Emotions, religion and the new spirit of capitalism. Insights from the comparison between Max Weber and René Girard

About the paper of Lawrence Scaff, "Beyond the sacred text:
Max Weber's Problem and the Prospects for Weberian Thought"
Conference "Max Weber, Our Contemporary: 1864-2014"
Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano 1-2 December 2014

Sergio Manghi
University of Parma

The paper of Lawrence Scaff is a small, masterful fresco. It condenses very clearly in a limited space, not only the fundamental features of Weber's work and its conflicting interpretations, but also the relevance of his tenacious ethical and intellectual *daimon*, and the living legacy that it delivered to our time, well beyond the academic boundaries and the Western context. A legacy that can make us question in depth on the current, highly problematic interlacement between processes of radical subjectivisization of everyday experience and processes of capillary technical-scientific rationalization, as the author makes it very clear.

«Following Weber's reasoning – he maintains – the questions we should ask are not only about the objective forms, but they are about the cultural problems of the capitalist order as it affects the modern person and shapes personality, character, values, 'attitudes' or mentality, and the entire habitus and ethos of the individual».

For my part, I will try to cope with these questions – the cultural problems of the capitalist order – by focusing on two theoretical points, which are closely connected, on which it seems to me that the formidable Weberian legacy requires careful review so that it can contribute effectively to critically question the culture of capitalism: what Boltanski and Chiappello have called, with explicit reference to Weber, *le nouvel esprit du capitalisme,* and what Mauro Magatti called *techno-nihilistic capitalism*, in a sense of the word "capitalism" also inspired by Weber.

The two critical points in question are, respectively, the concept of emotions (*Macht*, *charisma, affective action*), and the peculiarity of Christianity over other religious traditions. To this end, I will compare the Weberian reflections to those of a heterodox scholar of our time – René Girard – who insist on those same two points.

I defined Girard as a heterodox scholar, because his "mimetic anthropology," as we might synthetically call his work, crosses many disciplinary boundaries, focusing on the essential challenges of our time. Focusing, we might say, on the "apocalyptic" signs of

the present and the frenetic "presentism" that animate it. But it is clear that something very similar can be said of Weber, and this is one more reason, not secondary, to hazard a comparison.

Very schematically, thus:

(And "schematically" here means: I will speak in terms or black and white, in order to be concise, but I hope that you read rather in terms of implicit and explicit, or partial and central).

Emotions

For both Girard and Weber, we can not escape the passions. We can not escape the "demons" repeatedly evoked by Weber, as before by Nietzsche: "demons" that the spirit of "early capitalism" tried to tame through worldly asceticism, to quote Weber, or through the transfiguration of *passions* in "calculable" *interests*, to quote Hirschmann.

Both Girard and Weber, capture the highly indeterminate character of human hyper-affectivity, its disorderig potential, until the more destructive violence, but also its generative and unifying potentialities (*charisma*). But Girard and Weber diverge, at the same time, on a precise discriminant: while "Weberian" emotionality, as well as for Nietzsche, tends to be seen as *individual*, subjective energy, "Girardian" emotionality is configured in constitutively *relational* terms. The terms, as we know, of what Girard calls *desire,* conceived as intrinsecally *mimetic* desire. As a mirroring, circular process of reciprocal imitation, having its engine, so to speak, in the desire of the *other*. A conceptual frame aiming to unitarily conceptualize the tension between destructiveness and generativity of emotional processes. The *double bind*, even more strictly, between these two polarities.

The notion of desire meets, so conceived, not only the notion, just recalled, of *double bind*, developed by Gregory Bateson, but also other suggestive relational notions. Here let me recall only the *reciprocal action* of Georg Simmel (*Wechselwirkung*), and the *desire of the other*, by Jacques Lacan.

To conclude on this first point: the assumption of the emotional bond, conceived in relational terms, as essential core of the social bond, allows us to inherit the radical Weberian legacy, while favoring a more punctual critical analysis of the "new spirit" of capitalism. A spirit which is based on the "objective" forms of the *affective economy* (Jenkins), and which developes a specific culture of narcissism and subjectivism, evidently widespread through frantic circuits of mutual imitation.

A relational critique of this "new spirit" of capitalism could highlight the paradox for which this "new spirit" destroys the creative potential of emotionality, which is intrinsically linked to the recognition of its relational limit, in the very act of emphatically affirming it, by reducing it to "cynical" experience of the sensory, subjective *here and now* (Žižek).

The Gospel of Disenchantment

On this second point, the schematism will be inevitably hardly raw, and I apologize for this. But I would try anyway to enucleate it, because it seems to me strictly interlaced with the first one.

For both Weber and Girard, it is well known, the link between religion and culture is crucial. Both have pushed their gaze back in time, and to the whole of religions, stressing the peculiarity of Christianity. And they did it for the incompelling urge to question the uniqueness of the spirit of modernity, not for mere hystorical curiosity.

Girard, however, goes deeper than Weber, in this direction, by questioning the very *origin* of religion and culture. For Girard, as we know, the process of formation of culture was based primarily on the strong cohesive "device" of the sacrificial rite. Through the collective, cathartic "transfert" towards the body of the scapegoat, the community constitutes itself. Into the same fire of the potentially destructive, hyper-mimetic configuration *all-towards-all* (the Hobbes' *homo homini lupus*), an unanimous and cohesive social configuration emerges: the *all-towards-one* configuration. And that *one*, to Girard, is the very "secret core" of the sacred, or the *symbolic*. What makes it possible the social cohesion and the sharing of sense.

This elementary, powerful device, it is intuitive, meets and reinforces a well known Weber's thesis: the monopoly of legitimate force as the foundation of the state. What else is, in fact, the sacrificial rite, if not concentration of legitimate force, already in pre-state societies, in a peacemaker organized hyerarchy? A topical issue, we mention here in passing, in a time fraught with endemic violence like ours, dramatically lacking of a *Nomos of the Earth*, to quote the famous student of Weber, Carl Schmitt.

Girard's thesis, on this point, does not just meet that of Weber, but also puts it in a wider anthropo-sociological perspective, which could better highlight the close interwining between emotional processes and religious institutions and practices, with its implications for our life conducts.

The work of Girard also meets, finally, the Weberian sharp perception of the uniqueness of Christianity, its peculiar role in the processes of disenchantment of the

world and in the formation of modern Western culture. A uniqueness, let me add, in passing, that the "post-modernist" trends, in the social science of our time, risk to relegate to a mere difference among others differences, thus losing sight of its historically and culturally discriminating character, which is crucial in order to question the cultural problems of the globalized world.

Girard, in tune, in this, with Nietzsche, also puts in a wider perspective, compared to Weber, the historically discriminant of Christianity. He, in fact, places the origin of the process of secularization on the Gospel texts themselves, beyond and before their specific Protestant declination (Cowdell).

Bringing to light, say deconstructing, the ancient, powerful scapegoat device, the passion narrative, to Girard, triggered the crisis of the sacred, unconscious foundation of the symbolic order. A process of "disenchantment", in Weberian terms, wich is both emotional and cultural, from which derived not only the methodical active refusal of the world, highlighted by Weber, but also, and even before, the *universal* concern for the victims, to say, the openness to any *otherness*. The attention to *otherness* as the engine of our desire, to synthetically close the circle…

Concluding

The spirit of early capitalism was promising to tame the vortices of mimetic desire released by the crisis of medieval verticalities, turning their violent potential in a – let's say – "positive" relational logic of free, pacific competition between "interests", inspired by productivist, ascetic conducts of life (Dumouchel, Dupuy).

In our time, the spirit of capitalism has radically renewed, inspired by new conducts of life, consumerist-narcissistic, supported by pervasive, anonimous, technical and procedural infrastructures, whose derivation, through disenchantment, from the ancient sacred ritualities, here we can only mention intuitively.

And it is in this letterally unheard scenario, that we are called to question ourselves on our "Weberian" ethical and intellectual responsibility. Which is strictly linked, translated in relational terms, to our *responsiveness*: the responsiveness to ours own being a part of mimetic and meaningful relationships with others.

Emozioni, religione e nuovo spirito del capitalismo.
Spunti dal confronto tra Max Weber e René Girard

Intervento sulla relazione di Lawrence Scaff
al convegno "Max Weber, Our Contemporary: 1864-2014"
Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, 1-2 Dicembre 2014

Sergio Manghi
Università di Parma

La relazione di Lawrence Scaff è un piccolo affresco magistrale. Riesce a condensare con chiarezza in uno spazio limitato, non soltanto i lineamenti fondamentali dell'opera di Weber e delle sue contrastanti interpretazioni, ma anche l'attualità del suo tenace *daimon* etico e intellettuale, e il lascito vivo che esso consegna al nostro tempo, ben al di là dei confini accademici e del solo contesto occidentale. Un lascito capace di farci interrogare in profondità sull'attuale intreccio, fortemente problematico, tra processi di radicale soggettivizzazione dell'esperienza quotidiana e processi di capillare razionalizzazione tecnico-scientifica, come l'autore ha messo assai bene in luce

«Seguendo il ragionamento di Weber – cito dal suo paper – le domande che dovremmo porre non riguardano solo le forme oggettive, ma i problemi culturali dell'ordine capitalistico, per come investe la persona moderna e plasma la personalità, il carattere, i valori, gli 'atteggiamenti' o la mentalità, e l'intero habitus e ethos dell'individuo».

Da parte mia, cercherò di affrontare queste domande – i problemi culturali dell'ordine capitalistico – focalizzando l'attenzione su due punti teorici, tra loro strettamente connessi, sui quali a me pare che il formidabile lascito weberiano esiga un attento riesame, affinché esso possa contribuire efficacemente all'interrogazione critica intorno a quello che Boltanski e Chiappello hanno chiamato, con esplicito richiamo a Weber, il *nouvel esprit du capitalisme* e su quello che Mauro Magatti ha chiamato *capitalismo tecno-nichilista*, in una accezione del termine "capitalismo" anch'essa d'ispirazione weberiana.

I due punti critici in questione sono, rispettivamente, la concezione dell'emozionalità umana (la *Macht*, il *charisma*, l'*azione affettiva*), e la peculiarità del cristianesimo rispetto alle altre tradizioni religiose. A questo fine, metterò a confronto le riflessioni weberiane e quelle di un eterodosso studioso a noi contemporaneo – René Girard – che insistono su quei due stessi punti.

Definisco Girard eterodosso in quanto la sua "antropologia mimetica", come possiamo chiamare la sua opera, attraversa numerosi confini disciplinari, concentrandosi sulle sfide essenziali del presente: sui segni "apocalittici", potremmo dire, di questo presente e del febbrile "presentismo" che lo anima. Ma è evidente che

qualcosa di analogo possiamo ben dire di Weber, e questa è una ragione in più, non certo secondaria, per azzardare la comparazione.

Molto schematicamente, dunque:

(Dove "schematicamente" significa: io parlerò in termini di bianco e nero, ma mi auguro che si legga ugualmente in termini di implicito ed esplicito, di parziale e di centrale).

Emozioni

Secondo Girard, e in sintonia con Weber, non possiamo sfuggire alle passioni. Non possiamo sfuggire ai "démoni" ripetutamente evocati da Weber, come prima da Nietzsche: "démoni" che lo spirito del "primo capitalismo" s'illudeva di addomesticare attraverso l'ascesi mondana, per dirla con Weber, o attraverso la loro trasfigurazione in "interessi" calcolabili, per dirla con Hirschmann.

Entrambi, Girard e Weber, colgono il carattere altamente indeterminato dell'iper-affettività umana, potenzialmente disordinante, fino alla violenza più distruttiva, ma anche potenzialmente generativo e unificante (il charisma). Ma Girard e Weber divergono, allo stesso tempo, su di un discrimine preciso: mentre l'emozionalità weberiana, così come quella nietzscheana, che risuona in essa, tende a configurarsi come energia soggettiva *individualistica*, l'emozionalità girardiana si configura in termini costitutivamente *relazionali*. I termini, come sappiamo, di quello che Girard chiama desiderio, concepito come desiderio intrinsecamente *mimetico*. Come processo di reciproca imitazione, che ha per così dire il suo motore, circolarmente, nel *desiderio dell'altro*. Un frame concettuale maggiormente in grado di concettualizzare la tensione tra distruttività e generatività dei processi emozionali. Di concettualizzare il *double bind*, più rigorosamente ancora, tra queste polarità.

La nozione di desiderio mimetico incontra, in questo senso, oltre alla nozione ora richiamata di *double bind,* elaborata da Gregory Bateson, anche altre suggestive nozioni relazionali. Sia qui consentito richiamare soltanto l'*azione reciproca* di Georg Simmel (*Wechselwirkung*), e il *desiderio dell'altro*, dello psicoanalista francese Jacques Lacan.

Per concludere su questo primo punto: assumere *esplicitamente* il legame emozionale, in termini relazionali, come nucleo essenziale del legame sociale, consente di ereditare la radicalità del lascito weberiano, al contempo favorendo una analisi critica più puntuale del *nuovo spirito del capitalismo*. Uno spirito "soggettivo" basato sulla forma "oggettiva" dell'*economia affettiva*, che sviluppa una specifica cultura del narcisismo e del soggettivismo, palesemente diffusa attraverso frenetici circuiti di imitazione reciproca.

Una critica relazionale di questo "nuovo spirito" del capitalismo consente di porre in luce il paradosso per il quale questo "nuovo spirito" distrugge il potenziale creativo dell'emozionalità umana, che è intrinsecamente connesso al riconoscimento del limite relazionale, nell'atto stesso di affermarla enfaticamente, riducendola a "godimento cinico" individualistico dell'*hic et nunc* sensoriale (Žižek).

I Vangeli del disincanto

Su questo secondo punto, lo schematismo sarà inevitabilmente brutale, e me ne scuso. Ma vorrei provare comunque a enuclearlo, perché a me appare strettamente intrecciato al primo.

Tanto per Girard quanto per Weber, com'è noto, il nesso tra religione e cultura è cruciale. Entrambi hanno spinto il loro sguardo indagatore indietro nel tempo, e verso l'insieme delle religioni, sottolineando la peculiarità del Cristianesimo. E l'hanno fatto per l'urgenza interiore di comprendere l'unicità del presente, lo spirito della modernità, non certo per mera curiosità storiografica fine a se stessa.

Girard, tuttavia, si spinge più in profondità di Weber, interrogandosi sull'origine stessa della religione e della cultura. Per Girard, come sappiamo, il processo di formazione della cultura si è fondato anzitutto sulla forte valenza coesiva del rito sacrificale. Attraverso il "transfert" catartico collettivo verso il capro espiatorio, la comunità si autocostituisce in comunità.

Nel fuoco stesso della configurazione potenzialmente distruttiva del *tutti verso tutti* (l'*homo homini lupus* di Hobbes) emerge una nuova configurazione sociale, coesa e unanime: la configurazione *tutti verso uno*. E quell'uno, per Girard, è il "cuore segreto" del sacro, ovvero del *simbolico*, ciò che rende possibile la coesione comunitaria e la condivisione quotidiana del senso.

Questo elementare, potente dispositivo, a ben vedere, incontra e rinforza una nota tesi weberiana: il monopolio della forza legittima come fondamento dello stato. Che altro è, infatti, il rito sacrificale, se non concentrazione della forza legittima, già in società pre-statuali, in una gerarchia pacificatrice? E non è anche, questo, un tema attualissimo, aggiungiamo, in un tempo gravido di violenza endemica come il nostro, drammaticamente sprovvisto di un *Nomos della terra*, per dirla con un celebre allievo di Weber, Carl Schmitt?

La tesi di Girard, su questo punto, non si limita a incontrare quella weberiana. La pone anche in una prospettiva socio-antropologica più ampia, in grado, pare a me, di porre in luce lo stretto intreccio tra processi emozionali e istituzioni e pratiche religiose, con le relative implicazioni culturali per le nostre condotte di vita.

La riflessione di Girard incontra anche, infine, la lucida percezione weberiana dell'unicità del cristianesimo, il suo ruolo peculiare nell'opera di disincantamento del

mondo e di formazione della moderna cultura occidentale. Una unicità, sia consentito aggiungere di passaggio, che il "relativismo culturale" post-modernista del nostro tempo rischia di relegare a differenza tra differenze, perdendo così di vista il suo carattere storicamente discriminante, cruciale per interrogarsi sui problemi culturali del mondo globalizzato.

Girard, in sintonia, in questo, con Nietzsche, pone anche in una prospettiva più ampia, rispetto a Weber, il carattere storicamente discriminante del cristianesimo. Egli pone infatti i testi evangelici stessi, prima ancora che la loro specifica declinazione protestante, all'origine del processo di secolarizzazione (Cowdell, 2013).

Portando alla luce, potremmo dire decostruendo, l'antico, potente dispositivo del capro espiatorio, il racconto della passione, per Girard, dà origine alla crisi della fondazione sacrale, inconsapevolmente violenta, dell'ordine simbolico. Crisi che costituisce un processo di disincantamento, insieme emozionale e culturale, dell'ordine simbolico precedente (in vigore "sin dalla fondazione delmondo"). Un processo dal quale deriva non soltanto il metodico rifiuto attivo del mondo di impronta protestante, posto in evidenza da Weber, ma anche, e ancor prima, la preoccupazione *universale* per le vittime (esemplare in proposito la parabola del Prossimo). Una preoccupazione che inaugura l'apertura all'alterità, a *ogni* possibile alterità. L'attenzione all'alterità come motore del nostro desiderio, potremmo dire, per chiudere sinteticamente (e assai bruscamente) il cerchio.

Concludendo

Lo spirito del primo capitalismo prometteva di addomesticare il desiderio mimetico che circolava liberamente e freneticamente in seguito alla crisi delle verticalità medioevali, trasformando le sue potenziali derive violente in una logica relazionale "positiva" quale la libera, pacifica concorrenza tra "interessi", ispirata a condotte di vita produttivistico-ascetiche (Dumouchel, Dupuy).

Nel nostro tempo, lo spirito del capitalismo si è radicalmente rinnovato, ispirandosi a nuove condotte di vita, consumistico-narcisistiche, sostenute da pervasive e anonimizzanti infrastrutture tecnico-procedurali, la cui derivazione, tramite disincantamento, dalle antiche ritualità sacrali, può essere qui soltanto richiamata intuitivamente.

Ed è in questo scenario letteralmente inaudito, che siamo chiamati a interrogarci sulla nostra "weberiana" responsabilità etica e intellettuale. Una responsabilità strettamente legata, tradotta in termini relazionali, alla nostra sensibilità verso il nostro esser parte, parte di relazioni più ampie di cui siamo mimeticamente parte, e non possiamo che essere parte.