

Andrea Pascali

**L'OBSOLESCENZA DELLE SOCIOLOGIE IMMAGINARIE: *AUTOUR DE*
MICHEL MAFFESOLI**

ABSTRACT. Il lavoro, che qui si presenta, vuole inquadrare la sociologia di Michel Maffesoli entro il contesto dei suoi problemi, che si chiariscono solo sullo sfondo tardo ottocentesco della diatriba post-idealista fra Scienze della Natura e della Cultura. L'uscita teorica dalla relazione a cui Hegel aveva sottoposto l'Oggetto e il Soggetto della conoscenza, e della realtà stessa, si paga al prezzo di una ricongiunzione arbitraria e immediata dei due poli della Sua filosofia della storia, con una riduzione della realtà sociale a 'dato', e dunque con un fraintendimento totale della stessa. Ad una serie di riflessioni su Immaginario e Ideologia, seguirà l'analisi storica della separazione fra soggetto e oggetto nell'analisi sociale, con riferimento a Simmel e a Weber, ed una *epitome* della Sociologia del Francese, che chiarirà il senso in cui, quella sociologia, appare a chi qui scrive come 'obsolescente'.

Il materialista che oggi si senta urtato dalla pochezza di interi filoni di ricerca post-moderni, non può evitarsi di godere comunque dell'eleganza formale della sociologia di Maffesoli. Essa, peraltro, non va annoverata fra i molti pensieri che si vogliono critici della tardo-modernità, e che invece ne riproducono la leggerezza produttiva.

Maffesoli celebra la condizione post-moderna, piuttosto che denunciarla; vi danza, al ritmo dei coriambi, con la gioia di un bimbo che calpesti una pozzanghera.

Vorrei provare qui ad indicare, ancorandomi al pensiero critico in modo tanto pesante da spiacere, forse, a quella leggerezza, in che senso la speculazione sociologica sull'*Immaginario*, al nome e all'opera del Francese così legata, esprime senz'altro una ideologia regressiva e oggi inutile: obsolescente appunto. In premessa, alcune notazioni su Immagine e Ideologia, contro chi ha fatto dell'Immaginario un oggetto di ricerca specificamente alterato. Poi ricondurrò la sostanza dell'intuizionismo maffesoliniano alla dialettica post-idealista fra Scienze della Natura e della Cultura, dunque ad una retrocessione, rispetto ad Hegel, nella comprensione del rapporto soggetto-oggetto. Infine farò un'analisi essenziale dei concetti di forma sociale e di intuizione così come appaiono in *Elogio della Ragione Sensibile* [Maffesoli, 1996], che evidenzierà il senso in cui la sociologia del Francese mi appare obsolescente.

I E', quello dell'Immaginario, un campo di interesse stimolante e niente affatto 'immaginario', su cui l'attenzione di molti si è da tempo concentrata, non solo nelle Accademie, a partire ad esempio dal recupero del libro che Castoriadis scrisse a metà degli anni settanta [Castoriadis, 1975], per la critica del quale rimando ad Habermas [1985: 327-335].

Quello nei confronti dell'immaginario è un interesse generato, come si dice, dalla cosa stessa, visto che le nostre società sono letteralmente assediate dalle immagini. La società tardo-moderna è, però, *anche* una società tardo-capitalista: la forma per così dire visuale assunta dalla propria modernità tarda, è inscindibile dai decorsi della propria essenza capitalistica. Essa esprime, ancora e sempre, la cosificazione delle relazioni umane in quella forma astratta e generale che Marx chiamò 'forma del valore', la quale manifesta fin dall'inizio la propria sostanza, che per i marxisti rimane un *tipo* di lavoro sociale, attraverso la rappresentazione *immaginaria* che accompagna lo scambio *qualsiasi* fra gli equivalenti. Dico 'scambio qualsiasi', per sottolineare che lo Scambio è di per sé comunicazione, nel senso etimologico del mettere-in-comune, e che dunque riguarda *tutti* i prodotti sociali, sia quelli primariamente non linguistici, come un dentifricio, sia quelli anzitutto linguistici, come un telegiornale [Calabrese e Volli, 1995], entrambi *sensibilmente soprasensibili* in quanto merci [Marx, 1867: 76 sgg.]. Sui format mediali, ad esempio, si impone "...la notazione del fatto che i contenuti dei processi comunicativi veicolati dai media siano sovradeterminati dalla forma dei mezzi stessi: non dalla loro forma tecnica (ciò che dopo McLuhan ciascuno ripete), ma dalla loro forma istituzionale, di agenzie che operano entro e per dei mercati." [Jedlowski, 2004: 10].

Il processo capitalista di riduzione del vivo al morto, cioè, non solo non si arresta nella tardo-modernità, desiderante e comunicazionale, ma è esso stesso a crearla: la sua storia lo configura *ab origine* come un processo comunicativo.

L'autovalorizzazione del capitale, infatti, necessita sì di una sussunzione del *lavoro*, automatica in sè come un processo chimico di laboratorio, ma anche di una sussunzione del *lavoratore* (oggi del consumatore-lavorato), la quale invece non è mai data in anticipo e *apre* il mondo delle relazioni intersoggettive, sia ludiche che conflittuali, del senso sociale inteso, dell'esperienza stessa della socialità e del suo mutamento. Su questo Marx, e anche il marxismo, sono stati sempre chiarissimi [Giannotti, 1982].

La società *post-moderna* della comunicazione e della informazione dunque, delle *tribù*, del *dionisiaco* e della *localizzazione* [Maffesoli, 1988. 2016], continua a mostrare la propria natura capitalistica attraverso la forma *moderna* che dà alla relazione sociale. Questa forma si esprime attraverso la sussunzione della realtà materiale del *fare* umano [Holloway, 2002] da parte di logiche sistemiche che pongono i prodotti di quel fare in una funzione di scambio reciproco; e cioè *fanno comunicare* fra loro merci qualitativamente diverse come fossero dei furtivi già belli e *fatti*. Ciò che rende fungibili i furtivi, lo strumento che consente l'astrazione del fare nel *già fatto*, ed anzi la sua pre-scissione da coloro che fanno, è ancora e sempre il denaro, o meglio *la forma di valore* del prodotto del lavoro, cioè della merce [Marx, 1867: 53 sgg. Backhaus, 1997. Schmidt, 1971. Arthur, 2002].

Di denaro *mediale*, di denaro *linguistico*, della fecondità in genere del concetto di Denaro in Marx, e della sua evidente estendibilità al di fuori della scienza economica entro cui è stato originariamente pensato, si discute da molto, nell'alveo dei profili

neo-marxiani degli studi sociali [Marazzi, 1999. 2014. Virno, 2002. Méro, 2007. Palmieri, 2012]. La ragione dell'assunzione, da parte dei contenuti sociali mercificati, se li si osserva nel processo della propria circolazione, di una forma dell'espressione sempre più *iconica, visiva, figurale*, è da cercare nel loro processo di *produzione e consumo*. Esso è sempre circolare e costituisce l'unità dialettica dei due elementi: apparentemente distinti, questi in realtà si autoalimentano. Il processo della loro auto-espansione è descritto nella sintassi hegeliana del *divenir soggetto* della sostanza per tramite del *farsi tempo* del concetto [Morfino, 2013], e dunque del *divenire sfruttato*, consumato nella propria essenza, del produttore, per tramite del *farsi sistema*, progettante e agente su di lui, dell'insieme dei suoi prodotti consumabili; una sintassi che senz'altro custodisce, nella propria pesantezza espositiva, quella dei bagni di sangue della cui storia vuole essere l'esposizione (*Darstellung*).

E dunque. Siccome a)il modo della produzione di merci cela lo sfruttamento del produttore dietro una *immaginarie* processualità evidente e legittima, e poichè b)il modo del consumo delle stesse nasconde, dietro la soddisfazione di bisogni largamente *immaginari*, la riproduzione del soggetto sociale come consumatore seriale di merci, accade che c)il modo della circolazione delle merci esiste in, ed anzi si nutre di, *immaginazione e immagini*. L'evoluzione tecnico-digitale di queste non è che un hegeliano venire alla forma (*Ausdrucken*) del loro proprio contenuto interno, in quanto tale chiarissimo fin dall'inizio del processo. Questa *ypotyposis* della Ragione

storico-dialettica, lo dico per inciso, non sia indigesta ai post-modernisti: la vedano come lo Spirito del Natale di Dickens che bussa alla porta di Ebenezer Scrooge.

E comunque: la critica dell'economia politica marxiana è anche, se non soprattutto, una riflessione sulle immagini delle cose e sugli immaginari sociali che ne sostanziano produzione e riproduzione. L'immaginario è al centro degli interessi del materialismo storico come profilo specifico di analisi sociale. Sentiamo ad esempio i semioticisti 'rossi', veri esperti della critica alle immagini, ai simboli, agli immaginari collettivi.

Le merci sono messaggi, spiegava Rossi Landi negli anni settanta [1968a. 1968b], e il loro significato immaginario, e cioè *ideologico*, si produce e riproduce nella realtà sociale sotto la forma dell'interpretante di *comprensione rispondente*, specificava Ponzio nei novanta [Ponzio, 1991]. E dunque con qualcosa che assomiglia molto alla nostra *reazione* davanti ad una immagine, alla sua evidenza e alla sua labilità insieme, al suo essere ad un tempo immediatamente riconoscibile e assolutamente non dimostrabile, evidente ma stranamente fragile: evertibile, insomma, come un disegno fatto alla lavagna. L'espressione /Interpretante/ vale, ai fini pratici del nostro discorso, come l'espressione /significato/: consideriamoli provvisoriamente sinonimi, anche se un semioticista non sarebbe del tutto d'accordo.

Diciamo allora che una merce è *omologa* [Rossi Landi, 1968a] ad un enunciato: essa è costruita e funziona nella realtà sociale, ed è portatrice di un contenuto che i semioticisti critici chiamano 'interpretante'. Questo concetto insiste sul fatto che il

significato di un *qualcosa* non è tanto una *cosa*, quanto un modo di *rapportarsi-a* qualcosa, e che dunque oltre ad avere più piani, *alcuni* soltanto dei quali sono monitorati dalla coscienza riflessiva, in più svolge anzitutto la funzione di *orientare* l'interprete. Insistendo sul valore *pratico-iconico* dell'interpretante di comprensione rispondente attivo nel segno ideologico, e cioè sulla natura prassico-emotiva del discorso ideologico stesso, si vuole collocare la funzione dell'ideologia al giusto livello di profondità, e insieme sottolineare la funzione potenzialmente eversiva delle prassi intersoggettive. Queste ultime, infatti, elaborano al livello della coscienza *pratica* di Giddens, e *non* di quella discorsiva [Giddens, 1984: 42-104], significati sociali di cui sanno, o possono sapere, molto più di quel che sono portati a dirne e a pensarne: ogni pratica rivoluzionaria è in questo campo, materiale e progettante, che inizia sempre ad istituirsi.

L'interpretante di comprensione rispondente è un *attrezzo* metodologico che ci indica, anche, il valore conoscitivo dell'interdisciplinarietà e la bontà della lotta critico-materialista alla separatezza delle scienze, visto che perviene alla sociologia dalla semiotica critica, per un inquadramento della quale si rinvia il lettore a Ponzio [1973. 2001]. Il segno ideologico, secondo questa prospettiva, non ha il carattere dell'*evidenza* di quello indicale, nè la *convenzionalità* arbitraria di quello simbolico, ma richiede al soggetto una qualche forma di *compartecipazione sensibile e corporea* ai processi logico-costruttivi della propria coscienza, necessitando dunque di un tipo di interpretante, cioè di un modo sociale di *relazionarsi-alle* cose, che presenti un

rapporto del segno con il suo oggetto di tipo, per l'appunto, *iconico*. E' questo, del primariamente *evidente e certo* senza essere dimostrato, il senso dell'Icona in Peirce [Eco, 1997: 295 sgg.], però qui si fissa la natura non ontologica ma *sociale* di questa evidenza. Inoltre, non è che l'Icona *sia* ciò che comunemente chiamiamo 'immagine', questo no: è piuttosto la sua natura ad esprimersi benissimo in quelle che noi chiamiamo comunemente 'immagini'.

La manipolazione ipertrofica, ad opera del sistema sociale post-moderno, dell'iconismo inerente alle immagini quotidiane, spettacolari e non, e dunque la sua continua intrusione nella costruzione sociale dell'evidenza nella *lebenswelt*, amplifica un carattere che, in quanto tale, pertiene ad una produzione sociale che ha trovato già da tempo, nella forma-denaro, i criteri *immaginari* del proprio essere in-sè. Le immagini insomma, e soprattutto quelle tecniche, così prive di *aura* [Benjamin, 1936], sono il veicolo più adatto ad ogni ideologia intesa come *progettazione sociale* [Rossi Landi, 1979]. Questa, al di là del suo contenuto regressivo, o invece emancipatorio e liberante, ci raggiunge tutti a partire dai modi attraverso i quali il fare fluente e continuo dei soggetti sociali viene chiuso nelle forme sistemiche del già-fatto: viene cioè *feticizzato* [Holloway, 2002: 35 ssg]. E così torniamo a Maffesoli.

Io considero il post-modernismo in generale, e la sociologia dell'immaginario in particolare, esattamente come ci si aspetta che uno con il mio orientamento li consideri. Nel senso, cioè, di un discorso ideologico regressivo, che attraverso la retorica del vitalismo irrazionale e dell'erotico dissimula la propria ascendenza

idealista, e sottrae la persona, nella forma di un tipo particolare e mimetico di soggetto trascendentale, al suo radicamento costitutivo nella prassi. La liberazione, proposta al soggetto, dall'autoritarismo della Ragione come forma storica della sua propria esistenza, lo relega invece, nei fatti, al ruolo di riproduttore altamente produttivo dell'ordine sociale *neoliberista*, per una sinossi del quale si rimanda il lettore ad Harvey [2007]. Questo è per me evidente.

Abbozzando, tuttavia, un inquadramento della sociologia di Maffesoli, che ricostruisca intanto la storia dei suoi problemi, può forse aggiungersi, a questa evidenza, un certo numero di altri elementi significativi.

II La sociologia di Maffesoli può considerarsi una sociologia estetica, ma direi *estetizzante* nel senso di Adorno [1970]. Oltre ai concetti euristici prevalenti nella sua analisi sociale, che afferiscono alla critica stilistica e al campo della sensibilità, come *l'intuizione*, il *formismo*, il *dionisiaco* e quant'altro [Maffesoli, 1988], è proprio la ricerca di un certo stile nell'esposizione e nella scrittura, peraltro gradevoli entrambe, a caratterizzare la sociologia formale del Francese.

L'attenzione alla *sensibilità* e alla *prossimità* intersoggettiva, e poi alla diversità disordinata e reversibile, *routinaria*, della vita quotidiana associativa, sembra iscriverlo dentro il campo della sociologia fenomenologica di derivazione schutziana e simmeliana. Dal primo egli ricava la tematica del ritorno alla *presenza* delle cose stesse, soprattutto di quelle piccole e quotidiane, come cifra della costruzione di

quella evidenza che struttura il dato per scontato nella *lebenswelt* [Schutz, 1972: 181-232]. Dal secondo deriva la predilezione neokantiana per la forma, e per il formale, come unica solidità possibile per una interazione sociale (*wechselwirkung*) che varia nel tempo e nello spazio, facendo e disfando una trama di sociazioni le cui essenze ultime, appunto kantianamente, sono precluse alla scienza [Simmel, 1908]. Sono due filiazioni, queste, dal grande pensiero borghese fra otto e novecento, e più in generale affondano le radici nella crisi dell'Idealismo tedesco e nel conflitto fra Scienze Naturali e Scienze Umane, vero *orizzonte* ermeneutico [Gadamer, 1960] delle principali posizioni ideologiche in gioco in quegli anni. La sintesi di questa vera e propria *weltanschauung*, insieme ai principali problemi che vi emergono e al loro transito nella sociologia qualitativa (i vissuti coscienziali eidetici, la *storicità* essenziale dell'esserci, cioè la *wesenhaft*, l'ermeneutica dell'opera d'arte, etc.), devo considerarli un patrimonio condiviso col lettore, e darli a mia volta per scontati nel momento in cui li richiamo, in breve, qui sotto.

Allora, diciamo che così come nella fenomenologia husserliano-schutziana la realtà concreta è messa fra parentesi e poi recuperata in una relazione in fondo molto formale fra l'intenzionale del noetico e l'intenzionato del noematico, che fonda poi la reciprocità di *prospettive* e *sistemi di rilevanza* per l'attore [Schutz, 1932], anche le forme dell'interazione fra soggetti sociali in Simmel hanno un rapporto non costitutivo con la loro materialità. Esse si definiscono, infatti, come il luogo in cui una *materia* sociale indeterminabile in sè, da un lato, e dall'altro un *significato* sociale

generale, un concetto unitario di società, semmai esiste, si *presentano* come forme: il *processo* di quella formazione è implicato o eluso. Alla sociologia fenomenologica e a quella formale manca quell'interesse per la storia e il processo storico che imprime un carattere così tipico alla scienza sociale comprendente di Weber, all'essere cioè, gli elementi del *verstehen* weberiano, un prodotto *dello* agire sociale *nel* tempo. Il senso sociale che l'attore intende nella vita ordinaria, e che il sociologo weberiano deve intendere a sua volta, ha un rapporto *costitutivo* con l'economia, col diritto, con la scienza, come campi macrosociali in cui il decorso dell'azione intersoggettiva che li ha formati, non solo si sedimenta e struttura, ma poi retroagisce a rideterminare le forme dell'azione stessa e le tipologie storiche di attore [Weber, 1905. 1920-22]. La weberiana differenziazione delle sfere del valore è un processo appunto storico, e non formale: e infatti Weber non era un neokantiano ma apparteneva alla Scuola Economica di Hildebrand e Roscher, che si distinse per la critica radicale alla logica deduttiva del marginalismo [Antiseri, 2005].

Se alla sociologia *qualitativa* [Giglioli e Dal Lago, 1983b] si vuole dunque ricondurre Maffesoli, è a quella formale che ci si deve rivolgere. O almeno così parrebbe, perchè invece, a ben guardare, tutto si complica.

La questione, infatti, delle teorie formali e di quelle storiche, rivela un'ambiguità intrinseca, interna a ciascuno dei due ambiti e poi anche reciproca, che si chiarisce soltanto riflettendo sul processo concreto del suo costituirsi in quegli anni; un processo che consistette sostanzialmente nel tentativo, non direi ben riuscito, di

superare Hegel. Si tentò di farlo sotto la specie di una reazione, al filosofo di Stoccarda, *in quanto* rimozione del suo pensiero e delle conseguenze pratiche che, attraverso la Sinistra hegeliana e Marx, esso aveva intanto generato nelle nostre società (il socialismo come pratica internazionale di classe, il luddismo, la nascita stessa del movimento operaio). L'esercizio pratico di questo superamento prese la forma teorica di una *separazione*. Ad opera delle agenzie del sapere istituzionalizzato, venne diviso *ex abrupto* ciò che egli aveva unito con la fatica del concetto, attraverso una particolare filosofia della storia. L'*unità* indissolubile dell'oggettività e della soggettività, in sè storicamente mediate come Spirito (*Geist*), che almeno nel primo Hegel è il concetto della Libertà, venne *desiecta* in un senso o nell'altro [Horkheimer, 1937. 1951. Marcuse, 1941: 359 sgg.]

E' in Dilthey che si trova con più evidenza il passaggio e il conflitto fra i due tentativi di retrocedere rispetto ad Hegel, o verso l'oggetto o verso il soggetto. Il concetto di *connessione formale* [Dilthey, 1924c] che egli propone per reagire alla psicologia filosofico-empirista con la fondazione dell'ermeneutica, evidenzia ancora la compresenza dei due elementi, quello soggettivo dell'eidetica alla Husserl, che filtrerà in sociologia con Schutz, e quello oggettivo della storia alla Schleiermacher, che sarà poi di Weber; il tentativo è quello di armonizzarli.

Quella presenza e quel tentativo riflettono, nell'autocomprensione dell'intellettuale *non organico* [Gramsci, 1975: 1550-51], un processo storico reale, che è quello del capitalismo monopolistico dell'ultimo quarto del XIX secolo, con le sue crisi

inflattive e l'opposizione violenta che incontrava nel contropotere operaio di quel tempo. E', insomma, la posizione *reale* degli intellettuali *reali* nei confronti di quei conflitti *reali*, ad autorizzare il rimaneggiamento teorico di un pensiero di cui si temeva la prassi: si tentò quantomeno di contenerlo. La coscienza borghese - ma se si preferisce la si chiami sistemica o dell'integrazione sociale - attonita o impaurita o indignata, si pose all'opera teorica di quel tentativo. Il quale non fu lineare, nè in grado di prendere partito immediatamente per l'oggettivo piuttosto che per il soggettivo, confusi creativamente soprattutto all'inizio del processo, per l'appunto in Dilthey.

La connessione strutturale di Dilthey, il contenuto dell'esperienza psichica come totalità interrelata di impressioni sensibili, rappresentazioni e tonalità affettive, che rilegge la sintesi a priori dell'immaginazione di Kant in senso psicologico, preferisce senz'altro la non verità *relativa* del sapere positivista alla non verità *assoluta* del post-sensismo alla Spencer, ancora tutto soltanto filosofico [Dilthey, 1924a]. Essa, però, vuole *da subito* connettersi direttamente alla Storia, sotto la specie dei tipi umani che modellizzano uno spirito del tempo, che colgono ciò che vi è di essenziale in un dato momento storico e rappresentano il complesso dei tratti di un'epoca. Proprio come accade con gli ideal-tipi di Weber, che a queste concezioni si ispira, vi è in Dilthey la possibilità di una relazione fra l'unica realtà concreta esistente e concepibile, cioè l'individuo con l'insieme tipico dei suoi *erlebnisse*, e la società entro la quale egli opera. Ma a differenza di Weber, il soggetto è molto più l'unità monadologica

dell'insieme dei suoi vissuti che il prodotto storico di interazioni fondate sul senso sociale inteso, dunque intersoggettivo [Dilthey, 1924b]. Il *verstehen*, che per Weber è il metodo della sociologia perchè è il modo di darsi del senso intersoggettivo, coglie in Dilthey un vissuto della coscienza *individuale*; oltre, cioè, ad applicarsi a un *dato*, nel senso positivista del termine, si applica ad un dato intra-soggettivo molto più che inter-soggettivo. Dilthey inaugura la diatriba fra scienze della natura e della cultura a partire da un legame con il positivismo e col problema del 'dato' che sarà del tutto assente in Weber.

La vicinanza di Dilthey alle scienze della natura è certo poco trasparente a sè stessa, come sempre accade nei momenti di passaggio, nei *transiti*, ma si rivela chiaramente in relazione a ciò cui si oppone, quando invoca la storia *solo* sotto forma di storia di individui, di biografia, come vide bene Horkheimer:

"Come intere culture ed epoche della storia umana sono articolate al loro interno, per Dilthey può essere capito solo ricostruendo il modo in cui i singoli ambiti culturali si riferiscono reciprocamente gli uni agli altri negli uomini tipici di ogni epoca.[..] Lo spirito di un'epoca assume la sua espressione tipica nelle sue grandi personalità, sicchè per Dilthey la biografia è la forma più filosofica della storiografia." [Horkheimer, 1974: 276]

In realtà egli non rinuncia alle principali istanze gnoseologiche del suo tempo, il positivismo e lo storicismo, ma cerca anzi di armonizzarle, con gli esiti destabilizzanti che rinveniamo come *ferite aporetiche* [Pascali, 2002], come negativo interno cioè, in *tutti* i fondatori delle scienze sociali *in quanto* scienze umane:

"Mentre criticava la psicologia scientifica, egli persisteva nella fede immotivata di quest'ultima che il giudizio valido si debba limitare alla cerchia di ciò che è dato immediatamente [...] La concezione della 'connessione di senso' sviluppata da Dilthey è un tentativo di determinare con mezzi insufficienti l'essere concreto dell'uomo, con una limitazione positivistica al 'dato', ai 'dati' della cosiddetta vita interiore, mentre viceversa questa unità concreta può essere compresa solo superando questi limiti e cogliendo l'uomo come elemento reale nel mondo reale. [...] Dilthey si è sforzato di salvare alcune intuizioni decisive dell'idealismo tedesco, anzitutto di Hegel, in particolare la sua dottrina della natura oggettiva, per così dire mondana e già data dello spirito umano, abbandonando al tempo stesso quella della natura supraindividuale, assoluta di questo spirito, sostituita con l'unità individuale empirica e anzi monadologica del senso all'interno della psiche umana. Ma l'individuo non è mai deducibile dall'individuo stesso. [La sua] intenzione di conciliare l'inconciliabile [riguarda] tutti i pensatori tedeschi di quel tempo che prendevano sul serio la filosofia, in particolare Husserl [...]. E' impossibile conciliare

la filosofia della storia di Hegel con i principi della conoscenza umana sviluppati da Berkeley." [Horkheimer, 1974: 276-277]

Anche in Simmel e in Weber, se pure ormai solo nella forma della difesa di una identità disciplinare rispetto a quelle concorrenti, e dunque come questione in parte digerita, si assiste, con il flottare del loro pensiero fra Scienza e Coscienza, alla presenza ancora viva e aporetica della contraddizione reale fra ragione produttiva ed esistenza alienata, fra produzione sociale comandata e sequestro della creatività generale. Quell'aporia si mantiene nella forma di una ancora inconciliata tensione (o *non più* conciliata tensione, una volta rimosso Hegel), fra scienze della natura e della cultura, fra ragione strumentale e ragione storica, fra *erklären* e *verstehen*.

In Simmel, i tre criteri trascendentali della socializzazione, i principi puri a priori che rendono possibile la società e la sua analisi, comprendono: a)l'essere mediate socialmente delle azioni, b)il persistere nell'individuo che agisce di una parte non socializzata, c)l'esistenza e la persistenza della struttura sociale [Simmel, 1908]. La sociologia formale viene cioè kantianamente fondata a priori sulla rimozione di ciò che di storicamente concreto può disturbare l'osservazione della forma stessa: ciò che è intra-soggettivo del soggetto che agisce (b) e ciò che è sovra-strutturale rispetto ai quadri osservabili della sua azione (c). E' il gesto di ogni formalismo. Oltre queste forme, non c'è nulla che un soggetto conoscente possa conoscere. Poi, però, in Simmel questa rimozione si ripresenta come critica del denaro, e *attraverso* questo come

critica ai contenuti propri delle formazioni sociali ormai pienamente capitaliste: l'individualismo, il sovraeccitamento intellettuale del soggetto nella metropoli industriale, la perdita generalizzata di empatia [Simmel, 1903]. In Weber, la valutatività della scienza e dello scienziato, indispensabili ai processi di produzione industriale, fanno emergere il disincanto noto, la difesa strenua, e quasi commovente, di una sfera del dover-essere che a quella dell'essere si contrappone come una denuncia impotente, e verso la quale il sociologo rimane inerme [Weber, 1917. Marcuse, 1964b].

Questa aporesi nel regime dei valori, questa ammissione di impotenza, il rifiuto doloroso della trasformazione reale in corso come campo di una *azione* sociologica, e non solo di una sociologia osservativa o della *presentazione*, per usare un termine caro a Maffesoli [Maffesoli, 1996], questo mettere a distanza con disgusto, forse anche di sé stessi, ci lascia l'autenticità di pensieri che vivono *oltre* le loro intenzioni patenti e che presentano un contenuto implicito, ovviamente critico, nella forma delle ferite dolorose che danno a vedere di sé. Nella dialettica fra *Naturwissenschaften* e *Kulturwissenschaften*, la scienza sperimentale è il negativo interno alla sociologia di Weber, così come la storia è quello interno alla sociologia formale simmeliana.

III In Maffesoli questa aporesi scompare. E' il cosiddetto post-modernismo, in realtà, che custodisce in sé il rischio di questa scomparsa, anche se di un *certo* post-modernismo bisognerebbe parlare e di un *certo* rischio, perché il pensiero sociale di

Deleuze o di Debord è senz'altro molto diverso [Deleuze e Guattari, 1987. Debord, 1997].

Maffesoli sarebbe il primo a non volere una ricostruzione sistematica della Sua Opera: penso confliggerebbe col suo senso estetico, e d'altra parte quella ricostruzione è lontana dalle mie intenzioni. Io voglio solo esporre la sua concezione della forma sociale e dell'intuizione, pregando il lettore di tenere intanto fermo il suo sguardo sui processi della sussunzione ormai completata del fare sociale generale, del *General Intellect* [Marx, 1857-58. Negri, 2001. Marazzi, 2017. Virno, 2013], dentro la realtà ludico-produttiva entro la quale ci riproduciamo. Farò una esposizione ragionata per punti, una *epitome* di questi due concetti, provando a chiarire il movimento regressivo, sia gnoseologico che politico, che li sottende. Per una ricostruzione dettagliata della sociologia di Maffesoli, si veda invece Leonzi [2009].

Fissiamo allora la questione centrale: Soggetto e Oggetto sono in Maffesoli riconnessi *immediatamente*, senza più alcuna aporesi delle intenzioni, attraverso il concetto-scibboleth di *Immaginario*. E' soprattutto su questo aspetto che ci si deve concentrare.

Dal lato oggettivo, l'immaginario è presente come campo simbolico che si esprime nella *forma sociale*, vero luogo di visibilità dell'invisibile merleaupontiano. Dal lato soggettivo assume invece i contorni dell'*intuizione* [Maffesoli, 1996: 190 sgg.]. Il legame sociale cioè, presente a ben guardare, secondo il Francese, come *ragione incorporata* nella vita quotidiana, viene poi *intuito* dai soggetti nelle forme post-

moderne della socialità. Questa si nutre di prossimità, affetto, leggerezza mimetica, e si esprime nella Moda e nello Stile, indagate ancora criticamente da Simmel [1905] e qui, invece, celebrate e basta [Maffesoli, 1996: 129 sgg.].

Secondo l'Autore, l'atteggiamento dello studioso che si arrende alle cose così come esse sono e si limita e *renderle presenti*, senza cercare di spiegarle, non va affatto ostacolato ma rivendicato invece, in quanto manifesta la crisi odierna di una Ragione che, però, Maffesoli riduce alla sola Ragione strumentale. Rifiutando la violenza manipolativo-esplicativa di questa, si liberano le potenzialità di una ricerca che può farsi *prossima* essa stessa alle cose, che le rispetti nel loro esistere così come esse sono e che le accompagni nel loro venire al senso, nel loro manifestarsi dentro le interazioni sociali. In più, questa postura nella ricerca è in sintonia con quanto accade nella realtà stessa, che vive di *affettività tribale* e retrocede con piacere alla logica organica di Durkheim [Maffesoli, *ibidem*].

Certo, questo è un heideggerismo di maniera, perchè l'*affettività* dell'essere-gettato dell'esserci, la *befindlichkeit*, che etimologicamente significa 'modo di trovarsi', conduce il Tedesco alla vita come inautenticità e all'essere per la morte, come si sa [Heidegger, 1927: 391-396]. Invece Maffesoli è affettivo nel senso ordinario del termine: le neo tribù di giovani (in generale) sarebbero affettive nel senso dell'essere fatti uno per l'altro (*ad-fectum*) e dello stare bene insieme.

Comunque, l'immaginario è ciò che tiene insieme queste due polarità dell'oggetto e del soggetto: la *forma* coesiva simbolica della sociazione post-moderna viene poi

intuita simbolicamente da attore sociale e studioso post-moderni. Le due polarità della prassi sociale sono ormai del tutto scollegate, e dunque obbligate ad incontrarsi solo sul piano dell'ineffabile, dell'indicibile, dell'allusivo. Ai soggetti sociali tocca la medesima sorte del pensiero che ne presenta l'esistenza. Scienze naturali e Scienze sociali, una volta che si sia prescisso dalla loro relazione storica, e si sia perduta dunque ogni possibilità di comprenderle attraverso i nessi che le rinviano, nel rapporto reciproco, ad una dialettica sociale reale, possono comunicare fra loro ormai soltanto esteticamente, attraverso *immagini*. Questo modo di vedere l'immagine mi pare rappresenti la denuncia più chiara della incomunicabilità ormai raggiunta, rimosso Hegel, fra oggettivo-naturale e soggettivo-storico: essa necessita, per tenersi in piedi, di una ideologia che ricomponga immaginariamente i due poli astrattamente separati. Questa ideologia è l'immagine stessa, così come quella della merce è il denaro.

L'immagine, infatti, viene radicata da Maffesoli nell'organico e nel soltanto biologico sotto forma di *schema impresso*, da un lato, mentre dall'altro essa intuisce lo spirito in un modo che annulla ogni prassi discorsiva mediante l'*illuminazione*, la verità rivelata dei mistici, il pensiero esoterico [Maffesoli, 1996: 163 sgg.]. La realtà sociale, dunque, viene in segreto dedotta da un livello ipostorico o suprastorico: l'uomo *in generale* è ricondotto ai campi solo *particolari* delle scienze naturali o della mistica religiosa, eludendo la *singolarità* della sua esistenza concreta, produttiva e alienata. Se Hegel non fosse stato rimosso, direbbe così.

L'Immagine e l'Immaginario, cioè l'Icona peirciana da noi già collegata con l'immediatezza *costruita* del segno ideologico, assume in Maffesoli, vista con gli occhi del biologo, l'aspetto *oggettivo* di un *Creodo*:

"Vengono così a crearsi delle pieghe, delle linee di forza, ciò che alcuni biologi (Sheldrake, Waddington) definiscono *creodi*: percorsi obbligati su cui si passa e si ripassa; un altro modo, quindi, di definire la costante, il persistere della struttura di un elemento dato" [Maffesoli, 1996: 141].

A questa visione bio-organica fa da contrappunto, come in un concerto Grosso barocco, quella artistico-impressiva di Jean Marie Guyau, che l'Autore cita:

"Gli strumenti musicali a lungo rimasti fra le mani dei grandi maestri, per sempre recheranno in sè qualcosa di questi. Le melodie che hanno fatto vibrare il violino di un Kreutzer o di un Viotti *sembrano averne a poco a poco modellato il legno forte*; le sue molecole inerti, percorse da vibrazioni sempre armoniose, si sono disposte secondo un ordine che, non so come, le fa vibrare secondo le leggi dell'armonia" [Maffesoli, 1996:140; sottolineature mie, n.d.a.]

Questa *funzione formante* si esprime nello Stile e nella Moda, così importanti nelle nostre società, ed è prova dell'esistenza degli *Eoni* di Eugenio d'Ors (tipi di connessioni strutturali alla Dilthey); è nel campo dei fenomeni naturali organici che si

trova la spiegazione di ciò. Accade alla struttura sociale qualcosa di *analogo* a ciò che accade a una pianta, o a una cancrena: non si può proprio spiegarlo, lo si deve immaginare. C'è tutto un sistema di equilibri, forzati da cicliche fratture, di scosse ai sistemi *in generale*, a cui segue un riequilibrio *in generale*; per comprenderli occorrono *paradigmi* [Maffesoli, 1996: 136] derivati dalle Scienze Naturali. La forma delle tribù post-moderne riconduce ad una dimensione organica e olistica della vita in genere. Le prossemiche enfatizzate, i comportamenti *imitativo-solidarizzanti* di Ortega Y Gasset [1930], il clima grupale che Maffesoli declina nei termini dell'affetto, della sensibilità immediata, e che vuole ricondurre, con un qualche rischio di etnocentrismo, alle tribù *primitive* [Maffesoli, 1996: 146], si chiariscono solo ad opera di una ragione estetica che le colga, le avverta, le immagini appunto, come *formate* da un processo organico-naturale complessivo.

Il processo di *ominazione* [Rossi Landi, 1968a] in quanto processo storico, produttivo e linguistico, diventa un processo naturale in fondo sottratto all'agire e agli agenti, i quali presentificano più che creare, rivelano più che produrre, le condizioni e i modi della loro esistenza concreta. Il sociologo deve assecondare e non spiegare, presentare e non chiarire, chiedersi il 'come' e non il 'perché'. Come accade nel *bacino semantico* di Gilbert Durand, la memoria collettiva raccoglie molte piccole cose che poi, d'acchito, verranno a formare un *habitus* [Maffesoli, 1996: 144 sgg.], che non è costituito tanto da valori, da un insieme di norme sociali o da modalità condivise per l'azione intersoggettiva; no. Si tratta piuttosto di ricordare:

"..che da San Tommaso d'Aquino fino a Marcel Mauss, passando per Oswald Spengler, esso rappresentava anzitutto un modo archetipo grazie al quale ci si adatta al proprio ambiente" [ibidem: 145]

Ecco: basta la notazione del 'ci' e dello 'adattamento' per cogliere il tipo di sguardo in atto. Il Noi non sarebbe tanto una realtà progettante, collettivamente produttiva e storicamente concreta, quanto una concrescenza, piuttosto, del biologico nell'Uomo come organismo; questo biologico si manifesta poi, nelle società umane, come prevalenza della funzione dell'integrazione sociale su quella del mutamento, come nel primo Parsons [Borgna, 1995: 15-34].

Manca l'altro corno del dilemma. Se, infatti, a livello oggettivo, la *natura umana* viene sottratta al suo divenire-insieme alla *umanizzazione della natura*, e viene ossificata in una forma astratta da intuire biologicamente, al polo soggettivo non tocca una sorte migliore.

Vi sono, dunque, non solo immaginari organico-naturalistici, ma *anche* mistico-spirituali. L'intuizione immaginaria, dei soggetti agenti come dello studioso, viene questa volta portata sul piano suprastorico. Ciò che viene ora intuito, sia dalle molte forme di socialità tribale che da una rinnovata ragione erotica dello studioso, è un mondo *illuminato*:

"Il legame sociale è sempre più dominato dall'affetto e viene costruito da uno strano ma forte senso dell'apparenza. Potrebbe forse essere identificato con ciò che l'antropologo Gilberto Freye definisce *osmosi affettiva* [..] In un certo senso a riproporsi sarà proprio il problema sollevato dalla *mistica* [..] La complementarità del logos e dell'intuizione, o dell'immagine, è ancora allo stesso tempo causa ed effetto di una conoscenza globale" [Maffesoli, 1996: 204; sottolineature mie, n.d.a.]

L'immagine intuitiva è via di accesso al sovra-umano proprio perchè è già connessa al sub-umano, all'organico e basta. Come nella Scolastica medievale, Natura e Cultura *analègein*:

"La nuova alleanza [..] fra cultura e natura, fra soggetto ed oggetto [..] fra spirituale e materiale, implica l'attuazione di un pensiero olistico. [Ciò permetterà, n.d.a.] lo sviluppo di una teoria erotica in linea con quell'erotica sociale percepibile nei nuovi modi di essere, di pensare, di comportarsi" [Maffesoli, 1996: 205]

Anche lo scienziato sociale deve dunque recuperare la propria soggettività; una soggettività che però, nonostante quel che di weberiano Maffesoli vi voglia vedere, nella descrizione che ne fa assomiglia ad una mistica dell'arte. C'è, di certo: "[..] qualcosa di intuitivo, anzi di inconscio, nel cammino dello spirito; al pari dell'arte, la scienza esiste solo in quanto vive di continue scoperte" [ibidem: 209]. Maffesoli, però, intende questa intuizione scientifica in modo tipico:

"Guyau [...] paragona le intuizioni della verità scientifica a *illuminazioni interiori*, ad *estasi* capaci di elevare il ricercatore al di sopra di sè stesso [...] Il legame fra l'aspetto soggettivo dell'analisi e quello dell'arte è senz'altro illuminante [...] Quando l'emozionale tende a dominare è indispensabile far intervenire parametri non logici [...] Le nostre società sono connotate dallo spiegarsi di una atmosfera amorosa che, non più oggetto esclusivo di rapporti privati, ingloba ampiamente la sfera pubblica" [ibidem: 210-213; sottolineature mie, n.d.a.]

L'intuizione intellettuale in questione è quella di Maestro Eckhart, che la definiva *luce interna increata* [ibidem: 216]. La rottura e l'integrale assimilazione, ai processi produttivi, dell'esistenza privata borghese, in cui ancora si conservava, pur se straniata e dolorante, la promessa storica della ricongiunzione *nella* società di libertà e felicità [Horkheimer, 1974: 307], oltre ad essere letta, ed anzi solo *presentata*, come un dato, ed anzi un dato positivo, deve poi venire colta da una luce interna increata.

Se si volesse, si potrebbe continuare per ore, ma possiamo anche fermarci, perchè quanto esaminato dà non solo il tono complessivo, ma anche la sostanza unitaria delle tesi di Maffesoli. Gli estratti sono tutti da *Elogio della Ragione Sensibile* [Maffesoli, 1996], un libro della metà degli anni '90. Maffesoli ne ha scritti molti altri, sia prima che dopo, ma la proposta resta invariata, tanto che in un ultimo saggio del 2016 [Maffesoli, 2016] vengono ribadite le posizioni de *L'Ombra di Dioniso* [idem, 1982].

La sociologia di Maffesoli è fondata in un pensiero intuizionista che risale a ben oltre l'ottocento, e ricerca il timbro armonico di un organo Silbermann per l'esecuzione di musica sacra del seicento. Soggetto e Oggetto, dopo essere stati aporeticamente separati nella crisi dell'Idealismo tedesco, lo abbiamo visto prima, vengono ora ri-fusi e confusi *immediatamente* sotto un fuoco a mitraglia di *astrazioni indeterminate* [Marx, 1844. 1857-58. Rossi Landi, 1979: 210-294]. Come le opere barocche, questa proposta sociologica è costruita per sostituirsi splendidamente alla realtà, in cui allora infuriavano le guerre interstatuali e la peste bubbonica, mentre oggi regnano i conflitti *molecolari* (interstatuali, intertribali, intrapsichici, interregionali [Palmisano, 2017, 52 sgg.]) sotto l'egida della finanziarizzazione globale e del sequestro produttivo delle intelligenze generali (cognitive, emotive, familiari, psichiche [ibidem: 42 sgg.]). La realtà sociale descritta da Maffesoli esiste tanto poco quanto l'armonia da lui cercata. Più che un sociologo neomarxiano in odore di operaismo come me, sono i suoi stessi compagni di strada, nell'avventura della post-modernità, a dirlo con forza.

Per Deleuze le Società della Comunicazione sono organizzate intorno a forme di controllo bio-politico in cui è la vita stessa, con le sue emozioni e speranze e piaceri, ad essere messa al servizio della *schizofrenia capitalista* [Deleuze e Guattari, 1987]. Per Debord, una società in cui manchi la possibilità di razionalizzarsi in un qualsiasi progetto, in cui tutto ciò che circonda il soggetto è effimero e immateriale, una società in cui nulla è solido, non è una società ma il suo *spettacolo* [Debord, 1997].

Baudrillard ha insistito sullo *schermo*, e sulla fine di un altrove qualsiasi, come cifre di uno scambio *simbolico* completamente digerito dai processi capitalistici di produzione e riproduzione [Baudrillard, 1976. 1987]. La critica che Stiegler porta alla post-modernità, prima insieme a Derrida e poi da solo, è centrata sull'analisi della proletarizzazione generale dei soggetti attraverso una sussunzione generalizzata del loro fare cognitivo-emozionale per tramite degli *Hypomnèmata* digitali, un concetto derivato da Foucault. Essi consisterebbero nei media computazionali e negli smartphone, nei tablet, in tutto ciò che forma di sé la trama della socializzazione, temporanea e reversibile, nelle tribù di Maffesoli [Stiegler, 2006]. Gli *hypomnèmata* di Stiegler sono un terzo tipo tardo-moderno di oggetto temporale husserliano, che va ad aggiungersi agli altri due individuati dal fenomenologo: quello primario, che è una ritenzione della percezione, e quello secondario, che è una ritenzione di insiemi percettivi sotto forma di memoria, di ricordo [Husserl, 1998]. Gli *hypomnèmata* digitali contemporanei si mostrano capaci di sovradeterminare gli altri due, deformando le potenzialità emotive e di relazione dei soggetti e disindividuandoli mediante iper-sollecitazione [Stiegler, 2006: 135sgg.]. Egli non è certo il primo a notarlo, e sulle ascendenze di tutto questo lavoro di Stiegler e di *Ars Industrialis*, l'associazione che questi ha fondato per una riappropriazione davvero libidinale e cognitiva delle potenzialità dei nuovi media, consiglio il lettore di vedere Vignola [2006]. Delle riflessioni sociologiche del neo-marxismo, infine, sia dialettico che post-operaista, non è nemmeno il caso di parlare.

Che dire dunque di Maffesoli? Perché lo fa?

Direi che il suo gesto solitario di celebrazione aggraziata del presente non lo lascia, in verità, affatto solo. La sua sociologia armonica, che stride con l'ambivalenza della realtà proprio nel suo non contrapporsi ad essa come una denuncia, ma osservandola esistere invece, e beandosi delle forme illusorie *sia* di quella esistenza *che* del suo gesto di osservarla, gode di grande successo e ha molti estimatori, oltre ad animare anche un centro di ricerca internazionale sul Quotidiano (CEAQ), con sede a Parigi. I pochi privilegiati che si avvantaggiano dallo status quo non potrebbero volere di meglio dalle istituzioni pubbliche del sapere, che a mio avviso avrebbero ancora, invece, una possibilità di contrasto al presente, se non altro come istanza critica. Se così non è, si tratta molto più di logica della sovranità che di logica del sapere, estetico o meno. La sovranità si esprime anzitutto nel controllo degli immaginari collettivi, soprattutto dei tanti che non hanno la possibilità di dedicarsi allo studio come professione. Emerge dunque una questione di responsabilità dello studioso *verso* la sovranità, e cioè della relazione, che il sistema si affanna ad eludere, fra politica e ricerca, secondo me sempre più attuale.

Mentre l'arte può senz'altro salvarvi, l'estetismo non salva nessuno e non significa nulla: fa comodo e basta [Adorno, 1970]. Sarà certo esistito qualche capitano delle SS innamorato di pittura, che deve avere preteso, prima di compiere una fucilazione, che essa fosse messa in scena con una qualche intelligenza estetica, e approntata in modo che fosse, a modo suo, anche bella. Un architetto di livello, che lavori oggi solo per

arredare le abitazioni dei vip, celebra certo una bellezza del colore e della forma; e sarà proprio questa a fargli disporre che venga spalata la spiaggia privata della villa che egli arreda, eliminando, come inutile ciarpame, i vestiti zuppi dei migranti sbarcati la notte prima.

Anche le nuove forme di socievolezza desiderante ed erotica mostrano una enorme ambiguità. Non esistono come forme pure e immediate, ma solo *entro* la relazione che le lega ai processi del loro sequestro produttivo. La liberazione sessuale, ad esempio, così come si esprime in un locale di scambio coppie oggi, prevede sì una democratizzazione della deroga a principii morali castranti, insieme al farsi pubblica, e non più per pochi, di quella deroga. Ma conduce, anche, a una riproduzione automatica di quanto di più corrivo si nascondeva dietro a quei principii, la violazione dei quali non costituisce affatto una esperienza autentica di reinvenzione di sé, ma solo la propria ricapitolazione definitiva di fronte ad essi. Se, infatti, appena dopo un'orgia, le cui forme sceniche e fin i mugugnii sono ricavati da you-porn, apparendo quindi mimetici rispetto al loro spettacolo, ci si precipita a postare foto e commenti sui social di scambismo, quell'orgia non rappresenta alcuna uscita reale dai dispositivi in atto nella quotidianità sovranizzata; soprattutto in quella lavorativa, che è animata da una socievolezza produttiva identica. Quell'orgia non costruisce una esperienza emancipativa, ma riproduce invece proprio l'ordine costrittivo che con l'orgia si voleva eludere. Perchè quell'ordine, che è quello del lavoro comandato, è

oggi desiderante esso stesso, ludico, bio-sociale: è l'ingiunzione a godere solo nelle forme del godimento prescritto, affinché esso possa essere innocuo.

E' in questo che risiede l'obsolescenza di Maffesoli. La sua sociologia non è una ideologia, perchè non prova nemmeno a mascherare e a giustificare l'esistente: però è ideologica nel suo limitarsi a farlo presente, a riprodurlo. Non è moderno, questo gesto ideologico senza funzione ideologica: e nemmeno postmoderno. A me pare soprattutto voluttuario: un bene di lusso, del tutto inessenziale. E' inutile, infatti, mettersi in concorrenza con la potenza presentativa delle immagini tecno-sociali, poichè esse espongono la loro vuotezza di significato piena di senso, con una forza tale da rendere infattibile ogni competizione. La realtà feticistica impiantata sull'immaginario ha già, in sè stessa, tutti gli amici che le servono e tutta la pubblicità che le occorre. Essere più realisti del re, a mio avviso, è oggi impossibile.

BIBLIOGRAFIA

Adorno T.W. (1970), *Teoria estetica*, Einaudi, Torino 1975.

Antiseri D. "a cura di", *Epistemologia dell'economia nel marginalismo austriaco*, Rubbettino, Cosenza 2005.

Arthur C., *The new dialectics and Marx's Capital*, Brill, Leiden 2002.

Backhaus H.G. (1997), *La dialettica della forma di valore*, in R. Bellofiore, T. Redolfi Riva (a cura di), *Elementi critici per la ricostruzione della teoria marxiana del valore*, Editori Riuniti, Roma 2009.

Baudrillard J. (1976), *Lo scambio simbolico e la morte*, Feltrinelli, Milano 1979.

Baudrillard J. (1987), *L'altro visto da sè*, Costa e Nolan, Genova 1997.

Benjamin W. (1936), *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Einaudi, Torino 1974.

Borgna P. "a cura di", *Corpi in azione*, Rosenberg e Sellier, Torino 1995.

Calabrese O., Volli U., *I telegiornali. Istruzioni per l'uso*, Laterza, Bari 1995.

Castoriadis C., *L'institution imaginaire de la société*, Puf, Paris, 1975.

D'Amato M., *Telefantasie. Nuovi paradigmi dell'immaginario*, Franco Angeli, Milano 2007.

Debord G., *La società dello spettacolo*, Baldini e Castoldi, Milano 1997.

Deleuze G., Guattari F., *Mille Piani. Capitalismo e schizofrenia*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1987.

Dilthey W. (1924), *Selected Writings*, Cambridge University Press, London 1976.

Dilthey W. (1924a), *Ideas about a descriptive and analytical psychology*, in id., *Selected Writings*, cit., 1976, pp. 85-98.

Dilthey W. (1924b), *An introduction to the Human Studies*, in id., *Selected Writings*, cit., 1976, pp. 157-167.

Dilthey W. (1924c), *The construction of the historical world in the Human Studies*, in id., *Selected Writings*, cit., pp. 168-245.

Durand G. (1960), *Le strutture antropologiche dell'immaginario*, Dedalo, Bari 1996.

Eco U., *Kant e l'ornitorinco*, Bompiani, Milano 1997.

Gadamer H.G. (1960), *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 2000.

Giannotti G., *Un fiore nel deserto*, Milella, Lecce 1982.

Giddens A. (1984), *La costituzione della società*, Comunità, Milano 1990.

Giglioli P.P., Dal Lago A., *Etnometodologia*, Il Mulino, Bologna 1983a.

Giglioli P.P., Dal Lago A., *Introduzione a id., Etnometodologia*, cit., 1983b.

Gramsci A., *Quaderni dal carcere*, Einaudi, Torino 1975, Vol III, pp. 1550 sgg.

Habermas J. (1985), *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Bari 1997.

Harvey D., *A brief history of neo-liberalism*, Oxford University Press, Oxford 2007.

Heidegger M. (1927), *Essere e tempo*, Utet, Torino 1986.

Holloway J. (2002), *Cambiare il mondo senza prendere il potere*, Intra Moenia, Napoli 2004.

- Horkheimer M. (1937), *Teoria tradizionale e teoria critica*, in id., *Teoria critica*, cit., 1974.
- Horkheimer M. (1951), *Invarianza e dinamica nella dottrina della società*, in id., *La società di transizione*, Einaudi, Torino 1979.
- Horkheimer M., *Teoria critica*, Einaudi, Torino 1974.
- Husserl E., *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, Franco Angeli, Milano 1998, pp. 101-102.
- Jedlowski P., Presentazione a A. Pascali, *La merce in cui risiedi*, cit., 2004, pp 9-10.
- Leonzi S. "a cura di", *Fenomenologie dell'immaginario*, Armando, Roma 2009.
- Maffesoli M. (1982), *L'ombra di Dioniso*, Garzanti, Milano 1984.
- Maffesoli M. (1996), *Elogio della Ragione Sensibile*, SEAM, Roma 2000.
- Maffesoli M., *Il tempo delle tribù*, Armando, Roma 1988.
- Marazzi C., *Che cos'è il plusvalore*, Casagrande, Bellinzona 2017.
- Marazzi C., *Il posto dei calzini*, Bollati Boringhieri, Torino 1999.
- Marazzi C., *La natura linguistica del denaro*, In "Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio", Vol 8, n. 2, 2014.
- Marcuse H. (1941), *Ragione e rivoluzione*, Il Mulino, Bologna 1966.
- Marcuse H. (1964a), *L'uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino 1999.
- Marcuse H. (1964b), *Industrializzazione e capitalismo nell'opera di Max Weber*, in id., *Cultura e società*, Einaudi, Torino 1969.

Marx K. (1857-58), *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, La Nuova Italia, Firenze 1978.

Marx K. (1867), *Il Capitale*, Libro I, in K. Marx, *Il Capitale*, Newton Compton, Roma 1996, pp. 41-548.

Marx K. (1944), *Manoscritti economico-filosofici*, Einaudi, Torino 1968.

Méro L., *L'evoluzione del denaro*, Dedalo, Bari 2007.

Morfino V., *Tempora multa. Il governo del tempo*. Mimesis, 2013.

Morin E. (2005), *Cultura e barbarie europee*, Cortina, Milano 2006.

Negri A. *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Rizzoli, Milano 2001.

Ortega y Gasset (1930), *La ribellione delle masse*, Il Mulino, Bologna 1962.

Palmieri F., *Il linguaggio del denaro*, Datanews, Roma 2012.

Palmisano A., *Antropologia post-globale*, Pensa, Lecce 2017.

Pascali A., *Il quotidiano fra ragione e rimozione*, Rubbettino, Cosenza 2002.

Pascali A., *La merce in cui risiedi*, Manni, Lecce 2004.

Peirce C.S., *Semiotica*, Einaudi, Torino 1980.

Ponzio A., *Il segno Io*, in T.A. Sebeok, S. Petrilli, A. Ponzio, *Semiotica dell'Io*, Meltemi, Roma 2001.

Ponzio A., *L'uso delle categorie di Peirce e Morris per una teoria dell'ideologia*, in M.A. Bonfantini, A. Martone (a cura di), *Atti del Convegno internazionale "Peirce in Italia"*, Liguori, Napoli 1991, pp. 333-353.

Ponzio A., *Produzione linguistica e ideologia sociale*, De Donato, Bari 1973.

Rossi Landi F. (1968b), *Le merci come messaggi*, in id., *Semiotica e ideologia*, cit., 1979, pp. 110-116.

Rossi Landi F., *Il linguaggio come lavoro e come mercato*, Bompiani, Milano 1968a.

Rossi Landi F., *Semiotica e ideologia*, Bompiani, Milano 1979.

Schmidt A. (1971), *Storia e struttura*, De Donato, Bari 1972.

Schutz A. (1932), *La fenomenologia del mondo sociale*, Il Mulino, Bologna 1974.

Schutz A. (1972), *Saggi sociologici*, Utet, Torino 1979.

Simmel G. (1903). *Le metropoli e la vita dello spirito*, Armando, Roma 1995.

Simmel G. (1908), *Sociologia*, Comunità, Milano 1998.

Steigler B. (2006), *Reincantare il mondo*, Orthotes, Napoli 2012.

Vignola P., *Dalla ecografia alla farmacologia*, in B. Steigler, *Reincantare il mondo*, cit., 2006, pp. 115 sgg.

Virno P., *Grammatica della moltitudine*, Rubbettino, Cosenza 2002.

Virno P., *Saggio sulla negazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2013.

Weber M. (1905), *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Sansoni, Firenze 1955.

Weber M. (1920-22), *Economia e Società*, Comunità, Milano 1961.

Weber M. (1917), *Il significato della avallutatività delle scienze sociologiche ed economiche*, in id., *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Einaudi, Torino 1967