light Books, San Francisco 1961, tr. it. di L. Fontana, *Urlo & Kaddish*, Il Saggiatore, Milano 2010;
- Gregorio di Nissa, *Opere dogmatiche*, a cura di C. Moreschini, Bompiani, Milano 2014;
- Griesch J., *L'âge herméneutique de la raison*, Cerf, Paris 1985;

- Griffero T., *Atmosferologia. Estetica degli spazi emozionali*, Laterza, Roma-Bari 2010;
- Griffin R., *Reenchantment without Supernaturalism. A Process Philosophy of Religion*, Cornell University Press, Ithaca 2001;
- Habermas J., *Nachmetaphysisches Denken 2: Aufsätze und Repliken*, Suhrkamp, Berlin 2012, tr. it. di L. Ceppa, *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*, Laterza, Roma-Bari 2015;
- Hamburger K., *Die Logik der Dichtung*, Klett-Cotta, Stuttgart 1957;
- Hayek F.A., *Law, Legislation and Liberty: a New Statement of the Liberal Principles of Justice and Political Economy*, Routledge & Kegan, London 1973, tr. it. di P. G. Monateri, *Legge, legislazione e libertà: critica dell'economia pianificata*, Il Saggiatore, Milano 2010;
- Heidegger M., *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1927, tr. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1971;
- Id., *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Tübingen 1954, tr. it. di G. Vattimo, *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1968;
- Id., *Der europäische Nihilismus*, Neske, Pfullingen 1967, tr. it. di F. Volpi, *Il nichilismo europeo*, Adelphi, Milano 2003;
- Heritier P., *Estetica giuridica, vol. II, A partire da Legendre. Il fondamento finzionale del diritto positivo*, Giappichelli, Torino 2012;
- Hopper E., *The Social Unconscious: Selected Papers*, Jessica Kingsley, London 2003;
- Husserl E., *Husserliana. VI. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, hrsg. von W. Biemel, M. Nijhoff, Den Haag 1954, tr. it. E. Filippini *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1997;
- Id., *Husserliana. XI. Analysen zur passiven Synthesis: Aus Vorlesungs und Forschungsmanuskripten, 1918-1926*, hrsg. von M. Fleischer, M. Nijhoff, Den Haag 1966, tr. it. di V. Costa *Lezioni sulla sintesi passiva*, Guerini, Milano 1993;
- Id., *Husserliana, XIII. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil. 1905-1920*, hrsg. von I. Kern, M. Nijhoff, L'Aia 1983;
- Id., *Husserliana. XXVIII. Vorlesungen über Ethik und Wertlehre: 1908-1914*, hrsg. von U. Melle, Kluwer Academic Publishing, Dordrecht-Boston 1988, tr. it. di P. Basso e P. Spinicci, *Lineamenti di etica formale: lezioni sull'etica e la teoria dei valori del 1914*, Le Lettere, Firenze 2002;
- Id., *Husserliana. XXXVII. Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920/1924*, hrsg. von H. Peucker, Kluwer, Dordrecht, 2004, tr. it. di N. Zippel, *Introduzione all'etica: lezioni del semestre estivo 1920-1924*, Laterza, Roma-Bari 2009;
- Id., *Statische und genetische phänomenologische Methode*, in *Husserliana, XI, Analysen zur passiven Synthesis: Aus Vorlesungs und Forschungsmanuskripten, 1918-1926*, hrsg. von M. Fleischer, M. Nijhoff, Den Haag 1966, tr. it. di M. Vergani, *Metodo fenomenologico statico e genetico*, Il Saggiatore, Milano 2003;
- Jaspers K., *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Piper & Co., München 1949, tr. it. di A. Guadagnin, *Origine e senso della storia*, Mimesis, Milano-Udine 2014;

- Joas H., *Die Kreativität des Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992;
- Id., *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*, Herder, Freiburg 2004, tr. it di A. M. Maccarini, *Abbiamo bisogno della religione?* Rubbettino, Soveria Mannelli 2013;
- Kelsen H., *Dio e stato. La giurisprudenza come scienza dello spirito*, tr. it. di A. Carrino, ESI, Napoli 1988;
- Klee P., *Das bildnerische Denken*, Benno Schwabe & Co., Basel 1956, tr. it. di F. Saba Sardi e M. Spagnol, *Teoria della forma e della figurazione*, Feltrinelli, Milano 1959;
- Knight F., *Risk, Uncertainty and Profit* (1921), Signalman Publishing, Orlando 2009;
- Krauss R., *Under Blue Cup*, MIT Press, Cambridge (Mass.)-London 2011, tr. it. di E. Grazioli, *Sotto la tazza blu*, Mondadori, Milano 2012;
- Lacan J., *Écrits*, 3 voll., Seuil, Paris 1966, G. B. Contri (a cura di) *Scritti*, Einaudi, Torino 2002;
- Id., *Radiophonie*, Scilicet 2/3, Seuil, Paris 1970;
- Id., *Le séminaire. VI. Le désir et son interprétation*, texte établi par J.-A. Miller, Seuil, Paris 2013, A. Di Ciaccia (a cura di), *Il Seminario. Libro VI. Il desiderio e la sua interpretazione*, Einaudi, Torino 2016;
- Id., *Le séminaire. X. L'angoisse: 1962-1963*, texte établi par J.-A. Miller, Seuil, Paris 2004, A. Di Ciaccia (a cura di), *Il seminario. Libro X. L'angoscia (1962-1963)*, Einaudi, Torino 2007;
- Id., *Le séminaire. XVI. D'un Autre à l'autre*, texte établi par J.-A. Miller, Seuil, Paris 2006;
- Id., *Le séminaire. XVII. L'envers de la psychanalyse*, texte établi par J.-A. Miller, Seuil, Paris 1991, A. Ciaccia (a cura di), *Il Seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi*, Einaudi, Torino 2001;
- Id., *Le séminaire. XVIII. D'un discours qui ne serait pas du semblant*, texte établi par J.-A. Miller, Seuil, Paris 2007, A. Ciaccia (a cura di), *Il Seminario. Libro XVIII. Di un discorso che non sarebbe del sembiante*, Einaudi, Torino 2010;
- Id., *Lacan in Italia*, tr. it. di L. Boni, La Salamandra, Milano 1978;
- Le Blanc G., *Canguilhem et les normes*, PUF, Paris 2008;
- Lecourt D., *Pour une critique de l'epistemologie: Bachelard, Canguilhem, Foucault*, Maspéro, Paris 1972, tr. it. di F. Fistetti, *Per una critica dell'epistemologia: Bachelard, Canguilhem, Foucault*, De Donato, Bari 1973;
- Lefort C., *L'invention démocratique*, Fayard, Paris 1981;
- Legendre P., *Dieu au miroir. Étude sur l'institution des images*, Fayard, Paris 1994;
- Id., *Sur la question dogmatique en Occident*, Fayard, Paris 1999;
- Id., *De la société comme texte. Linéaments d'une anthropologie dogmatique*, Fayard, Paris 2001, tr. it di P. Heritier, *Della società come testo. Lineamenti di un'antropologia dogmatica*, Giappichelli, Torino 2005;
- Lejeune P., *Le pacte autobiographique*, Seuil, Paris 1975;
- Leopardi G., *Zibaldone*, a cura di M. Dondero, L. Felici, W. Marra, Newton & Compton, Roma 2005;
- Lingua G., *Esiti della secolarizzazione*, ETS, Pisa 2013;

- Lordon F., *La société des affects. Pour un structuralisme des passions*, Points, Paris 2013;
- Luckmann T., *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*, MacMillan, New York 1967, tr. it. di E. Cotta Radicati, *La religione invisibile*, Il Mulino, Bologna 1976;
- Macherey P., *La forces de normes: de Canguilhem à Foucault*, La Fabrique, Paris 2009, tr. it. di P. Godani, *Da Canguilhem a Foucault. La forza delle norme*, ETS, Pisa 2011;
- Maffesoli M., *Fenomenologie dell'immaginario*, a cura di S. Leonzi, Armando Editore, Roma 2009;
- Magatti M., *Libertà immaginaria. Le illusioni del capitalismo tecno-nichilista*, Feltrinelli, Milano 2009;
- Manent P., *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Calman-Levy, Paris 1987, tr. it. di L. Caracciolo di San Vito, *Storia intellettuale del liberalismo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010;
- Marcuse H., *Eros and Civilization: a Political Inquiry into Freud*, Beacon Press, Boston 1955, tr. it. di L. Bassi, *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino 1967;
- Mariano Bianca L., *La mente immaginale. Immaginazione, immagini mentali, pensiero e pragmatica visuali*, Franco Angeli, Milano 2009;
- Marramao G., *La passione del presente*, Bollati Boringhieri, Torino 2008;
- Marx K., *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, in K. Marx, F. Engels, *Werke. XL*, Dietz, Berlin 1968, tr. it. di N. Bobbio, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi, Torino 1980;
- Massumi B., *Parables for the Virtual. Movement, Affect, Sensation*, Duke University Press, Durham-London 2002;
- Melandri E., *Contro il simbolico. Dieci lezioni di filosofia*, Quodlibet, Macerata 2007;
- Mitchell W. J. T., *Pictorial Turn. Saggi di cultura visuale*, a cura di M. Cometa, Duepunti, Palermo 2009
- Mondzain M.-J., *Image, icône, économie: les sources byzantines de l'imaginaire contemporain*, Seuil, Paris 1996, tr. it. di A. Granata, *Immagine, icona, economia: le origini bizantine dell'immaginario contemporaneo*, Jaca Book, Milano 2006;
- Id., *Le commerce des regards*, Seuil, Paris 2003, tr. it. di G. Lingua e G. Rossi, *Il commercio degli sguardi*, Medusa, Milano 2011;
- Nafisi A., *The Republic of Imagination: a Case for Fiction*, W. Heinemann, London 2014, tr. it. di M. Gini, *La Repubblica dell'immaginazione. Una vita e i suoi libri*, Adelphi, Milano 2015;
- Nancy J.-L., *La communauté désœuvrée*, Bourgois, Paris 1986, tr. it. di A. Moscato, *La comunità inoperosa*, Cronopio, Napoli 2003;
- Id., *L'expérience de la liberté*, Galilée, Paris 1988, tr. it. di D. Tarizzo, *L'esperienza della libertà*, Einaudi, Torino 2000;
- Id., *La création du monde ou la mondialisation*, Galilée, Paris 2002, tr. it. di D. Tarizzo e M. Abruzzese, *La creazione del mondo o la mondializzazione*, Einaudi, Torino 2003;

- Id., *L'adoration*, Galilée, Paris 2010, tr. it. di R. Borghesi, *L'adorazione. Decostruzione del cristianesimo II*, Cronopio, Napoli 2012;
- Id., *Tre saggi sull'immagine*, tr. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2002;
- Id., *Politica e «essere-con»*. *Saggi, conferenze, conversazioni*, a cura di F. De Petra, Mimesis, Milano-Udine 2013;
- Nietzsche F., *Zur Genealogie der Moral: eine Streitschrift* (1887), C. G. Naumann, Leipzig 1894, tr. it. di F. Masini, *Genealogia della morale: uno scritto polemico*, Adelphi, Milano 1984;
- Novalis, *Opera filosofica*, 2. Voll., a cura di G. Moretti, Einaudi, Torino 1993;
- Nowotny H., Testa G., *Geni a nudo. Ripensare l'uomo del XXI secolo*, Codice, Torino 2012;
- Partridge C., *The Re-enchantment of the West. Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture and Occulture*, T&t Clarck, London 2004-2005;
- Pezzano G., *Pesci fuor d'acqua. Per un'antropologia critica degli immaginari sociali*, ETS, Pisa (in pubblicazione);
- Pinotti A., Somaini A. (a cura di), *Teorie dell'immagine. Il dibattito contemporaneo*, Raffaello Cortina, Milano 2009;
- Plotino, *Enneadi*, 2 voll., a cura di M. Casaglia, UTET, Torino 1997;
- Porge E., *Les Noms du père*, Eres, Paris 1997;
- Profumi E., *L'autonomia possibile. Introduzione a Castoriadis*, Mimesis, Milano-Udine 2010;
- Rancière J., *Le Partage du sensible*, La Fabrique, Paris 2000, tr. it. *La divisione del sensibile. Estetica e politica*, DeriveApprodi, Roma 2016;
- Recalcati M., *Lo psicanalista e la città*, Edizioni del Manifesto, 2007;
- Id., *Il miracolo della forma. Per un'estetica psicoanalitica*, Mondadori, Milano-Torino 2011;
- Id., *Jacques Lacan. Desiderio, godimento e soggettivazione*, Raffaello Cortina, Milano 2012;
- Id., *Il complesso di Telemaco*, Feltrinelli, Milano 2013;
- Reiner H., *Duty and Inclination: The Fundamentals of Morality Discussed and Refined with Special Regard to Kant & Schiller*, Nijhoff, L'Aia 1983;
- Ricoeur P., *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Seuil, Paris 1965, tr. it. di E. Renzi, *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano 1967;
- Id., *Temps et récit. I*, Seuil, Paris 1983, tr. it. di G. Grampa, *Tempo e racconto. Volume I*, Jaca Book, Milano 2001;
- Id., *Temps et récit II. La configuration du temps dans le récit de fiction*, Seuil, Paris 1984, tr. it. di G. Grampa, *Tempo e racconto II. La configurazione nel racconto di finzione*, Jaca Book, Milano 1999;
- Id., *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, Seuil, Paris 1986, tr. it. di G. Grampa, *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, Jaca Book, Milano 2004;
- Id., *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990, D. Iannotta (a cura di), *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 2002;
- Ricossa S., *Teoria unificata del valore*, Giappichelli, Torino 1981;
- Ritzer G., *The McDonaldisation of Society*, Pine Forge Press, Thousand Oaks 1993, tr. it. di N. Rainò, *Il mondo alla McDonald*, Il Mulino, Milano 1997;

- Id., *The McDonaldization Thesis. Explorations and Extensions*, SAGE Publications, London-Thousand Oaks-New Delhi 1998;
- Romano S., *L'ordinamento giuridico. Studi sul concetto, le fonti e i caratteri del diritto*, Mariotti, Pisa 1917;
- Ronchey S., *L'enigma di Piero. L'ultimo bizantino e la crociata fantasma nella rivelazione di un grande quadro*, Rizzoli, Milano 2006;
- Ronchi R., *Filosofia della comunicazione. Il mondo come resto e come teogonia*, Bollati Boringhieri, Torino 2008;
- Salmon C., *Storytelling. La machine à fabriquer des histoires et à formater les esprits*, La Découverte, Paris 2007, tr. it. di G. Gasparri, *Storytelling. La fabbrica delle storie*, Fazi, Roma 2008;
- Sandel M., *Justice: what's the right thing to do?*, Farrar, Straus and Giroux, New York 2010, tr. it. di T. Gargiulo, *Giustizia. Il nostro bene comune*, Feltrinelli, Milano 2013;
- Sartori G., *Homo videns. Televisione e post-pensiero*, Laterza, Roma-Bari 1997;
- Scholem G., *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1957, tr. it. di G. Russo, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Einaudi, Torino 1993;
- Sequeri P., *Ritrattazioni del simbolico. Logica dell'essere performativo e teologia*, Cittadella, Assisi 2012;
- Seyfert R., *Das Leben der Institutionen: Zu einer Allgemeinen Theorie der Institutionalisierung*, Velbrück, Weilerswist 2011;
- Sloterdijk P., *Die letzte Kugel. Zu einer philosophischen Geschichte der terrestrischen Globalisierung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2001, tr. it. di B. Agnese, *L'ultima sfera. Breve storia filosofica della globalizzazione*, Carocci, Roma 2002;
- Id., *Sphären: Mikrosphärologie. 3: Schäume*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2004, tr. it. di G. Bonaiuti, S. Rodeschini, *Sfere III. Schiume. Sferologia plurale*, Raffaello Cortina, Milano 2015;
- Id., *Im Weltinnenraum des Kapitals. Für eine philosophische Theorie der Globalisierung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2005, tr. fr. di O. Mannoni, *Le palais de cristal. À l'intérieur du capitalisme planétaire*, Hachette, Paris 2006;
- Smith A. D., *The Nation in History: historiographical debates about ethnicity and nationalism*, Polity Press, Cambridge 2000, tr. it. di M. Mancini, *La nazione. Storia di un'idea*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007;
- Spinoza B., *Trattato politico (1677)*, in Id., *Opere*, tr. it. a cura di F. Mignini, O. Proietti, Mondadori, Milano 2015;
- Stiegler B., *La technique et le temps*, Galilée, Paris 1994;
- Id., *Aimer, s'aimer, nous aimer: Du 11 septembre au 21 avril*, Galilée, Paris 2003, A. Porrovecchio (a cura di), *Amare, amarsi, amarsi*, Mimesis, Milano-Udine 2014;
- Id., *Ars Industrialis, Réenchanter le monde: la valeur esprit contre le populisme industriel*, Flammarion, Paris 2006, tr. it. di P. Vignola, *Reincantare il mondo. Il valore spirito contro il populismo industriale*, Orthotes, Napoli-Salerno 2012;

- Supiot A., *Homo juridicus: Essai sur la fonction anthropologique du Droit*, Seuil, Paris 2005, tr. it. di X. Rodríguez, *Homo juridicus. Saggio sulla funzione antropologica del Diritto*, Paravia- Mondadori, Milano 2006;
- Tatarkiewicz W., *History of Aesthetics 2. Medieval Aesthetics*, Polish Scientific Publisher, Warszawa 1970, G. Cavaglià (a cura di) *Storia dell'estetica. Vol. II. L'estetica medievale*, Einaudi, Torino 1979;
- Taubes J., *Il prezzo del messianesimo. Lettere di Jacob Taubes a Gershom Scholem e altri scritti*, a cura di E. Stimilli, Macerata, Quodlibet, 2000;
- Id., *Messianismo e cultura. Saggi di politica, teologia e storia*, a cura di E. Stimilli, Garzanti, Milano 2001;
- Taylor Ch., *The Malaise of Modernity*, Anansi, Concord 1991, tr. it. di G. Ferrara degli Uberti, *Il disagio della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1994;
- Id., *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London 1995;
- Id., *Modern Social Imaginaries*, Duke University Press, Durham-London 2004, tr. it. di P. Costa, *Gli immaginari sociali moderni*, Meltemi, Roma 2005;
- Id., *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London 2007, tr. it. di P. Costa e M. C. Sircana, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009;
- Id., *Dilemmas and Connections. Selected Essays*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London 2011;
- Id., *Incanto e disincanto. Secolarizzazione e laicità in Occidente*, a cura di P. Costa, EDB, Bologna 2014;
- Terravecchia G. P., *Il legame sociale. Una teoria realista*, Orthotes, Napoli-Salerno 2012;
- Tosel A., *Du retour du religieux. Schenarios de la mondialisation culturelle I*, Kimé, Paris 2011;
- Touraine A., *Critique de la modernité*, Fayard, Paris 1992, tr. it. di F. Sircana, *Critica della Modernità*, Il Saggiatore, Milano 1993;
- Vaihinger H., *Die Philosophie des als ob: System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus*, Meiner, Leipzig 1911, tr. it. di F. Voltaggio, *La filosofia del "Come se"*. *Sistema delle finzioni scientifiche, etico-pratiche e religiose del genere umano*, Astrolabio, Roma 1967;
- Vasiliu A., *EIKŌN. L'image dans le discours des trois Cappadociens*, PUF, Paris 2010;
- Vattimo G., *La società trasparente*, Garzanti, Milano 1989;
- Vercellone F., *Dopo la morte dell'arte*, Il Mulino, Bologna 2013;
- Voltolini A., *Finzioni. Il far finta e i suoi oggetti*, Laterza, Roma-Bari 2010;
- Id., *Immagine*, Il Mulino, Bologna 2013;
- Weber M., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I, Mohr, Tübingen 1920, P. Rossi (a cura di), *Sociologia della religione vol. I*, Edizioni di Comunità, Milano 1982;
- Wittgenstein L., *Über Gewissheit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970, tr. it. di M. Trincherò, *Della certezza. L'analisi filosofica del senso comune*, Einaudi, Torino 1978;

- Wulf C., *Anthropologie: Geschichte, Kultur, Philosophie*, Rowohlt Taschenbuch, Reinbeck bei Hamburg 2004, tr. it. di T. Menegazzi, M. T. Costa e M. Garabone, *Antropologia dell'uomo globale. Storia e concetti*, Bollati Boringhieri, Torino 2013;
- Zhok A., *Intersoggettività e fondamento in Max Scheler*, Firenze, La Nuova Italia 1997;
- Žižek S., *The ticklish subject: the absent centre of political ontology*, Verso, London-New York 1999, tr. it. di D. Cantone e L. Chiesa, *Il soggetto scabroso. Trattato di ontologia politica*, Raffaello Cortina, Milano 2003;
- Id., *How to read Lacan*, Granta Books, London 2006, tr. it. D M. Nijhuls, *Leggere Lacan. Guida perverse al vivere contemporaneo*, Bollati Boringhieri, Torino 2009;
- Id., *Less than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, Verso, London 2012, tr. it. di C. Salzani e W. Montefusco *Meno di niente. Hegel e l'ombra del materialismo dialettico. I*, Ponte delle Grazie, Milano 2013;

2. Volumi collettanei

- Arnason J. P., Eisenstadt S. N., Wittrock B. (a cura di), *Axial Civilizations and World History*, Brill, Leiden-Boston 2005;
- Ballocca G. (a cura di), *Tempo e praxis. Saggi su Gadamer*, Aracne, Roma 2012;
- Bellah R. N., Joas H. (a cura di), *The Axial Age and Its Consequences*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London 2012;
- Benedek A., Nyíri K. (a cura di), *How To Do Things With Pictures: Skill, Practice, Performance*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2013;
- Botturi F. (a cura di), *Understanding Human Experience*, Peter Lang, Bern 2012;
- Braunstein J.-F. (a cura di), *Histoire des sciences et politique du vivant*, PUF, Paris 2007;
- Clemens J., Grigg R. (a cura di), *Jacques Lacan and the Other Side of Psychoanalysis. Reflections on Seminar XVII*, Duke University Press, Durham 2006;
- Dipper C., Pombeni P. (a cura di), *Le ragioni del moderno*, Il Mulino, Bologna 2014;
- D'Orsi A. (a cura di), *Gli ismi della politica. 52 voci per ascoltare il presente*, Viella, Roma 2010;
- Ferrara A. (a cura di), *La politica tra verità e immaginazione*, Mimesis, Milano-Udine 2012;
- Fleury C. (a cura di), *Imagination, Imaginaire, Imaginal*, PUF, Paris 2006;
- Forde S., Johnson L., Murray A. (a cura di), *Concepts of National Identity in the Middle Age*, University of Leeds, Leeds 1995;
- Gratton P., Manoussakis J.P. (a cura di), *Traversing the Imaginary: Richard Kearney and the Postmodern Challenge*, Northwestern University Press 2007;
- Hobsbawm E., Ranger T. (a cura di), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 1984, tr. it. di E. Basaglia, *L'invenzione della tradizione*, Einaudi, Torino 2002;

- Pezzano G., D. Sisto D. (a cura di), *Immagini, immaginari e politica. Orizzonti simbolici del legame sociale*, ETS, Pisa 2013;
- Tymieniecka A.-T. (a cura di), *Analecta husserliana. Volume XV*, Reidel Publishing Company, Dordrecht-Boston-London 1983;
- Warner M., VanAntwerpen J., Calhoun C. (a cura di), *Varieties of Secularism in a Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London 2010;
- Zucchi A. (a cura di), *Finzione e verità. Letture di semiotica*, The Robin Hood Online Press 2003;

3. Articoli su rivista

- Arrow K.J., Debreu G., *Existence of an Equilibrium for a Competitive Economy*, in «Econometrica», a. XXII, n.3, 1954, pp. 265-290;
- Bellah R.N., *Religious Evolution*, in «American Sociological Review», a. XXIX, n. 3, 1964, pp. 358-374;
- Id., *What is Axial about the Axial Age?* in «European Journal of Sociology», a. XLVI, n. 1, 2005, pp. 69-89;
- Buchanan J.M., *A Contractarian Paradigm for Applying Economic Theory*, in «American Economic Review», a. LXXVII, n.3, 1975, pp. 225-230;
- Costa P., *L'evoluzione di che cosa? Storia naturale, storia umana e religione secondo Robert Bellah*, in «Fenomenologia e società», a. XXXIV, n. 2, 2013, pp. 77-90;
- Delruelle E., *Le tournant théologique de la philosophie politique en France*, in «Noesis», n. 24-25, 2015, pp. 263-286;
- Fine A., *Fictionalism*, in «Midwest Studies in Philosophy», a. XVIII, n. 1, 1993, pp. 1-18;
- Flynn G., Laland K. N., Kendel N. L. and Kendel J.R., *Developmental Niche Construction* in «Developmental Science», a. XVI, n. 2, 2013, pp. 296-313;
- Gaonkar D. P., *Towards New Imaginaries: An Introduction*, in «Public Culture», a. XIV, n. 3, 2012, pp. 1-19;
- Hamburger K., *La finzione narrativa* (1994), tr. it. di A. Baldini, in «Allegoria», n. 60, pp. 13-41;
- Kitromilides P., *Imagined Communities and the Origins of the National Question in the Balkans*, in «European History Quarterly», a. XIX, n. 2, 1989, pp. 149-192.
- Laland K. N., Odling-Smell J., Feldman M.W., *Niche Construction, Biological Evolution and Cultural Change*, in «Behavioral and Brain Sciences», a. XXIII, n. 2, 2000, pp. 131-175;
- Lauer Q., *The Phenomenological Ethics of Max Scheler*, in «International Philosophical Quarterly», a. I, n. 2, 1961, pp. 273-300;
- Liarte A., *Manipuler l'affectivité ? Des affects à l'imaginaire politique*, in «Noesis», n. 16, 2010, pp. 85-117;
- Marzo P. L., Meo M., *Cartografie dell'immaginario*, in «Im@go. Rivista di Studi Sociali sull'immaginario», a. II, n. 1, 2013, pp. 4-17;

- Scott-Philipps T.C., Laland K. W., Shuker D.M., Dickins T.M., West S.A., *The Niche Construction Perspective: a critical Appraisal*, in «*Evolution. International Journal of organic Evolution*», a. LXVIII, n. 5, 2014, pp. 1231-1243;
- Sertoli G., *Epistemologia e storia delle scienze in Georges Canguilhem*, in «*Nuova Corrente*», n. 90-91, 1983, pp. 101-172;
- Stanislav G., *Revision and Re-enchantment of Psychology. Legacy of Half a Century of Consciousness Research*, in «*Journal of Transpersonal Psychology*», a. 44, 2012, n.2, pp. 137-163;
- Strawson, G., *Against Narrativity*, in «*Ratio*», a. XVII, n. 4, 2004, pp. 428-452;
- Vogler C., *Social Imaginary, Ethics and Methodological Individualism*, in «*Public Culture*», a. XIV, n. 3, 2002, pp. 625-627;
- Zambelli A., 2005, *La matrice kantiana della psicologia individuale. Dalla filosofia del “Come Se” di Hans Vaihinger alla psicoanalisi del “Come Se” di Alfred Aler*, in «*Magazzino di filosofia*», a. XVII, 2005, pp. 63-84.



GLI AUTORI

Graziano Lingua ha conseguito i dottorati in Ermeneutica e in Scienze Giuridiche presso l'Università di Torino. Attualmente è professore associato di Filosofia teoretica nella stessa Università. È autore, tra l'altro, di *L'icona, l'idolo e la guerra delle immagini*, Medusa, Milano 2006 e di *Esiti della secolarizzazione*, ETS, Pisa 2013.

Luca Bagetto è professore associato di Filosofia teoretica presso il Dipartimento di Musicologia e Beni Culturali dell'Università di Pavia. Si è formato intorno ai problemi della teoria ermeneutica sullo sfondo dell'idealismo tedesco e del pensiero della decisione nella Germania di Weimar.

Massimo Baldi ha studiato Economia all'Università di Torino e alla London School of Economics. Lavora nel settore finanziario. Ha scritto con Luca Bagetto *Il teatro della crisi. La legge del mercato e la sua interruzione* (Mimesis, Milano-Udine 2015).

Federico Vercellone è professore ordinario di Estetica presso il Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione dell'Università di Torino. Dirige il Centro Interuniversitario di Ricerca sulla Morfologia "Francesco Moiso". Tra i suoi libri più recenti ricordiamo: *Pensare per immagini* (scritto con O. Breidbach), Bruno Mondadori, Milano 2010, *Anschauung Denken*, (scritto con O. Breidbach), Fink, München 2011, *Le ragioni della forma*, Mimesis, Milano-Udine 2011 e *Dopo la morte dell'arte*, Il Mulino, Bologna 2013.

Claudio Tarditi svolge attività di ricerca post-doc presso il Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione dell'Università di Torino ed è Docente Invitato presso la Pontificia Università Salesiana (Facoltà di Teologia e Psicologia, Torino). Si occupa prevalentemente delle ricezioni della feno-

menologia di Husserl in Francia. Il suo ultimo saggio s'intitola *Abitare la soglia. Percorsi di fenomenologia francese* (AlboVersorio, Milano 2013).

Gabriele Vissio è dottorando presso il Consorzio di Dottorato in Filosofia del Nord-Ovest - FINO (Università degli Studi di Torino) e presso l'Université Paris 1 - Panthéon - Sorbonne. I suoi interessi di ricerca riguardano la filosofia francese del Novecento con riferimento, in particolare, alla tradizione dell'epistemologia storica e alle sue applicazioni contemporanee.

Paolo Furia è dottorando presso il Consorzio di Dottorato in Filosofia del Nord-Ovest - FINO (Università degli Studi di Torino). Ha trascorso una parte dei suoi studi dottorali presso l'École des Hautes Études en Sciences Sociales di Parigi (EHESS) e si occupa del problema del riconoscimento tra filosofia e scienze sociali, con particolare riferimento al punto di vista espresso da Paul Ricoeur.

Alberto Martinengo è ricercatore in Filosofia teoretica all'Università di Milano. Si occupa delle eredità dell'ermeneutica filosofica francese e tedesca. È autore di libri e saggi pubblicati in Italia e all'estero. Tra i titoli più recenti, *Beyond Deconstruction* (De Gruyter, Berlin-Boston 2012) e *Filosofie della metafora* (Guerini, Milano 2016).

Giacomo Pezzano è dottorando presso Consorzio di Dottorato in Filosofia del Nord-Ovest - FINO (Università degli Studi di Torino). È autore di diverse pubblicazioni in italiano, francese e inglese, che vertono sulla metafisica di Deleuze, sugli sviluppi contemporanei dell'antropologia filosofica, sulla filosofia critica e sulla natura degli immaginari sociali.

Sergio Racca è dottorando presso il Consorzio di Dottorato in Filosofia del Nord-Ovest - FINO (Università degli Studi di Torino), con un progetto di ricerca sul pensiero di Charles Taylor. Tra i suoi interessi di studio ci sono l'antropologia filosofica, la sociologia e la filosofia della religione, il romanticismo, l'idealismo classico tedesco e le pratiche filosofiche (Philosophy for Children/Community).





MORPHÉ

Olaf Breidbach†, Federico Vercellone e Angelo Vianello

1. Olaf Breidbach, Federico Vercellone (a cura di), *Concepts of Morphology*
2. Athanasius Kircher, *L'idea di scienza universale*, a cura di Federico Vercellone e Alessandro Bertinetto
3. Laura Macor, Federico Vercellone (a cura di), *Teoria del romanzo*
4. Gian Franco Frigo (a cura di), *Disperazione. Saggi sulla condizione umana tra filosofia, scienza e arte*
5. Alessandro Bertinetto, *La forza dell'immagine. Argomentazione trascendentale e ricorsività nella filosofia di J.G. Fichte*
6. Marco Sgarbi, *Studio sul significato e sui problemi della Kritik der Urteilskraft*
7. Laura Macor, *La fragilità della virtù*
8. Gaetano Chiurazzi, *L'esperienza della verità*
9. Gianluca Cuzzo, *Raffigurare l'invisibile. Cusano e l'arte del tempo*
10. Gianluca Corrado, *Il silenzio dell'opera. Roland Barthes e Maurice Blanchot*
11. Annamaria Contini, *Estetica della biologia. Dalla Scuola di Montpellier a Henri Bergson*
12. Maddalena Mazzocut-Mis, *Gli enigmi della forma. Un'indagine morfologica tra biologia ed estetica*
13. Federica La Manna, *Sineddoche dell'anima. Il volto nel dibattito tedesco del Settecento*
14. Andrea Sormano, *Immagini, parole, voci*
15. Guglielmo Gabbiadini, *Il mito del duale. Antropologia e letteratura in Wilhelm von Humboldt*



*Finito di stampare
settembre 2016
da Digital Team - Fano (Pu)*

