

*Quaderni  
di Teoria Sociale*

numero

1 | 2016



Morlacchi Editore

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE

n. 1 | 2016

Morlacchi Editore

Quaderni di Teoria Sociale

*Direttore*

Franco CRESPI

*Co-direttore*

Ambrogio SANTAMBROGIO

*Comitato di Direzione*

Matteo BORTOLINI, Franco CRESPI, Enrico CANIGLIA, Gianmarco NAVARINI, Walter PRIVITERA,  
Ambrogio SANTAMBROGIO

*Comitato Scientifico*

Domingo Fernández AGIS (Università di La Laguna, Tenerife), Ursula APITZSCH (Università di Francoforte), Gabriele BALBI (Università della Svizzera Italiana), Giovanni BARBIERI (Università di Perugia), Matteo BORTOLINI (Università di Padova), Lorenzo BRUNI (Università di Perugia), Enrico CANIGLIA (Università di Perugia), Daniel CHERNILO (Università di Loughborough, UK), Massimo CERULO (Università di Torino), Luigi CIMMINO (Università di Perugia), Luca CORCHIA (Università di Pisa), Franco CRESPI (Università di Perugia), Riccardo CRUZZOLIN (Università di Perugia), Alessandro FERRARA (Università di Roma II), Teresa GRANDE (Università della Calabria), David INGLIS (Università di Exeter, UK), Paolo JEDLOWSKI (Università della Calabria), Carmen LECCARDI (Università di Milano Bicocca), Danilo MARTUCCELLI (Università di Parigi Descartes), Paolo MONTESPERELLI (Università di Roma La Sapienza), Andrea MUEHLEBACH (Università di Toronto), Gianmarco NAVARINI (Università di Milano Bicocca), Vincenza PELLEGRINO (Università di Parma), Massimo PENDENZA (Università di Salerno), Walter PRIVITERA (Università di Milano Bicocca), Ambrogio SANTAMBROGIO (Università di Perugia), Loredana SCIOLLA (Università di Torino), Roberto SEGATORI (Università di Perugia), Vincenzo SORRENTINO (Università di Perugia), Gabriella TURNATURI (Università di Bologna)

*Redazione a cura di RILES*

*Per il triennio 2016-2018*

Ambrogio SANTAMBROGIO, Massimo CERULO, Massimo PENDENZA, Luca CORCHIA

*Nota per i collaboratori*

I Quaderni di Teoria Sociale sono pubblicati con periodicità semestrale. I contributi devono essere inviati a: redazioneQTS@gmail.com; ambrogio.santambrogio@unipg.it.

Per abbonarsi e/o acquistare fascicoli arretrati: redazione@morlacchilibri.com

Impaginazione: Claudio Brancaleoni

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE, n. I | 2016

ISSN (print) 1824-4750 ISSN (online) ....-....

Copyright © 2016 by Morlacchi Editore, Piazza Morlacchi 7/9 | Perugia.

L'edizione digitale on-line del volume è pubblicata ad accesso aperto su [www.morlacchilibri.com](http://www.morlacchilibri.com). La presente opera è rilasciata nei termini della licenza Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0: <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode>).

La licenza permette di condividere l'opera, nella sua interezza o in parte, con qualsiasi mezzo e formato, e di modificarla per qualsiasi fine, anche commerciale, a condizione che ne sia menzionata la paternità in modo adeguato, sia indicato se sono state effettuate modifiche e sia fornito un link alla licenza.

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata.

[www.morlacchilibri.com/universitypress/](http://www.morlacchilibri.com/universitypress/)

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE

n. 1 | 2016

# Sommario

## PARTE MONOGRAFICA EMOZIONI E VITA QUOTIDIANA (a cura di Franco Crespi e Massimo Cerulo)

|                                                                                                          |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| DANILO MARTUCCELLI                                                                                       |     |
| L'affectivité implicative et la vie en société                                                           | 9   |
| MASSIMO CERULO                                                                                           |     |
| When the love becomes a necessary risk. Simmel, Beck and a sociological analysis of a social emotion     | 29  |
| FIORENZA GAMBA                                                                                           |     |
| Grieving online? An analysis of a digital emotion                                                        | 45  |
| LUCA TOSCHI                                                                                              |     |
| Il teatro dell'incertezza: una lettura goffmaniana della paura nell'era postmoderna                      | 67  |
| TERESA GRANDE, LORENZO MIGLIORATI                                                                        |     |
| La genesi sociale delle emozioni nella sociologia di Maurice Halbwachs                                   | 87  |
| PAOLO GIOVANNINI, ANGELA PERULLI                                                                         |     |
| Emozioni e mobilità sociale                                                                              | 105 |
| MARINA D'AGATI                                                                                           |     |
| Un calcio all'insuccesso: pratica quotidiana delle scommesse e razionalizzazione emotiva del non vincere | 125 |

TEMI IN DISCUSSIONE  
IL PROBLEMA DELL'EMANCIPAZIONE TRA POPULISMO E FANATISMO RELIGIOSO

|                                                         |     |
|---------------------------------------------------------|-----|
| ROBERTO SEGATORI                                        |     |
| Quello che le religioni insegnano alla società secolare | 147 |

LIBRI IN DISCUSSIONE

|                                                                                                                                                                                                                       |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| LUCA DIOTALLEVI                                                                                                                                                                                                       |     |
| Massimo Rosati, <i>The Making of a Postsecular Society. A Durkheimian Approach to Memory, Pluralism and Religion in Turkey</i> , (edited and with a foreward by Alessandro Ferrara), Farnham, Ashgate, 2015, pp. 304. | 157 |

|                                                                                                                                             |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| PAOLA REBUGHINI                                                                                                                             |     |
| Lidia Lo Schiavo, <i>Ontologia critica del presente globale. Governance, Governamentalità, Democrazia</i> , Milano, Mimesis, 2014, pp. 492. | 161 |

|                                                                                                               |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| GENNARO IORIO                                                                                                 |     |
| Werner Sombart, <i>L'avvenire del capitalismo</i> , a cura di Roberta Iannone, Milano, Mimesis, 2015, pp. 62. | 169 |

|                                                                                                                               |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| MATTEO BORTOLINI                                                                                                              |     |
| Luc Boltanski, <i>Della critica. Compendio di sociologia dell'emancipazione</i> , Torino, Rosenberg & Sellier, 2014, pp. 234. | 175 |

\*\*\*

|                                                   |     |
|---------------------------------------------------|-----|
| <i>Abstract degli articoli</i>                    | 185 |
| <i>Notizie sui collaboratori di questo numero</i> | 191 |
| <i>Elenco dei revisori permanenti</i>             | 195 |
| <i>Note per Curatori e Autori</i>                 | 197 |

PARTE MONOGRAFICA

EMOZIONI E VITA QUOTIDIANA

(a cura di Franco Crespi e Massimo Cerulo)





DANILO MARTUCCELLI

## L'affectivité implicative et la vie en société

Si la vie sociale est depuis toujours le théâtre d'un grand nombre d'émotions (amour, colère, peur, envie [...]), la vie dans les sociétés actuelles est marquée, de manière structurelle, par une affectivité implicative particulière. Si ce processus a sans doute plus d'un lien avec le propre d'une société davantage prête à laisser exprimer les émotions [Cerulo 2009], l'affectivité en question désigne un processus structurel complémentaire. L'important ne réside pas dans la valorisation des émotions, mais dans *la manière, hautement personnalisée, dont les individus se sentent concernés et affectés par les questions sociales*. C'est à l'interprétation de ce ressenti qui est consacré cet article.

Nous procéderons en deux grandes étapes<sup>1</sup>. D'une part, nous préciserons les contours spécifiques de la notion d'affectivité. D'autre part, nous proposerons quelques illustrations ordinaires de cette expérience de société.

### *1. Qu'est-ce que l'affectivité?*

L'«affectivité» est un étrange mot. Différent des termes d'«attachement», d'«engagement» ou de «participation» qui connotent une forme d'appartenance active ou positive; mais différent aussi des mots comme «exclusion», «désaffilia-

---

1. Tout en étant une réflexion à visée théorique, cet article reprend les premiers résultats d'une enquête qualitative menée en France entre 2014-2015 sur l'expérience actuelle d'être en société.

tion», ou «retrait» qui connotent une dimension par trop passive ou négative. La notion d'affectivité a été parfois mobilisée par la science politique pour étudier «la nébuleuse des affects qui interagissent dans la construction du rapport à la politique» [Muxel 2014, 20], elle désigne alors un rapport de sens particulier<sup>2</sup>. Or, comme nous essayerons de le montrer, l'affectivité – *l'affectio sociétalis* – caractérise plutôt une forme de ressenti, *l'expérience d'être affecté d'une manière structurelle et personnalisée par la vie sociale*. Une expérience qu'il est important de différencier de la question classique de l'articulation entre sentiments et raisons.

L'affectivité implicative peut en effet sembler un «retour» à une thématique chère au libéralisme naissant, la tension entre raisons et sentiments, mais il n'en est rien. Le libéralisme naissant a valorisé fortement les «sentiments» comme une manière d'être *en lien avec les autres*, la sympathie définissant à la fois un amour de soi et une bienveillance pour l'autre. La sympathie, souvent considérée comme un véritable sentiment moral – la capacité à éprouver du plaisir ou de la souffrance face au malheur ou au bonheur d'autrui – se distingue alors de l'empathie qui consiste à pouvoir ressentir ce qui ressentent les autres, notamment les proches. Notons-le: la sympathie n'est pas seulement un contrepoids moral à l'amour de soi; elle est conçue comme tout aussi *naturelle* que l'amour de soi: «l'individu au sens du libéralisme n'est ni antisocial ni immoral, car il accueille l'autre au sein même de son intériorité» [Audard 2009, 79]. Il s'agit d'une dimension majeure des «sciences morales» du XVII et du XVIII siècles, que le libéralisme économique et politique du dix-neuvième siècle a largement minimisée, voire négligée.

Retenons l'essentiel de ce très bref rappel: le lien social est inhérent à la nature humaine, exprimant un mouvement essentiel envers les autres. Or, en déduisant l'expérience de l'être ensemble de l'amour de soi et de la sympathie, le libéralisme naissant a quelque peu minimisé les spécificités *historiques* des structures sociales. Les tensions sociales sont surtout mises à l'actif des tensions

---

2. Muxel propose une caractérisation large de la notion en citant David Le Breton [2004, 138], «l'affectivité est un rapport au sens / [...] / [Elle] n'est pas la mesure objective d'un fait, mais un tissu d'interprétations, une signification vécue». On n'est pas très loin alors de ce que George Marcus [2008] a appelé le «citoyen sentimental»: celui qui élabore ses orientations politiques à travers des filtres émotionnels.

intrinsèques à la sociabilité humaine et aux vices moraux – par exemple, à l'excès de quête de l'honneur ou de cupidité.

Si l'importance de la controverse entre raisons et sentiments et de ses développements actuels ne sont plus à souligner, il est possible de penser néanmoins que l'expérience *spécifique* de la vie en société actuelle invite à enquêter dans une autre direction. Comme on le verra, l'individu s'éprouve comme concerné d'une manière quelque peu inédite par ce qui advient à la collectivité, à «sa» collectivité: il sent qu'il en fait partie, en réalité, qu'il est pris dans et par un collectif. Qu'il veuille ou non cette implication, ne changera rien à l'affaire – il en sera affecté. Les mots employés pour décrire les raisons et les formes de cette expérience ces dernières décennies ont été différents – vulnérabilité, souffrance, émotions, compassion [...] – mais ils témoignent tous de l'affirmation d'une nouvelle économie morale. Si les sentiments d'injustice, l'élan patriotique, la fierté identitaire, la charité ou l'appel à la dignité en montraient déjà l'existence, ces dimensions sont devenues de plus en plus importantes au fur à mesure que la reconnaissance, le mépris, le *care*, la sollicitude, la pitié sont devenus de mots ordinaires pour saisir les questions sociales.

Nous ferons l'hypothèse que ces «sentiments» doivent se lire à partir d'une expérience structurelle d'affectivité implicative, quotidiennement entretenue, d'abord par la socialisation dans une culture, avec ses rites et ses fêtes, ses manifestations sportives et sa représentation politique, ses coutumes et sa langue, ensuite par la solidarité sociale et l'importance des politiques publiques dans la définition de soi-même, mais également parce que l'individu est associé – et ne peut pas ne pas être associé – à des décisions «anonymes» qui l'engagent *lourdement* dans ses conséquences (qui et quand a voté pour internet?). L'affectivité implicative est donc le résultat d'une profonde prise de conscience de ce que notre vie personnelle doit à la société dans son ensemble, au fait que les sociétés modernes sont massivement des sociétés de forte mobilisation contrainte et généralisée, mais aussi à une meilleure reconnaissance de nos dépendances existentielles. Cet ensemble de processus établit une forte imbrication entre le «je» et la «société». En bref, l'affectivité résulte d'un état de société qui soumet les individus, comme le disait déjà Simmel à propos de la ville, à une stimulation spécifique.

### 1.1. *Etre affecté*

L'affectivité invite à repenser la vie en société à partir du *pâtir*. Autant dire à partir d'une expérience, c'est-à-dire, de processus indissociables d'aspects *passifs*. Les individus se sentent *affectés*, volontairement ou involontairement, par les questions sociales. Il est important d'insister dans un premier moment sur la nouveauté proprement *moderne* – et non seulement contemporaine – de cette expérience. En effet, il s'agit d'un aspect, fort bien mis en lumière par les classiques de la sociologie qui, après une période d'éclipse analytique, a de nouveau fait surface à l'heure de la globalisation. L'enchevêtrement des dimensions personnelles et globales a en effet conduit à en souligner les coûts proprement «émotionnels» [Giddens 1992; Bauman 1999; Elliott et Lemert 2006]. Mais si ces analyses ont eu le mérite de rouvrir un dossier trop rapidement fermé par les sciences sociales au vingtième siècle, elles l'ont souvent fait malheureusement en le cantonnant à une série de «malaises». Or, ce qu'il faut analyser *aujourd'hui* est la généralisation d'une affectivité implicative vécue, presque sans médiation – «charnellement» – avec les événements du monde.

Affectivité charnelle: la formule décrit un mode d'être au monde, dans lequel le *pâtir* détient une fonction décisive puisqu'il donne forme à une expérience particulière d'interpénétration entre l'individu et la société. L'individu avant ou sans même être un acteur, se sent exposé et éprouvé par la vie sociale. La longue hégémonie unilatérale du récit du sujet-acteur a longtemps minimisé les aspects expérientiels et passifs de l'individu-qui-éprouve. Elle a cédé le pas, ce dernier temps, à un récit bien plus équilibré, dans lequel l'ouverture des acteurs est infiniment mieux prise en compte. Cruz Sánchez [2013, 60-61] a exprimé avec une grande économie conceptuelle l'inflexion que ce regard induit: si l'action a besoin de «rétrécir le monde» puisqu'elle nécessite de l'unidimensionnaliser afin de s'assurer de la réussite de sa conduite, en revanche, le *pâtir* «ouvre» l'individu à la multidimensionnalité du monde. La croissance de la subjectivité n'est pas essentiellement une affaire éthique (d'action), mais pathétique (de perception).

Cette affectivité engendre un rapport, hautement personnalisé, vécu à la première personne, avec les affaires de société. Toutes les questions sociales (de la mondialisation à l'Etat, de l'emploi à l'Europe, des entreprises aux collectifs, de la famille à l'intime, de la nation aux régions) sont vécues au travers d'une relation

immédiate entre expériences subjectives et structures sociales. Les événements sociaux sont éprouvés au sens le plus fort du terme comme étant des affaires personnelles et chargés affectivement. Se répand ainsi une forme d'implication affective fortement personnalisée qui n'est ni de la participation, ni de l'engagement – même s'ils peuvent en être une de ses expressions. Les individus *se sentent impliqués parce qu'affectés* dans et par la vie sociale; ils se disent et se sentent «touchés» par la société. Une expérience d'autant plus trouble que, très souvent, malgré la force de cette affectivité, ils ne se sentent pas vraiment faisant partie d'un projet collectif ou enrôlés dans une aventure historique.

L'affectivité implicative désigne donc l'expérience ordinaire d'être affecté par la société<sup>3</sup>. Bien entendu, à un certain niveau existentiel et anthropologique, nous ne pouvons pas ne pas être affectés par les autres et par le monde. Cependant, cet aspect a pris une dimension historique particulière dans la société actuelle au fur et à mesure que dans l'ordinaire de leurs existences, les individus se sont sentis mus par des changements, qui, bien au-delà de leur contrôle, les affectaient en profondeur et les soumettaient quotidiennement à des pressions diverses. La socialisation des individus a été un des grands bouleversements du XX siècle entraînant une modification ordinaire de leur expérience de vivre en société. Ce qui a naguère été une expérience plus ou moins exceptionnelle de mobilisation (les guerres, le totalitarisme, même la société des masses) est devenu progressivement une expérience de plus en plus répandue de vie en société. Il s'agit d'ailleurs d'une dimension clairement accentuée par les TICs. La connexion a changé l'expérience de l'être ensemble: l'important est désormais d'être affecté par le monde. Grâce aux TIC, et notamment par le portable-intelligent raccordé à internet, l'individu fait l'expérience inédite d'être toujours «connecté» aux autres et plus largement «à la société». Le portable-intelligent, pris dans la main, permet d'appréhender le Dieu-société de Durkheim. Certains individus développent même une «peur» particulière en cas de déconnexion, la peur de «rater» quelque chose; sans accès à un réseau informatique, ils ont le sentiment d'être «en dehors» de la société

---

3. Il s'agit d'une expérience de la vie sociale, propre à une société singulariste [Martuccelli 2010] pouvant connaître bien d'autres manifestations, comme par exemple la participation défective – le sentiment d'être tout à la fois pris et méfiant envers un collectif [Martuccelli 2015a].

parce qu'ils ne se sont plus «affectés» par elle [Jauréguiberry 2014]. Ces attitudes témoignent d'une attente constante vis-à-vis de la vie sociale. La connexion, sans abolir la question de l'exclusion (en fait de la précarité salariale ou de la pauvreté), transforme en profondeur la question de l'«inclusion». «Toujours» connecté, l'individu est souvent contraint à la mobilisation, mais il est parfois aussi «saturé» par la vie sociale. En tout cas, il en est toujours affecté et il ne s'agit pas d'une mince affaire: ni psychologiquement, ni sociologiquement. Les individus, en laissant constamment ouverts leurs canaux de communication, sont systématiquement orientés vers le «travail», les «infos» ou les «autres», parfois même au détriment de ceux qui sont présents autour d'eux – ils connaissent une exposition constante à «la» société [Couldry 2012, 126-127].

D'ailleurs, il devient de plus en plus difficile d'être immunes et insensibles aux collectifs, dans une société d'images nous confrontant à la souffrance à distance [Boltanski, 1993]. Dans ce sens, le blasement de Simmel est à considérer comme une «technique de défense» avant la lettre face à l'expansion progressive de l'affectivité implicative.

### *1.2. Ni indifférence, ni engagement*

Nous arrivons au cœur de la tension de l'affectivité implicative contemporaine: l'individu éprouve son rapport aux collectifs comme une extension de soi, mais, en *dehors* de quelques engagements collectifs au sens précis du terme, il vit cette expérience constante d'implication comme une contrainte. Si la possibilité de transiter de cette expérience vers la construction d'un «monde commun» existe, il ne s'agit que d'une possibilité parmi d'autres et elle est loin d'être la plus fréquente. Le plus souvent, cette expérience se limite à une affectivité implicative sans action.

Par conséquent, l'action collective n'est pas le bon thermomètre de l'affectivité. Même lorsque rien ne «bouge» en surface, cela «bouge» en sourdine. Faut-il s'en étonner? Dimension «passionnelle» de l'être en société, l'affectivité implicative, ne devrait-elle pas se traduire par une plus grande participation? En fait, elle ouvre bel et bien à des sentiments d'indignation, d'humiliation, de pression, de suffocation, mais sans donner lieu, la plupart du temps, à des engagements politiques.

En fait, l'affectivité invite à revenir sur une certaine idée de l'engagement, un aspect que bien des études sur le militantisme cernent insuffisamment. Nul besoin de s'engager pour être affecté ou impliqué dans la vie sociale. L'affectivité est un *autre* mode d'être au monde. Elle ne précède pas seulement l'engagement et la participation, elle peut aussi largement s'en passer. Le degré d'affectivité peut même être inversement proportionnel à la participation: moins on participe, plus on se sent affecté, y compris contre son gré, par un collectif. Il ne s'agit pas, bien entendu, d'opposer l'affectivité et l'engagement; l'affectivité peut se traduire dans un engagement. Mais chez bien des individus, ce n'est nullement le cas. Ces deux notions recouvrent tout simplement de réalités différentes. Dans le cas de l'engagement et de la mobilisation, la question est de comprendre comment et pourquoi quelqu'un va de la défense de ses «intérêts» personnels à la prise en compte de l'intérêt collectif ou en tout cas vers la défense collective de ses intérêts – ce qui exige un langage, des répertoires, des arènes. Dans le cas de l'affectivité, au contraire, la question est de comprendre l'expérience impliquée à la vie sociale qui se cache derrière un rapport passif à la politique et à l'action collective.

L'importance de l'affectivité a été durablement minimisée par la pensée politique et sociologique à cause de la bipartition vie publique-vie privée et de l'obsession du passage au politique. Du coup, les sentiments ordinaires de l'affectivité n'ont reçu qu'une faible attention, à la différence d'autres formes d'émotion proprement «politiques» (comme l'expérience de la foule). Rien n'en atteste mieux que la triade de Hirschman [1970] – *exit, voice, loyalty*. A bien y regarder, la *loyalty* reste largement sous-analysée et se révèle incapable de rendre compte de la complexité des affects des individus dans l'ordinaire de la vie sociale. Dans le même sens, la description à partir des cycles de l'action collective, de la succession d'une phase de politisation dans les années 1960, et d'une période de dépolitisation et de repli vers la vie quotidienne vingt ans après (Hirschman, 1983), ne fait pas non plus justice à ce qui s'est passé, de façon transversale à ces cycles, du côté de l'affectivité. Tout au long de cette période, et de façon parallèle à ce qui était visible du côté de la contestation sociale, les individus n'ont cessé d'éprouver une «augmentation» de l'intensité de leur affectivité implicative dans la vie sociale.

### 1.3. *Le social c'est personnel*

Il est devenu banal désormais d'évoquer une dissociation entre le système politique et les expériences des acteurs. Or, malgré cette dissociation, le plus significatif est que les individus se sentent fortement concernés, de façon personnalisée, par la vie sociale. Pour comprendre l'affectivité il est ainsi nécessaire d'inverser une des plus célèbres consignes d'émancipation du vingtième siècle: ce n'est pas le personnel qui est politique, c'est plutôt le *social qui est personnel*. L'affectivité implicative n'estompe pas la frontière entre le public et le privé, entre le personnel et l'intime, mais rend compte du fait que les événements *sociaux* sont éprouvés comme des affaires *personnelles*.

Bien entendu, ce caractère «personnel» des événements s'incarne très différemment, mais en conférant une dimension «intime» à bien des événements politiques, économiques ou culturels il est un véritable tournant. Dans ce sens, les affirmations sur la «privatisation» des individus ou les critiques sur leurs attitudes «narcissiques», sont incapables de cerner le principal changement en cours, quand elles ne font pas un contre-sens radical. A l'encontre de ces diagnostics, et en matière d'écologie, de chômage, de globalisation, de nation, d'identité régionale, de corruption, de choix sexuels, de mariage pour tous, de gestation pour autrui, d'immigration, de fin de vie, d'Europe, ce qui frappe est la manière dont de plus en plus d'enjeux sont perçus comme des affaires personnelles.

C'est dans ce sens qu'il faut comprendre la nécessité d'inverser la formule canonique du féminisme – le personnel c'est politique. Par cette formule, le féminisme voulait étendre le domaine de la politique à la vie quotidienne, en la conceptualisant comme un terrain asymétrique de rapports de pouvoir (travail, temps libre, rapport au corps [...]), nécessitant de nouvelles formes de contestation. Or, en se plaçant dans le sillage de la politisation du quotidien, le féminisme est resté prisonnier du schéma d'une émancipation associée à l'engagement, un modèle appelant à une forte articulation entre l'action collective extra-ordinaire et le vécu individuel ordinaire. Tout en élargissant le périmètre du politique, le féminisme s'est donc inscrit dans l'histoire des mouvements sociaux et sa conception temporelle des luttes sociales: de la domination à la conscientisation, de la prise de conscience à l'engagement, des opportunités de mobilisation à la contestation active.

Or, la principale conséquence induite par l'affectivité chemine en sens inverse. *Les affaires publiques deviennent des questions personnelles*. Au-delà des seules luttes identitaires, cette affectivité colore bien des formes d'implication publique. Analysant, par exemple, le mode d'énonciation des publications en ligne, médias-activistes ou médias-engagés, Cardon et Granjon [2006] constatent la consolidation de formes d'expression à mi-chemin entre la sensibilité et l'argumentation, entre l'analyse et le témoignage. Résultat: une nouvelle dialectique s'instaure entre le je et le nous dans laquelle il est surtout question d'un *ressenti personnalisé des affaires collectives*. L'essentiel ne provient pas de la subsumption du Je au Nous, mais d'une *expérience du collectif à la première personne*. Il ne s'agit plus seulement, d'être mû par ce qui arrive aux autres (la sympathie), mais *de ressentir personnellement les avatars d'un collectif* – de son collectif.

La fierté particulière que certains individus retirent du fait d'appartenir à un collectif n'est qu'un cas particulier – pour ancien et significatif qu'il soit<sup>4</sup> – d'un processus plus général d'appropriation personnalisée d'événements collectifs. Là est la nouveauté. Le ressenti identitaire n'est désormais qu'un des avatars de l'affectivité implicative: en dehors souvent de toute revendication identitaire explicite, les individus se sentent concernés, parce qu'affectés, par la vie sociale. Les débats de société leur tiennent à cœur.

Nous sommes entrés dans une expérience de société hautement «affective», où tout tend à s'éprouver et à se juger en première personne. L'affectivité implicative devient *la tonalité générale d'une expérience historique de société*. Elle durcit la défense des convictions «personnelles», mais différemment de l'idéologie. A chacun ses convictions, à chacun surtout sa sensibilité: le voile et la barbe témoignent ainsi, par exemple, pour certains d'une conviction, pour d'autres d'une coutume – mais toujours de quelque chose qui est ressenti comme appartenant en propre à chacun. Certains traits, vêtements, objets se lestent d'affectivité: les casquettes, la mini-jupe, les jeans, le foulard ou la teinte de cheveux. Chaque fois, il s'agit

---

4. L'appropriation par un individu des gloires passées de «son» groupe n'est pas une nouveauté. Faut-il rappeler les réflexions de Simone de Beauvoir dénonçant l'absurde sentiment de supériorité que l'homme le plus médiocre pouvait ressentir vis-à-vis de toute femme, par le seul fait d'être un homme, grâce à l'appropriation «personnelle» de ce que tous les autres hommes avaient fait? Ou évoquer encore la dénonciation, si simple si profonde, du nationalisme par George Brassens – l'étrange fierté d'être né quelque part?

d'être soi-même, d'exprimer un rapport personnel à une croyance, d'exprimer dans l'espace public ce qui est ressenti comme une «conviction» personnalisée. Les frontières de la vie sociale et de la vie personnelle se brouillent. La consommation de la viande halal ou la non consommation de la viande de porc dans les cantines scolaires suscite en France des émotions diverses, mais, comment oublier que bien plus largement, c'est l'alimentation tout court qui devient objet de discussions et de réflexions de plus en plus poussées dans la société? Au nom de la santé, la beauté, la religion ou l'écologie, elle donne lieu à de très passionnels débats emplis de considérations «morales» ou personnelles pour certains (foi, bio, végétariens, végans, flexitariens, gourmets, plaisir, santé [...]) et politiques pour d'autres. Mais pour tous, ces expériences sont sous le signe d'une *personnalisation des phénomènes sociaux*.

## 2. Illustrations

Afin de rester dans les limites de cet article, limitons-nous à deux illustrations de l'affectivité implicative: les premières propres à la vie quotidienne, les autres davantage en lien avec la participation politique.

### 2.1. *Affectivité et quotidienneté*

La vie sociale est marquée par un grand nombre de troubles émotionnels ou d'agacements. Le plus souvent ces irritations se ruminent en silence et si elles finissent par exploser, elles ne le font que dans de situations circonscrites. Le personnage a même été rendu populaire par l'industrie culturelle: l'individu «qui pète les plombs». Les scripts sont souvent similaires: un individu sans histoire, qui, un jour, devient un individu en colère. Il s'est trop longtemps fait marcher dessus. Alors il explose. Néanmoins, même lors de ces «explosions», les irritations ne prennent pas le chemin de l'engagement politique; elles se vivent davantage sous la forme d'une passion subie et agressée. Les irritations prennent plutôt la forme d'une critique amère exprimée à quelques proches, souvent d'un dégoût ou d'une indignation que l'on garde pour soi. Or, par ses ruminations personna-

lisées, se produit une amplification en intensité – mais non en participation – de l'affectivité implicative. En bref, l'affectivité n'est pas toujours visible, mais elle chemine en chacun.

Parfois, bien entendu, elle fait irruption sur la scène publique, tout en restant motivée par ce qui ressemble fort à une blessure personnalisée. Une bonne illustration est fournie, en France, par les manifestations contre le projet de loi visant à étendre le mariage à tous les couples au-delà de leurs orientations sexuelles. La mesure a été «vécue» par une partie de l'opinion comme une atteinte à leurs convictions personnelles; d'autant plus que le «gouvernement du corps», largement associé à la morale et à la famille, était considéré comme un domaine réservé aux conservateurs [Brustier 2014; Martuccelli 2015b]. Il existe sans doute plusieurs raisons à la repolitisation de la foi, mais *une* d'entre elles doit être associée à la consolidation de l'affectivité implicative des citoyens vis-à-vis des enjeux de «leur» société, en fait, de «leur» mode de vie et de «leurs» convictions. Ce qui a touché et même blessé cette frange de la population est aussi le «mépris» et les «sarcasmes» qu'ils ont ressentis de la part des «instruits», des «élites» envers leurs valeurs.

En fait, face à certains débats de société, les individus deviennent «furieux» parce qu'ils se sentent «blessés» au plus profond de leur vision *morale* du monde. Un mot, progressivement, entre dans l'espace public: être blessé. Une expérience du collectif qui, comme l'illustre une étude sur les secteurs populaires à Kansas City, aux Etats-Unis, explique le fait «que la culture l'emporte de loin sur l'économie en matière d'intérêt public» [Frank 2013, 9]. Les seins nus des Femmes ou tout simplement les nus dans la publicité, les rires et les sarcasmes (ressentis par certains croyants comme des blasphèmes), la supposée entrée de la théorie du genre dans les manuels scolaires en France, la Gay Pride, le foulard et encore plus la burqa intégrale, la consommation de viande et l'abattement des animaux, la condescendance des élites «brillantes» envers les «gens ordinaires», l'arrogance des «people» sur le «peuple» à la télévision, et bien sûr, les lois sur la fin de vie (et avant sur l'IVG), se lèvent de dimensions personnalisées et de tensions spécifiques dans une société soucieuse de l'impératif de ne «blesser» personne. Dans ce sens, l'exacerbation de l'affectivité implicative fait de scandales entourant les ins-

titutions, les personnalités politiques de premier plan (ou certaines entreprises) et de maints événements de la vie sociale des sources de «blessure» personnelle.

Au fond, le propre des irritations ordinaires est leur *excès de vécu*. Il serait tentant d'établir un «seuil» à partir duquel cette affectivité dérape ouvertement, mais dans la plupart des situations, c'est l'irritation excessive permanente qui la caractérise le mieux. Le «petit blanc», par exemple, est empli d'affects difficiles. Il se sent méprisé, mal traité – notamment au niveau des aides sociales – par rapport à d'autres sur lesquels il croit – il «sent» – qu'il devrait avoir une prééminence. Il se fait regarder de haut par les «arabes», il a peur pour ses proches – surtout ses filles –, il a le sentiment de ne plus vivre «chez lui». La dégradation sociale et économique fait directement corps avec «sa» dégradation subjective et identitaire. Surtout, il a le sentiment de se faire narguer par les «riches», les «délinquants», les «arabes», les «islamistes» qui à ses yeux sont parfois les mêmes. Il «exige» alors un retour à l'ordre [Wieviorka 1992; Martuccelli 1995; Patricot 2013]. De leur côté, les enfants d'immigrés, au fond, ne disent pas autre chose. Eux aussi se sentent méprisés, par les contrôles des polices, par les regards, par le stigmate, par la situation sociale de leurs parents, parce qu'on ne les reconnaît pas entièrement comme des Français, «comme les autres» [Dubet 1987; Bachmann et Le Guennec 1997; Lapeyronnie 2008]. Dans les deux cas, l'affectivité implicative vis-à-vis de la vie sociale est extrême. De chaque côté, le sentiment d'être pris de haut, que l'«on se fout de nous» – ce qui est particulièrement insupportable étant donné la passion égalitaire en France.

La sociologie a longtemps voulu, notamment par l'emprise d'analyses fonctionnelles (rôles, rapports sociaux [...]), ignorer l'affectivité, et même l'ambivalence, des relations sociales [Crespi 1999]. L'intériorité et la subjectivité, les affects et les émotions, étaient devenus inconsistants pour l'analyse sociologique<sup>5</sup>. En fait, les affects n'avaient de raison d'être qu'en cas de «crise» des rôles. Une partie des affects – mais une partie seulement – pouvait alors faire irruption dans la vie sociale, et ouvrir à un espace d'interaction moins régulé, où les affects pouvaient s'exprimer avec une plus grande intensité. Mais cette scène n'existait que

---

5. Dans la théorie des rôles de Parsons [1951], par exemple, les émotions existent dans la relation entre médecin et patient, mais elles sont supposées être mises en suspens par la neutralité affective.

de manière momentanée et pour quelques acteurs particuliers; elle était surtout promise à sa plus ou moins rapide absorption.

Lorsque les phénomènes «sociaux» sont ressentis comme des questions «personnelles», il est impossible de continuer à interpréter les situations exclusivement dans ces termes. Les irritations ordinaires se généralisent. La phénoménologie de la vie moderne doit s'ouvrir – comme le roman a su magnifiquement le faire [Barrère et Martuccelli 2009] – aux affrontements silencieux entre personnes, aux antipathies plus ou moins immédiates, aux rivalités absurdes emplies d'émotion et sans «finalité» stratégique. Insistons: si la sociologie n'a pas totalement ignoré ces expériences, elle en a vraiment amoindri sa fonction. Or, les analyses en termes de rôles – souvent justes pour décrire le fonctionnement de la vie sociale – ne font pas justice au vécu des acteurs. D'ailleurs, les individus ont un langage «indigène» très développé pour faire référence à ces «affects» où il suffit d'un seul détail, par exemple, pour «détester» une personne. Les descriptions indigènes des relations aux autres mélangent, sans solution de continuité, les finalités, codes, sympathies, stratégies, coups tordus, jugements moraux, et les sentiments de confiance, lourdeur, étouffement, solitude, contention, appuis, fatigue, amitiés, passion [...] La liste, bien entendu, peut s'allonger et semble hétérogène à souhait. Mais elle est cimentée par un ressenti commun: la force de l'affectivité qui colore l'ensemble des relations sociales.

Même si l'affectivité «blessée» et les irritations ne définissent pas toute la sociabilité, et qu'il existe, bien sûr, des moments de fusion ou de joie tout autant que des instants d'échanges paisibles, elles sont aujourd'hui de vecteurs massifs de problématisation de la vie sociale.

## 2.2. *Affectivité et politique*

L'affectivité implicative leste aussi les pratiques politiques de nouvelles significations. Le vote est un bon exemple. Dans la tradition républicaine, le vote – qui pour certains se devait d'être public – était une manière de manifester au vu de tous non seulement une opinion, mais aussi un acte de courage – la *Parrhèsia*. Si ces conceptions n'ont pas disparu, désormais le vote exprime aussi autre chose,

quelque chose de personnel. Expression politique institutionnalisée d'une opinion, le vote devient étrangement pour bien des citoyens une affaire «intime».

Au premier abord, il est tentant de penser qu'il ne s'agit pas là d'une «nouveau» et que le vote a toujours eu une signification identitaire. Cependant, lors des élections il n'est plus seulement question d'identification avec un programme ou un leader, il est aussi question que le vote exprime «la» personne de l'individu – en fait «ses» convictions et par ce truchement «son» intimité. C'est un thème très présent chez les adolescents [Dubet et Martuccelli 1996] mais pas seulement chez eux. Annie Muxel [2014, 14] a bien souligné cet aspect «intime», «personnel», «secret» du vote: les électeurs prêtent une attention toute particulière à leurs convictions et à la façon dont, à travers elles, «la politique se diffracte et se réfracte dans les espaces de la vie privée» en définissant «une certaine façon d'être à la politique». Les individus prêtent surtout une force particulière à leurs intuitions, à leurs expériences, à ce qu'ils savent-parce-qu'ils-l'ont-vécu, des dimensions qui lestent leur vote d'une valorisation et d'un sens hautement personnel. D'où d'ailleurs, paradoxalement, la réticence de certains, parfois, à dévoiler «leurs» idées en public: puisque les idées connotent une manière d'être, les exprimer en public suppose un dévoilement de soi. La politique devient une question «intime» au moment même où d'autres aspects, jadis «intimes», à commencer par la sexualité, deviennent «publics» ou tout au plus «privés»<sup>6</sup>.

Comprenons-le bien. Le vote a permis – et permet toujours – d'exprimer un intérêt, mais aussi une frustration, un ras le bol, une déception, une amertume – en bref, il a toujours joué un rôle «expressif» bien au-delà de son strict rôle fonctionnel dans la sélection des équipes gouvernementales. Sur fond de cette indéniable continuité, il faut noter cependant la tendance à vivre le vote – et son résultat – en première personne. Si comme le rappelle Yves Déloye [2003, 92] voter c'est «admettre de transformer sa conviction personnelle en 'une opinion sans voix'», cette impersonnalité ne cesse désormais de poser problème à bien des électeurs. La question n'est plus, seulement, de savoir si le vote doit ou non être

---

6. Rien d'étonnant alors, comme le montre encore l'étude de Muxel [2014, 75-95], que ce soit dans «la sphère privée et avec ses proches que la politique est la plus débattue». Exprimer ses opinions politiques, dans la mesure que cela engage beaucoup de soi, témoigne d'une ouverture de l'«intimité».

obligatoire, ou s'il doit ou non être rendu «public» ou rester secret, mais la signification intime, personnelle, que l'individu accorde à son expression électorale – et la honte qu'il peut ressentir face à l'expression électorale de «son» collectif.

Honte. Voilà un étrange mot pour exprimer un désarroi ou un dégoût face à une expression électorale collective. Or, c'est bien de la «honte» qu'ont senti le soir du 21 avril 2002 bien des électeurs en France lors du passage au second tour de l'élection présidentielle du candidat du Front national et dont ont fait état les pancartes lors des manifestations qui se sont succédées les jours d'après (un sentiment de honte que bien des italiens ont aussi senti face aux gouvernements de Berlusconi). La «honte», c'est-à-dire, un sentiment irréductiblement personnel, rendant compte d'une profonde affectivité implicative dans un collectif.

Allons plus loin. Pour qu'un citoyen reconnaisse les décisions d'un collectif comme le siennes, il a longtemps été question que les individus participent, au moins symboliquement, au processus de prise de décision, même si, au moins en principe, ils gardaient la possibilité de pouvoir contester une décision. Dans ce sens, la démocratie repose «sur la possibilité de la contestation plus que sur le consentement» [Pettit 2004, 245]. Mais malgré tout lorsqu'un collectif avait voté, les électeurs étaient largement contraints d'accepter le verdict à défaut d'être désignés comme de mauvais perdants [Luhmann 2001, 114]. Or, au fur et à mesure que l'affectivité implicative s'intensifie, il est possible que des attitudes de «mauvais joueur» se multiplient. L'expansion des phénomènes de désobéissance civile en sont déjà une bonne illustration [Ogien et Laugier 2011]: les refus des règles ou des lois qui, édictées par un pouvoir légitime, sont cependant jugées par les individus injustes ou dangereuses et de ce fait objet de contestations augmentent, et surtout, elles peuvent désormais être désobéies par nombre d'entre eux. Les individus ne veulent plus alors que les collectifs parlent «par défaut» en leur nom et veulent même, parfois, que leur voix singulière s'entende au milieu de la chorale commune.

Le problème est consubstantiel à toute communauté politique: tous les collectifs dont nous faisons partie parlent en notre nom, mais surtout ils nous impliquent en agissant. Mais l'affectivité complexifie ce processus. Certains individus se sentent «libres», sous certaines conditions – qu'ils se fixent eux-mêmes – de se dédouaner des règles du collectif. Puisque les organisations sont trop

«lentes», trop «injustes», trop «homogènes», puisqu'elles vont à l'encontre de leur «convictions» les plus intimes, ils s'autorisent des conduites qu'ils jugent légitimes, mais contraires à la légalité ou aux règles en cours. La figure, bien sûr, est classique et renvoie à une forme de déviance, de révolte, de dissidence. Mais à l'intérieur de cette continuité, il faut bien comprendre la spécificité actuelle. Ce qui a longtemps été une attitude marginale ou héroïque tend potentiellement à se généraliser à la suite d'une enflure de l'affectivité au nom de laquelle les acteurs se permettent des «libertés». Au fond, il ne s'agit que d'une étape ultérieure du protestantisme moderne – le libre examen de conscience ne se cantonne plus à la foi et aux Eglises, mais tend à s'appliquer, même en catimini, aux lois et aux Etats.

Blessé, affectivement blessé, l'individu se permet quelques libertés envers les collectifs – tout en exigeant de nouveaux égards envers sa sensibilité. Le «politiquement correct» est peut-être l'expression extrême et désormais banal de ce processus. L'exemple est sans doute moins anecdotique qu'il n'en a l'air. Mouvement inclassable, il a été libérateur vis-à-vis de certaines stigmatisations identitaires tout en engendrant un nouvel arsenal de contrôles et de censures. Le contrôle informel a même connu un retour inattendu au travers de véritables mises au pilori médiatique. L'important est de comprendre les spécificités de cette police des mots vis-à-vis d'autres manifestations historiques des polices des formes [Raynaud2013]. Le politiquement correct a été moins marqué par des questions de convenance collective que par une demande de «respect» adossée à l'affectivité de chacun. La sensibilité, ce qui «blesse» autrui, ce qui le «choque», sont devenus de nouvelles frontières de la vie sociale. C'est ainsi que l'affectivité implicative a pu frayer le chemin du politiquement correct et vice-versa. Des manières prescrites de l'ancienne politesse, on est passé à la chasse aux mots blessants. La sincérité et l'authenticité ont pris en quelque sorte une revanche contre les «formes». Richard Sennett [1979]), fut un des premiers à le comprendre, et s'en inquiéter. Mais le mouvement est irrésistible. La sensibilité d'autrui – et non plus le rang ou les égards réciproques – tend à devenir le thermomètre d'une nouvelle exigence de sociabilité.

\*\*\*

Concluons ces analyses par un exemple en apparence éloigné de questions que nous avons traitées et qui, cependant, résume bien le mouvement de fond dont il est question. Il y a à peine 25 ans, la cigarette – et la fumée – étaient partout. Elles ne gênaient guère et si elles en gênaient certains, ils devaient s'en accommoder et plus ou moins en silence. Depuis, à coup de batailles d'images, de procès et de campagnes de santé publique, puis, surtout, avec l'argument choc du tabagisme passif, la cigarette – et la fumée – ont vu l'espace de leurs pratiques se réduire. Et au fur et à mesure que l'espace de pratique se réduisait, la fumée est devenue de plus en plus *gênante*. Désormais, mêmes d'anciens fumeurs, même d'anciens «amateurs» plus ou moins passifs de l'odeur du tabac, en ressentent une gêne grandissante.

Il faut bien comprendre ce que cet exemple banal illustre de notre vie collective. Depuis toujours les *représentations modèlent les ressentis*. L'autre gêne parce qu'une représentation sociale accentue le sentiment. La spécificité contemporaine est qu'on assiste à une généralisation de la logique de la «gêne» à propos de maints phénomènes sociaux. En effet, c'est sous forme de «gêne» qui s'expriment bien des irritations vis-à-vis de l'incivilité ou bien des refus envers des pratiques ou des groupes «différents» (les étrangers, l'islam, les mosquées [...]). L'affectivité implicative invite à faire de la «gêne» une véritable catégorie d'analyse de la vie sociale.

Il faut se garder de tomber dans une image excessivement négative de la vie sociale, mais il est important de reconnaître les difficultés, quelque peu spécifiques, que l'affectivité implicative pose à la vie en société aujourd'hui. La question ne se réduit pas à une question d'ordre anthropologique – la fameuse tension entre la sociabilité et l'a-sociabilité de l'individu. L'important est de reconnaître que la vie sociale contemporaine est marquée par une transformation de l'affectivité qui, à la suite d'une série d'approfondissements des interdépendances, entraîne une expansion de phénomènes de gêne, d'antipathie, d'irritations, de rejet.

*Riferimenti bibliografici*

AUDARD, C.

2009, *Qu'est-ce que le libéralisme?*, Gallimard, Paris.

BACHMAN, C., LE GUENNEC, N.

1997, *Autopsie d'une émeute*, Albin Michel, Paris.

BARRERE, A., MARTUCCELLI, D.

2009, *Le roman comme laboratoire*, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq.

BAUMAN, Z.

1999, *Le coût humain de la mondialisation*, Hachette, Paris.

BOLTANSKI, L.

1993, *La souffrance à distance*, Métailié, Paris.

BRUSTIER, G.

2014, *Le Mai 68 conservateur*, Cerf, Paris.

CARDON, D., GRANJON, F.

2006, *Médias alternatifs et radicalisation de la critique*, in Collovald, A., Gaïti, B. (éds.), *La démocratie aux extrêmes*, La Dispute, Paris, pp. 309-334.

CERULO, M.

2009, *Il sentire controverso. Introduzione alla sociologia delle emozioni*, Carocci, Roma.

COULDRY, N.

2012, *Media, Society, World*, Polity Press, Cambridge.

CRESPI, F.

1999, *Teoria dell'agire sociale*, Il Mulino, Bologna.

CRUZ SANCHÉZ, P.A.

2013, *Pasión y objeto político*, Ediciones Bellaterra, Barcelona.

DÉLOYE, Y.

2003, *Sociologie historique du politique*, La Découverte, Paris.

DUBET, F.

1987, *La galère*, Seuil, Paris.

DUBET, F., MARTUCCELLI, D.

1996, *A l'école*, Seuil, Paris.

ELLIOTT, A., LEMERT, CH.

2006, *The New Individualism*, Routledge, London.

FRANK, TH.

2013, *Pourquoi les pauvres votent à droite*, Agone, Marseille.

GIDDENS, A.

1992, *The Transformation of Intimacy*, Stanford University Press, Stanford.

HIRSCHMAN, A.O.

1970, *Exit, voice and loyalty*, Harvard University Press, Cambridge.

1983, *Bonheur privé, action publique*, Fayard, Paris.

JAURÉGUIBERRY, F.

2014, *La déconnexion aux technologies de la communication*, Réseaux, 4, 186, pp. 15-49.

LAPEYRONNIE, D.

2008, *Ghetto urbain*, Robert Laffont, Paris.

LE BRETON, D.

2004, *Les passions ordinaires*, Payot, Paris.

LUHMANN, N.

2001, *La légitimation par la procédure*, Presses de l'Université Laval, Québec-Cerf, Paris.

MARCUS, G.E.

2008, *Le citoyen sentimental*, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politique, Paris.

MARTUCCELLI, D.

1995, *Décalages*, PUF, Paris.

2010, *La société singulariste*, Armand Colin, Paris.

2015a, *La partecipazione con riserva*, Quaderni de Teoria sociale, 1, p.11-34.

2015b, *Politique, vérité, religions: vers une réouverture des hostilités?*, Cités, 62, pp. 113-126.

MUXEL, A. (DIR.)

2014, *La vie privée des convictions*, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Paris.

OGIEN, A., LAUGIER, S.

2011, *Pourquoi désobéir en démocratie?*, La Découverte, Paris.

PARSONS, T.

1951, *The Social System*, The Free Press, Glencoe, Illinois.

PATRICOT, A.

2013, *Les petits blancs*, Plein Jour, Paris.

PETTIT, PH.

2004, *Républicanisme*, Gallimard, Paris.

RAYNAUD, PH.

2013, *La politesse des Lumières*, Gallimard, Paris.

SENNETT, R.

1979, *Les tyrannies de l'intimité*, Paris, Seuil,

WIEVIORKA, M.

1992, *La France raciste*, Seuil, Paris.

MASSIMO CERULO

## When the love becomes a necessary risk. Simmel, Beck and a sociological analysis of a social emotion

The time will come  
when, with elation  
you will greet yourself arriving  
at your own door, in your own mirror  
and each will smile at the other's welcome

*Love after love*, Derek Walcott

### *1. Introduction*

In 1990 in Germany a sociological essay, *Das ganz normale Chaos der Liebe* (whose English translation is *The Normal Chaos of Love*), was published by Ulrich Beck and his wife, Elisabeth Beck-Gernsheim [Beck, Beck-Gernsheim 1990]. The volume collects some previously published and unpublished articles from the '80s and some new enquiries produced 'together'.

The leading assumption of the whole work concerns the potentially destructive power of love. This latter, based on a recent series of studies, can be also defined as a socio-emotional-sentimental condition [see, Giddens 1992; Boltanski 1993; Massey 2002; Tisseron 2001, 2010; Boiger, Mesquita 2012; Cerulo 2009, 2015; Turner 2009; Rimé 2009] due to its double value. Love is both an instantaneous emotion, which enthralls and makes you quiver, and a long-lasting social

feeling, which acts as binding agent among individuals, as also the Becks argue. They claim that in the so-called society of ‘second modernity’ [see, Beck 1992], love appears as necessary to the aim of reaching (or, at least, getting close to) both social recognition and the meaning of life craved by any social being.

Beck’s starting point is the well known claim shared in his internationally renown studies: the globalised society’s individualization has placed the individuals outside ‘old’ social rules, providing them with great freedom of choice, and by consequence exposing them to great risk. Greater freedom translates into greater insecurity. Such an equivalence is well accounted for by sociological studies since Simmel’s investigations on the ambivalence of modernity [see, Simmel 1903, 1908].

In order to ground his claims, Beck opens a dialogue with his wife, the psycho-sociologist Elisabeth Beck-Gernsheim. The dialogue takes place through the ‘exchange’ of chapters, each mirroring a different perspective, on the emotional-sentimental condition of love.

What on earth motivates people – ask the Becks as a leading question to the entire work – to give up on a portion of one’s ego’s freedom in exchange for a family? And why, after a while, many of those people decide to leave the conjugal nest in search of new couple experiences or ‘single life’ experiences?

The contradictions between the job market requirements and the love relationship requirements (family, marriage, maternity, paternity, friendship) are thus thoroughly reviewed.

However, the two German scholars focus exclusively on the investigation of the features of the German federal society – when the work was published the Wall hadn’t yet fallen – which makes the generalisation of the work rather difficult. Provided the book could have ever been labelled as a ‘classic’, its tight scope makes it less likely. To be fair, the reader is sometimes under the impression that they are venturing into the sociology of family, sometimes that they are scrutinizing the German welfare system.

Now, ‘in their defence’, it should be emphasized that a scientifically sound dialogue on love might be impossible due to the amplitude of the concept itself. What’s more, any attempt in this direction means to ‘crash’ against those sociology’s sacred names who devoted thorough investigations to the subject. The reference is here, in particular, to Georg Simmel and to his posthumously publi-

shed *On love (a fragment)*, in “On women, sexuality and love” (originally part of *Fragmente und Aufsätze aus dem Nachlass*, Drei Masken Verlag, 1923), but also to Niklas Luhmann and his *Love as Passion: The Codification of Intimacy* [1982, En. tr. 1986]. Based on this framework, I shall in the following formulate three main remarks and a recapitulative account, in the attempt to: a) clarify the methodology of dialogue established by the Becks also in the light of their historical-social context of reference; b) draw a comparison with Simmel’s account; c) bring up to date the Becks’ contribution based upon recent works on the sociology of emotions.

## *2. First remark: love in daily life*

The Becks mainly focus on the concept of love within a couple. They study love in reference to the family and to the care of both partners-spouses and children.

The main claim developed within the essay may be summed up as follows: due to the breakdown of traditional family structures, the partners-spouses are responsible for making sense of their union, while trying mostly to protect and coordinate the couple relationship with the requests of the job market.

The dialogue among them is vital, inasmuch as it is a symptom of the monitoring of the relationship and of critical reflexivity on their actions. Furthermore, dialogue is also a symptom of recognition, which is arguably a crucial element in Beck’s theory – despite the surprisingly missing reference to the well-known studies by Axel Honneth on the concept and process of recognition [see, Honneth 2011]. It could be here remarked that Beck possibly suffered so-to-speak from some sort of ‘inferiority complex’, which in those years affected many sociologists not directly coming from or in contact with the Institute for Social Research of Frankfurt, pulsing heart of the critical theory and point of reference worldwide for philosophical and sociological studies.

Beck choses to talk about love with his wife. This means to talk about himself. Despite the effort to focus the enquiry on third subjects and work on a general level, it is inevitable for the reader to get some impressions and images of what is their love for them. The work is finally a form of self-recognition through a

story, which is also a common psychoanalytic practice, that of observing and studying other people love condition in order to reflect upon your own [see, Dufourmantelle 2009]. However, between experiences and stories, as Benjamin tells us, there is a significant gap.

We all know that emotions are culturally situated. Beck is, therefore, affected by the cultural climate of his time and by his context of reference. He often quotes, for instance, the legal system of the German Federal Republic.

Love is the place, or yet another place, of modern secularisation. Besides the strictly speaking political secularisation – the transition from the religious aura to the State realm – a second secularisation took place in the form of a transition from the aura of the divine experience to the love experience. In this respect, the Becks refer to love as to the religion of modern times [Beck 1990] and the consolidation of a new existential secularism. As matter of fact, love has become an enchanted experience within a globally disenchanted world. In such a context, many daily life anxieties look for solutions in new realms. Love is possibly the predominant one since, differently from religion, it paves the way to an idea of original transcendence generating social egalitarianism.

Within this framework of discussion, the importance of the daily life is clear. It is actually the background of more or less repetitive experiences and routines, among which love and the whole realm of sense it provides appear as indispensable. Thanks to love, which is the extraordinary ordinary element of daily life, the double promise of conversion of the ordinary into the extraordinary and of the extraordinary into the ordinary is fulfilled.

As recently argued by Danilo Martuccelli [2013], the growing importance of the daily life, and the core of love as source of meaning, can also be given a very different explanation, for instance, as the side effect of the increase of available time besides work and sleep. As Jean Viard stresses, such a time extension provides our lives with two equally important centres of gravity, work and free time. It is not fully absurd, then, to link the extension of life expectancy, from the 1900s, and the growing expansion of love demand. While in 1900 work and sleep would take up 70% of the available life time, today they do not make up for more than 40% combined. In absolute terms, from 100.000 hours available besides work and sleep in 1900, we reached almost 400.000 hours today [Viard 2011, 14, 15,

32]. It is a fundamental difference. We live 'more' and therefore we have – or want to have – compared to previous generations, 'many' lives (both professionally and emotionally) within just 'one'. At any rate, the objective surplus of life time leads to the fact that spare time, the time available besides work and sleep, hence our daily life, is much more important and significant now than in the past. Finally, such a timeframe and life realm – the daily life – have been widely invested with and absorbed by love-related concerns [Martuccelli 2013, 161].

In this regard, the Becks emphasize how love became some form or social binding factor both within the members of a couple and among social individuals who get in contact through relational forms revolving around values (national pride, faith, family, etc.). Love is thus understood as a form of social interaction and means of integration in modern societies. On this very point, I believe it is interesting to draw a parallel with the account provided more than a century ago by Simmel, who shed light on the emotional-sentimental condition of love as among modernity main forms of social interaction.

### *3. Second remark: Simmel and Beck between similarities and differences*

In the chapters on love in the 'second modernity' Beck follows almost blindly Simmel's theory. It might be then useful to briefly outline it as the main model and royal road for Beck's enquiry.

According to Simmel, modernity's main feature is ambivalence. On the one hand the individual is forced to come to terms with his/her unavoidable solitude as directly linked to the fragmentation of work and family life. On the other hand, such a solitude allows the subject to venture into unexplored paths and let go in the research of countless experiences. The subject selects one path among thousands of options, and such a tension or splendour of possibilities taints modern existences of an irresistible charm:

[This is the] tragic ambiguity which pervades the very roots of every societal formation, of every formation of a unit out of units. The individual who lives from his inner resources, who can answer for his actions only if they are directed by his own conviction, is supposed

to orient his will toward the purposes of others. As something ethical, this remains always a matter of his own will; it flows from the innermost core of his personality. But what is more, he is also supposed to become, in his self-based existence, a member of a collectivity which has its center outside of him. We are not discussing here particular harmonies or collisions of these two claims. The point, rather, is that man internally stands under two, mutually alien norms; that our movement revolving around our own center (something totally different from egoism) claims to be as definitive as the movement around the social center; in fact, it claims to be the decisive meaning of life [Simmel 1950, 248].

One key point of Simmel's theory is the idea according to which, although emotions are integral part of men and women, in their manifestation they take up features which go beyond the singularity of the individual, thus becoming social phenomena. They are indeed the result of social interactions and social constructions enacted by the subjects belonging to a given culture. In other words, the crucial point of Simmel's account on emotions is that they are a constitutive element of the subject together with the rational element. Emotion and reason form a strong bond accounting for the nucleus of the modern individual.

Such a perspective is fruitfully applied by the German sociologist also to the feeling of love. According to Simmel, love is mainly a form of interaction. Through the study of love experiences it is possible to discover a lot on the subject's habits and on the society he/she inhabits.

Simmel claims love to be mainly a free interaction, direct and purposeless, free from any kind of utilitarian interest and light years away from the instrumental reasoning typical of modern society. Such a form of love stands half way between the *amour passion* and sociability. It is not impenetrable to ambivalences, but rather feeds on it. On the one hand, being emancipated from the family realm which was previously its main space of disclosure, love is now so free to express itself that the subject is given the possibility to live several relations. On the other hand, due to the need for another person and the compulsory sharing of one's ego, love relationships become essentially tragic and individual: Simmel speaks of an «overtone of the tragic» which adheres to every great love because the pure experience of love is self-contained, an end in itself [Simmel 1923].

In such a situation, the subject, who is forced to come to terms with its unavoidable solitude as basic constituent of the experience of modernity [see, Turnaturi

1994], is nevertheless constantly looking for some form of consistency grounding the two-people relationship. It is still the focal point of the tension between bridge and door, that is to say between individualism – the upholder of uniqueness and self-realisation as well as solitude – and vitalism – responsible for multiple intersubjective relations as well as for differentiation and fragmentation.

The subject envisaged by Simmel is a *consistent* individual inasmuch as it has the marks of conflict and multiplicity, it is open to change, to the fatigue of metamorphosis. By consistency it is here understood some sort of holding things together, however clumsily and unsteadily, within one unique amalgamation which is constantly re-kneaded and re-mixed: «The consistency subject is, then, along the line of the dough metaphor, continuously rising, continuously growing and changing around its own inalienable *ubi consistam*» [Turnaturi 1994, 120].

Several significant similarities might be pointed out here in relation to Beck's suggestions. This latter seems to almost 'repeat' Simmel with some updates from the '80s. Love is consistent according to Beck inasmuch as it ties together individuals sailing through the dangerous seas of the globalised society of the '80s, whose main features are the disintegration of families, easily changed jobs, and the invasiveness of the market. It is so consistent that it becomes some sort of social bond between subjects looking for reciprocal acknowledgement in the midst of daily fatigues and disappointments.

The two authors differ instead as it comes to the fact that Simmel's account takes consistency to be also the constant research for individuality through the other. Once again ambivalence shines through. While the subject envisaged by Simmel tends to escape the responsibilities entailed by any two-people experience, it also feels the urge to continuously look for the other and try out different experiences together. It is torn between unity and multiplicity, between the desire to dare to meet the other and the fear to never find itself again.

According to Simmel – differently from Beck, who does not venture very deep – love is a hurricane subverting the whole individual: the «totalising experience of one's own totality»<sup>1</sup> [Turnaturi 1994, 18]. Only through love the other can be addressed as a whole, differently from utilitarian interactions, for

---

1. It should be remarked that the depth of Simmel's account is due to the still strong influence of the romantic model of love besides Nietzsche's vitalism.

instance, where just a part of oneself is at stake and mainly instrumental rationality is called upon.

According to Simmel, love establishes a relationship between two totalities: two subjects reveal themselves to each other for what they truly are and not only for that part that they wish or feel compelled to show.

Simmel often reinforces the reference to unity as the turning point of his philosophy of love. His idea of love is that of a revolutionary power, which is able to subvert and disturb the existing reality, and at the same time transform the subjects, reshape their relations, thus creating a new order and, after all, a new social reality which is available only to the subjects involved in the interaction. Through the experience of love, they indeed create their 'landscape of love'. The external world, i.e. the reality, has a different outlook in the eyes of those who are in love. In the company of the beloved one everything changes, all perspectives are altered, the world looks better than what it actually is. Love experiences are thus some sort of experiential bridge. Through them you are pushed to act, be active in the world, and not shut it out. Many elements are once more shared by Beck's account, that also identifies love as something able to order two previously disorderly and strongly individualized single experiences. As a result, some form of two-people shared life is made possible.

According to Simmel, then, love follows in the steps of individuality, that is to say it is likely to be marked by the unavoidable ambiguity identifying modern individuals:

All that is called individuality, as a state of being, a sensibility, or as an aspiration, expresses a quality of behaviour irreducible to any more primordial instinct, one that is unknown among non-human animals. On the one hand, it always means relating to a more or less larger or smaller world in ways that can be either practical or ideal, negative or affirmative, ruling or subservient, indifferent or passionate; but on the other hand, it also means that individuals comprise a world for themselves and are centred in them-selves, as self-sufficient unitary beings. This double existence disrupts the earthly life of every recognizably 'single' reflective being; for on the one hand, all individuals rest within themselves, whether formally or substantively, as unities with a certain intrinsic being, meaning or purpose of their own; but on the other hand, they are parts of one or many wholes that exist outside of them as an encompassing totality towering above them. They are always at once member and body, part and whole, complete and incomplete.

Individuality is what we call the form in which an attempt is made to unify these dual poles of human existence [Simmel 2007, 67].

Furthermore, the subject is in need of the other, since only thanks to its presence the experience of love is possible. Thanks to the 'contamination' with the other, one may reach an external perspective on oneself and drill down on one's self-relationship.

Differently, in the second modernity outlined by Beck, according to the investigation of the love relationships in which the individuals venture, the vitalistic outburst defining Simmel's idea of love experience is somehow missing. Love, as accounted for by Beck, is some kind of social glue keeping together spouses-partners (in first, second, or third marriages) as well as supporting child-care. Love is not, then, an individual experience – here strongly at variance with Simmel's account – but rather a communication tool – here the reference to Luhmann is strong – as well as a code to settle in the globalised society.

Beck is also persuaded of the emotional charge of love, that means that the social glue is not long-lasting, due to the several possibilities made available by the society people work and live in. Love is, then, both a social bond, at a given and limited time (love-feeling), and an experiential impulse generating new forms of interaction (love-emotion). Here, Beck closely follows Luhmann's account in *Love as Passion*:

Were there any limits placed on excessiveness? Because it obtained to no negative form, excessiveness possessed internally no limits and there was thus no curb on pushiness, desire or expectations. It was quite clearly not assumed that what was suited to the individuality of a personality, or what could be expected or demanded of a particular person (in contrast to all others) itself amounted to a limit. Yet, this love, limitless in all factual and social respects, was at the same time limited in another respect, namely temporally. Love inevitably ends, *and indeed faster than does beauty*, in other words, *faster than nature*; its end is not accorded a place in the general decline of the cosmos, but is self-determined. Love lasts only a short time, and its end compensates for the absence of all other limits. The essence of love itself, excessiveness, is the very reason for its end [Luhmann 1986, 112].

Would it then be appropriate to talk about a line of continuity Simmel-Luhmann-Beck? No definitive answer can be provided here. More thorough philological investigations should be preliminarily carried out. It can be argued, though, that Beck takes love as the fundamentalism of modernity [Beck, Beck-Gernsheim 1990]. Power engine of globalised society, in favour and against the rules imposed by the invasive job market, love is also the opponent of any means-end rationality.

#### *4. Third remark: emotions between market and work*

Now, I would like to point to Beck's general agreement with two studies of fundamental importance both for the sociology of daily life and for that of emotions. Notably, I refer here to the studies of the American sociologist, Arlie R. Hochschild (antecedent to Beck's volume) and to those of the Moroccan sociologist, Eva Illouz (subsequent to it).

In her '80s researches on the sphere of intimacy and on the relation between public realm and private realm, Hochschild reveals the crisis affecting most (American) couples struggling to find the right balance between professional life and family management [see, Hochschild 1983]. According to Hochschild, as to Beck, the market has a major oppressive role in daily emotional practices. It fills the cultural void left by the weakening of family and community bonds, to the point of creating a problem as soon as it becomes an end in itself and no other cultural or political force is able to discipline its effects.

In this regard, Beck emphasizes how the process of individualisation, hence of freedom and autonomy from bonds, is nourished by the job market rules, envisaging flexible subjects with their luggages always ready for the sake of their careers. The market has a deciding role in the development of intimate and emotional relationships, favouring the creation of weak bonds within the household, the partners, and the group one belongs to.

The so-called crisis of emotions within social relationships clearly displays its effects whenever the family is taken into account. In her enquiry on American families, Hochschild claims that our society transitioned out from the frying pan

of the patriarchal regime into the fire of the capitalist market individualism. From the extended family to the nuclear family, the emotions are repressed in order to avoid any form of moral perturbation, and the parents duties are delegated to the market (nursery services, parental consultancies, baby sitting services, etc.).

Along with this process, what in her later studies Hochschild has defined as «culture of coldness' spreads», since the individuals are forced to delegate the management of their private needs to the public, and they tend to become economisers and rational administrators of their own affective needs [see, Hochschild 2003]. People seek shelter in their work, which is then taken as the main source of security, and ask the market to satisfy their needs – such a request resulting in the strengthening of their individualism.

Eva Illouz claims, instead, that the development of capitalism has gone hand in hand with the development of a highly specialized «emotional culture» [see, Illouz 2007]. According to Illouz, the emotional sphere and the intimacy one have progressively «cooled down», in order to comply to the rules and models of interactions imposed by the rational, efficient, and capitalist market as well as by instrumental reasoning.

In this regard, the author refers to an 'emotional capitalism', meaning by that a whole culture where emotional and economic discourses and practices are reciprocally modelled on one another, thus producing a wide movement, in which feeling is the main factor of economic behaviours, and the emotional life follows the rules of economic relations and exchanges [see, Illouz 2007].

According to Illouz, emotional capitalism harnesses emotions to the service of instrumental action. This results in a strong rationalization of sentimental bonds within intimate and private interactions, which could lead to a detachment between the felt emotion and the feeling subject. In this respect, intimate relations become 'functionalised', that is to say they transform into merchandisable and interchangeable objects on the market of sentimental relations. In other words, Illouz outlines a two-ways relationship between capitalism and emotions: while the market rules tend to shape interpersonal relations, the relations themselves lie at the core of economic interests. Emotions are sold and bought on the market as any other good [see, Illouz 2007].

According to Illouz, emotions shape the emotional *habitus* of the subject, which, besides being a tool for social classification, affects the forms of happiness

and social wellness characterizing each individual. The more one is able to keep cool in the display of one's own emotional status, to be rational and strategic in their usage, the higher the chances to progress in one's careers, hold power, climb high up in the social stratification.

The author warns the reader about the constant use of instrumental rationality (*Wertrationalität*) in contemporary relations, as a cognitive style is created which is able to take from sentimental relations their specific identity, devaluating and transforming them into objects, which, assessed on the market standard basis, such as equality and needs satisfaction, tend to share the destiny and the soulless existence of exchangeable goods.

Differently from Illouz, the Becks' claim – which is antecedent to Illouz' studies – is that in a world deprived of safe external anchoring – unemployment, physical and psychic pathologies, the collapse of the traditional family structure, etc. – the two-people relationship is addressed in order to make sense of one's existence. Love, after having risked to disappear in the rise of modern and post-modern society with all its freedom and individuality of choices and possibilities among several *ad-ventures*, comes back to the top as the shelter and comfort from all the turmoil of the contemporary time.

### *5. Recapitulative account: love after love*

To recapitulate: along the lines of early Frankfurt scholars (although he never studied or visited the Institute of Social Research), Beck attempts a sociological investigation of the emotion-feeling par excellence, love, within a 'dialogue' with his wife and applying his theories on the society of risk.

They both claim that love is a necessary risk – clear euphemism – and their position may be explained through two sets of reasons:

Love relationships are unfathomable. Both in the case of romantic-love and, especially, in the case of love-passion, it is impossible to know whether or how it will last in time. On this basis, starting love relationships is risky, despite the fact that nobody is likely to give up on it. Given that modernity is the time of the surplus of possibilities, – here an echo of

Simmel's account – love encompasses many of them according to its context and culture of reference. For instance, the emotion of love opens up to the realm of sexual intercourses. After the weakening of community bonds, the post-modern subject asks love – broadly understood – to satisfy needs and desires, while providing temporary securities. The same role was previously covered by the community group one used to belong to and very little space was left 'outside' normative contexts. Today, love is a new form of community bond (the sharing of love experiences through narration should come to mind), as well as an element of security as members of a given context. In the [common] sentence *I'm also in love*, 'also' refers to being like the others. 'Being like' is a crucial concept, as made clear by Jedlowsky, who claims that it «introduces within desire the relation to a given normative request. Identifying oneself with the other corresponds to the introjection of a model. Moreover, it also suggests that the desired object is immediately suited to complex games of diffraction and triangulation» [Jedlowski 2014 my tr.].

As clearly explained by Beck-Gernsheim, marriages build one's own social reality, create identities, people look for themselves through their spouse. Everyone needs love in the post-modernity, and everyone simultaneously has the desire to escape from it in order to find many more hinging on changing biographical trajectories.

Clearly, the reason why Beck decides to investigate love, after dedicating his scholarly biographical trajectory to other topics, is that love permeates our society, its images, representations, public discourse. It is an emotional imperative, the inspiration of writers, playwrights, film directors.

Recently, Danilo Martuccelli, who counts among the most refined social scientists of our time, wrote:

While it is maybe an exaggeration to claim that love experiences are the direct and skilfully orchestrated result of cultural industries, it is however clear that its widespread generalisation is inseparable from its massive representation in advertising, novels, films and songs. The importance of love is directly linked to the constant development of narrative intrigues and cultural representations concerning an experience which is described as equally unexpected, unique, enchanted, and ordinary. At any rate, only after such an explosion of imagination we actually transitioned from societies where love was rare – or extraordinary – to the point of not even having a precise social function (as proven by the lack of legal recognition of love-based marriages for many centuries), towards societies where love, instead, is taken as an indispensable experience common to everybody's existence. Love is now an emotional imperative. It is therefore impossible, for instance, to conceive of our

lives – or even normality and psychological maturity – outside of love; and its absence is taken – and sometimes diagnosed – as a personal failure [Martuccelli 2013, 159 my tr.].

Paradoxical and oxymoronic: risk is transformed into security. The whole point fits into the ambivalence characterising, as stated by Simmel, love itself.

### *Riferimenti bibliografici*

BECK, U.

1986, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt am Main; trad. it. 2000, *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Carocci, Roma 2000.

1990, *Das ganz normale Chaos der Liebe*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, trad. it. 1996, *Il normale caos dell'amore*, Bollati Boringhieri, Torino 1996.

BOIGER, M., MESQUITA, B.

2012, *The Construction of Emotion in Interactions, Relationships, and Cultures*, Emotion Review, 4, pp. 221-229.

BOLTANSKI, L.

1993, *La souffrance à distance*, Métailié, Paris.

CERULO, M.

2009, *Il sentire controverso. Introduzione alla sociologia delle emozioni*, Carocci, Roma.

2015, *Masks and Roles in Daly Life. Young People and the Management of Emotions*, Interdisciplinary Journal of Family Studies, 20, 5, pp. 1-19.

DUFOURMANTELLE, A.

2009, *En cas d'amour. Psychopathologie de la vie amoureuse*, Payot, Paris.

GIDDENS, A.

1992, *The Transformation of Intimacy*, Stanford University Press, Stanford.

HOCHSCHILD, A.R.

1983, *The Managed Hearth: The Commercialization of Human Feeling*, The University of California Press, Berkeley.

2003, *The Commercialization of Intimate Life: Notes from Home and Work*, University of California Press, San Francisco and Los Angeles; trad. it. parz. 2006, *Per amore o per denaro. La commercializzazione della vita intima*, il Mulino, Bologna.

HONNETH, A.

2011, *Riconoscimento e conflitto di classe. Scritti 1979-1989* Mimesis, Roma-Udine.

ILLOUZ, E.

2007, *Cold Intimacies: The Making of Emotional Capitalism*, Polity Press, London; trad. it. 2007, *Intimità fredde. Le emozioni nella società dei consumi*, Feltrinelli, Milano.

JEDLOWSKI, P.

2014, *Amore. Sospiri, innamoramenti, sessualità*, relazione presentata nell'ambito del seminario residenziale 'Philo', Milano, luglio.

LUHMANN, N.

1986, *Love as Passion. The Codification of Intimacy*, Polity Press, Cambridge; trad. it. 1987, *Amore come passione*, Laterza, Roma-Bari.

MARTUCCELLI, D.

2013, *L'amore. Una prova del senso*, in M. Cerulo, F. Crespi, *Emozioni e ragione nelle pratiche sociali*, Orthotes, Napoli-Salerno.

MASSEY, D.S.

2002, *A Brief History of Human Society: The Origin and Role of Emotion in Social Life*, American Sociological Review, 67, pp. 1-29.

RIMÉ, B.

2009, *Emotion Elicits the Social Sharing of Emotion: Theory and Empirical Review*, Emotion Review, 1, pp. 60-85.

SIMMEL, G.

1903, *Die Großstädte und das Geistesleben*, Petermann, Dresden; trad. it. 1995, *Le metropoli e la vita dello spirito*, Armando, Roma.

1950, *The Sociology*, Free Press, Glencoe; trad. it. 1998, Edizioni di Comunità, Milano.

1984, *On Love (A Fragment)*, in Id., *On Women, Sexuality and Love*, Yale University Press, New Haven; trad. it. 1995, *Sull'amore*, trad. it. Anabasi, Milano.

2007, *Individualismus*, Theory, Culture & Society, 24, 7-8, pp. 66-71; trad. it. 2001, *Forme dell'individualismo*, Armando, Roma, pp. 73-84.

TISSERON, S.

2001, *L'intimité surexposée*, Ramasay, Paris.

2010, *L'empathie au cœur du jeu social*, Albin Michel, Paris.

TURNATURI, G.

1994, *Flirt, seduzione, amore. Simmel e le emozioni*, Anabasi, Milano.

TURNER, J.H.

2009, *The Sociology of Emotions: Basic Theoretical Arguments*, Emotion Review, 1, pp. 340-354.

VIARD, J.

2011, *Nouveau portrait de la France*, Editions de l'Aube, La Tour d'Aigues.

FIORENZA GAMBA

## Grieving online? An analysis of a digital emotion

### *1. Introduction*

Of all the human emotions, grief is one of most complex and difficult to study and understand. It arises out of the most extraordinary, most inexorable, and most unacceptable human experiences: death [cfr. Thomas 1975]. It breaks the social order, including the anonymous and well-established practices of everyday life, and it affects at least all those people who were personally and intimately connected with the deceased. In other words, death is an unacceptable trauma, both rationally and emotionally [cfr. Morin 2000], a fact to which people react in many different ways that are dependent on culture and society [cfr. Walter 2012], but also on the nature, intensity and duration of the relationship that linked them to the dead. At the same time, it becomes necessary – for both the individual and the community – to elaborate on the loss in a symbolic manner, to give it meaning, especially through ritual practices of “passage” [cfr. Durkheim 2008; van Gennep 2011].

The absolute separation of the expression of emotions linked to mourning from the rest of life was achieved in late modernity, when the social control of grief, and especially of its expression and duration on the part of individuals, was sanctioned by science. Beginning in the twentieth century, the West has effectively rationalized grief through a fixed system of rules that define the acceptable social duration of grieving [cfr. Prior, Bloor 1992; Mellor, Shilling 1993; Holst-Warhaft 2000], rules that have been strengthened by a pathologizing perspec-

tive that assigns to grieving a definite and limited duration beyond which it is a pathological condition that should be treated medically [cfr. Kübler-Ross 1970].

Despite this trend, the manifestation of grief as an intimate and social emotion is currently showing some signs of transformation. The management of grieving time, and more generally of practices connected to death and dying, is strictly involved in the social organization of time, but there are some relatively extended enclaves in which grief is experienced individually and collectively.

Digital technologies, for instance the Web with its QR codes and services, including memorial and commemoration services, online grieving counseling and support and post-mortem messaging, are a good example of the non-pathologization of grieving. Instead, these technologies treat grieving as part of a continuing bond [cfr. Neimayer, Baldwin, Gillies 2006; Klass, Walter 2001] between the survivors and the dead [cfr. Lingel 2013], but also as a relationship that the survivors share with each other in a community that offers mutual support for the common experience of loss.

Forms of digital grieving that have become widely diffused through the Web in the last two decades answer to an exigency for meaning that expresses itself as an exigency for personalization [cfr. Gamba 2008; 2015] – individuals' desire to satisfy their personal demand for meaning according to their own biographies, following their own exigencies and beliefs, a trend that Luckmann [1967] identified as characteristic of modern sacrality.

This article is based on the results of research conducted between 2004 and 2014 on the digital shapes of grief and memory [cfr. Gamba 2016]. There are significant commemoration tools, usually referred to as digital or virtual cemeteries or web memorials, with different shapes and aesthetics, ranging from video games to databases, from hypertext to webpages, from social networks and their applications to QR codes.<sup>1</sup> This article analyzes the specific aspects of coping with loss through online rituals [cfr. Hutchings 2012] that can represent the uninterrupted and circular interaction between the immediate and emotional expression of grief and its formulation in a constant symbolic form that is nonetheless as complex as memory itself [cfr. Halbwachs 1997; Candau 2005; Jedlowski 2002]. The article examines some of the regulative mechanisms concerning the

---

1. I have offered extended definitions and detailed descriptions of various types of digital commemorative tools in several works [Gamba 2010, 227-228; Gamba 2007b, 110-111].

expression of grieving on the Web, in particular visibility [cfr. Cardon 2008] and *extimacy*, a concept first formulated by Jacques Lacan and later elaborated by Serge Tisseron [cfr. 2001, 2011], digital-grief shapes like writing and images (cfr. Gamba 2015], and the influence of digital-grief expression on everyday life and on the contemporary transformation of the concept of grief.

## 2. *Keys to grieving*

Grief is often experienced multi-dimensionally, and those dimensions can often conflict with each other: individual and social; instinctive and controlled; public and private. At the same time, grief is also part of the process that transforms the deep pain of loss into the more comforting condition of memory. In this process, grief is the psychological or emotional aspect, while ritual – in this case the entire complex of ritual actions that follow the death of an individual – is the material and performative aspect. Both aspects serve a fundamental symbolic function: they give death meaning; they transform an unacceptable absence into memory. On this last point, Louis-Vincent Thomas has remarked that grief and its attendant rituals are not only a process that transforms an absence into memory [cfr. Thomas 1985], but also an interaction between individual memories and collective memory. And it is exactly in this passage from one kind of memory to another, which also involves a sharing of common emotions and memories, that the individual can cope with the pain of loss and achieve meaning. As Thomas has argued, this passage is a survival strategy intended to “organize grief, fight against the pain of the separation and the distress of death” [Thomas 1975, 524, translation mine].

Grief is a reaction whose emotional intensity and duration depend on the kind of personal relationship that links each individual to the dead. However, it is also determined by the place the dead occupied in the social hierarchy. Indeed, grief for common and anonymous persons is restricted, and these individuals therefore achieve a restricted memory, one that is limited to their relatives and friends. Grief for and memory of important persons, in contrast, extends from those who were intimates of the deceased to those who were unknown to them. This variability in the extent of grief expresses a differential capacity to exercise a *pouvoir de survie*

(power of survival) [cfr. Gamba 2015] – in other words, to be remembered – that is achieved by public and common rituals that include emotional expressions of grief. In the past, and to some extent even today, survival through memory was a specific condition that was granted to the élite, the immortals: for the Egyptians the Pharaoh, in Ancient Greece heroes, in the Middle Ages the king, in the contemporary era celebrities. In this manner, and in all times, memory results from social and political power [cfr. Vernant 1996; Kantorowicz 1957], and it is greater or lesser depending on the social importance of the dead. Therefore, the complex process of grief has always involved a difference between the personal and collective memory of the deceased, a difference that has reinforced social hierarchies through the types of memory and commemorative practices offered to the deceased depending on their social position. In this sense, the social power of survival, of permanence, is measured by the space-time extension of collective memory through the celebration of public rituals performed in dedicated places.

This public expression of grief has long been blended with the private and personal one, but above all mourning had always been given an important space and time in social and private life. This is a condition that modernity, and especially industrial social organization, has changed, because of one peculiar characteristic: speed. Public grieving should be concluded quickly, and its effects – visible and troubling – should be relegated to the private sphere so as to promote a rapid return to the everyday routine; rituals must be performed quickly so as not to occupy space and time, and therefore not interrupt work in industrial cities, longer than necessary.<sup>2</sup>

A direct consequence of this modern condition was the rationalization of grief, which involved the total separation of the different contexts for the expression of grieving and a drastic contraction of the duration of grieving. This situation was reinforced in the 1970s by a pathologizing perspective in psychology and psychiatry, which assigns to the grieving process a limited time, based on the five stages described by Elisabeth Kübler-Ross [1970], beyond which grieving is to be treated as a pathological condition, a disease in need of normalization – a view that has negatively influenced the public expression of grief, indeed, that has caused it to be censured as abnormal and inappropriate. The most interesting aspect of this double

---

2. Thomas has argued that it is for these reasons that Saxon rituals, concentrated in the cemetery, have become the dominant and contracted form of death ritual [Thomas 1975, 47].

rationalization was a contraction of the public and social expression of grief, which has made death invisible, a phenomenon referred to by some authors as “the denial of death,” its disappearance as a social object [cfr. Urbain 1989; Baudry 1999], but which has also limited the private, personal, and intimate expression of grief. But at the same time, and paradoxically, the same modern condition has created an exigency for the *personalization* of death and the rituals and grieving that accompany it [cfr. Seale 1998; Walter 1994; Bacqué 1997].

### 3. *A new demand: The need for personalization*

Directly deriving from modern individualism, personalization<sup>3</sup> is an expression of the quest for meaning characteristic of the liquid and uncertain nature of contemporary Western societies [cfr. Bauman 2000]. These societies have redefined their value hierarchy in accordance with the *modern sacred cosmos*, in Luckmann’s [1967] well-known expression, a system of personal values through which individuals pursue their quest for meaning in various different ways, according to their own biographies, exigencies, and belongings. This bottom-up system of significance [cfr. Bellah 1967] assigns a meaning to things through a personalized path involving every aspect of experience, including death. Traditional and institutionalized rituals, felt by participants and mourners to be emotionally empty, have been transformed through individuals’ desire to satisfy their need for the personal expression of loss and to determine the duration of their coping process themselves [cfr. Gamba 2015].

Digital technologies have become tools to satisfy the need to express emotions related to the pain of losing a loved one. The Web in particular accords an extended space and time for the personalized expression of grief, confirming the result of a significant body of recent research in the psychiatric and psychological fields [cfr. Wortam, Silver 2001; Neimayer, Baldwin, Gillies 2006; Silver, Nickman, Worden

---

3. The term *personalization* is currently used to explain every type of individualistic action or choice, especially in the field of consumption [cfr. Appadurai 1986; Bahl, Milne 2010], as a type of mass personalization that touches the economy, technology, media, politics, and culture [Castagno 2014; Castells 1997; Boltanski, Chiapello 1999; Bennet 2012], but it acquires a deeper symbolic value in the study of rituals and their transformation.

1992; Klass, Walter 2001], which now conceives of grieving as a non-pathological and extended relationship, a normal and even continuing bond with the deceased based on the emotional exigencies of the survivors and that can be prolonged for a long time following death. However, this change in attitude is not widely reflected in the broader public discourse. Still considered to be detrimental to productivity, grief remains subject to persistent social censorship. In this vexed terrain, online communities developed through *produsage*<sup>4</sup> provide a non-pathological space in which participants can freely express emotions on the overwhelming experience of loss for any length of time, find information, and support each other.

From this point of view, the Web is a privileged and wide observatory for the kinds of personalization demanded and practiced by individuals unsatisfied with traditional rituals and limitations on their expression of their personal emotions. The webpages hosted by web memorials or special sections of social-media sites – for instance Facebook or Twitter – created from the personal histories of the dead, simultaneously present a space for the mourner's own self-expression. Each user comes to the website with their own personal values and concerns, seeking a time, a space, and a personally satisfactory mode through which to celebrate the memory of their loved one. These websites provide free access to different forms of commemoration and allow mourners to establish connections with each other, thereby reflecting the highest ideals of sharing communities.

In this process of communication and exchange, the mourner/user can engage in active self-expression and allow others to do so as well. On the one hand, the mourner wants to communicate their own feelings of loss and find support from others touched by an analogous experience; on the other hand, they also want to offer other users, be they friends or strangers, a place to share their grief and find support. This shared support is one aspect of the personalization of ritual: proximity, a mediating and privileged space in which exchange among community mem-

---

4. *Produsage* is a neologism [cfr. Bruns 2008] on a digitally collaborative behavior model in which participants develop and share a body of knowledge (such as the content of a website). It denotes user-led content creation and underlines the porosity between the role of producers and users. *Produsage* is also characterized by collaboration between individuals with various levels of expertise, and is thus an explicitly democratic process in which the participants, simultaneously inhabiting the roles of professionals and amateurs, contribute to knowledge stores and facilitate the free distribution of content through sharing.

bers produces not a spatial but an emotional relationship, defined by a dynamic of passive and active modalities through which members become and feel part of a close community [cfr. Ricœur 2000].

#### 4. *Digital emotion*

To understand digital grieving – its increasing diffusion since its appearance in 1995<sup>5</sup> – is also to understand the digital dimension of emotions, in this case the emotions and feelings linked to loss. First, through its tools, the digital environment is a privileged space in which the individuals involved create and manage the content completely autonomously, and the personalized content – namely, data – is not exclusively constituted by a material dimension; but this data also generates a symbolic dimension through which the users manifest their preferences, political attitudes, beliefs, values, and feelings. This digital condition produces a direct effect on identity: it becomes an extended identity, because the digital embodies and develops some aspects that contribute to the creation of a new extended identity [cfr. Belk 2013] composed through an interaction and exchange between physical and digital experiences [cfr. Turkle 1995; Lardellier, Bryon-Portet 2010; Papacharissi 2007]. It is a complex kind of identity that expresses its presence and effectiveness through the collection of its digital clues [cfr. Merzeau 2009] through several mechanisms: *memory*, *the dynamic of visibility*, and *the desire for extimacy*.

#### 5. *Mechanisms*

*The dynamic of visibility* is a fundamental aspect of the expression of digital emotions. It is quite complementary to the dynamic that occurs in the physical word [cfr. Voirol 2005; Brighenti 2007], but is not reducible to it: its online specificity permits it to graduate itself by areas of interest, depending on whether

---

5. The first web memorial, World Wide Cemetery, was created in 1995 by the Canadian engineer Michael Kibbee [cfr. Chang, Sofka, 2006; Gamba 2007].

the user is visible to the closest contacts – friends – and invisible or almost invisible to others – acquaintances or even unknown individuals [cfr. Cardon 2008]. The architecture of platforms and webpages supports the exhibition of multiple identities through a vast combination of conditions that couple visibility/invisibility; in other words, the Web allows the subjects, on the one hand, to enter, remain in and exit their identities according to the visibility/invisibility dynamic in continuity with everyday life, and, on the other, to manifest themselves in a variety of shapes.

This multiplication of individual expressivity emphasizes an essential characteristic of extended identities: because of their plurality, they should not be assimilated into an arbitrary and undifferentiated plurality of facets of a given personality; on the contrary, the contemporary habit of multiple personal expressions is evidence that multiple identities are incorporated by individuals with different intensities and socialization levels in their everyday life and its digital extension, even if the latter presents a highly varied degree of role consistency [Cardon 2008, 32]. This general identity mechanism also impacts grieving practices and emotions: the possibility of expressing multiple extended identities makes it possible for the subject to find both a personal and collective space for coping with loss, without the constraints and limitations that normally confront the personal grieving process.

Closely connected to the dynamic of visibility, *the desire for extimacy* (*extimité*) adds another important fragment to the comprehension of digital emotions. The term, originally formulated by Lacan, is currently used to indicate a dialectical process in which the intimacy protected in the private sphere is exhibited in the public and visible sphere without losing its private and intimate characteristics: not to be confused with exhibitionism, extimacy – especially its digital manifestation – reinforces identity [cfr. Tisseron 2001, 2011]. Extimacy is not an exclusively digital behavior, but, as Tisseron argues, the digital gives it an extended expression environment. The practice of extimacy has certainly been promoted by the media, but it is above all through the Internet, especially social networks, that it has become a widespread practice of the narration of self that could be textual or visual, or a combination thereof. Lacking in any moral or immoral inclination, extimacy could produce empathy as well as pathology [cfr. Tisseron

2010]. It is simply a desire that the Web encourages, and which is connected to the expression of multiple identities. Users post some private and intimate life fragments that they normally hide or carefully store, including visual or textual confessions of marginal, illegal, or simply embarrassing behavior, because the anonymity protects them, and thereby promotes other forms of expression and the extension of their identity.

This practice of extimacy concerns all spheres of experience and is not limited to leisure or sexual contexts; indeed, it is particularly suited to expressing the emotions of pain, loss, and grief. Normally compressed or interrupted in everyday life, these intimate feelings find a space to manifest themselves in several kinds of websites, for instance web memorials, virtual cemeteries such as personal pages, and social networks such as Facebook, Twitter, and MySpace, but also digital platforms like YouTube. In all of these cases, the users, in this case also mourners, express their deepest emotions first for themselves, but also expose and share these personal emotions with “other users” who could be well known or totally unknown [cfr. Kasket 2009].

The combined use of visibility and extimacy in the digital expression of emotion leads us to analyze another fundamental mechanism, maybe the most complex one, involved in digital grieving: *memory*. Memory is at the same time a (human and technological) process and content; it results from biological, psychological, social, medial, and digital interaction, and it involves an individual as well as a collective dimension. Generally, memory is the final stage of the grieving process, namely the result, transforming the absence, the loss and its pain into a whole. Although digital memories are content – in the form of texts, images, and videos concerning the deceased – that is managed and shared online by the mourners who participate directly in the grieving, they are not the only conclusive moment of the process of grieving. Memory is a key to expressing the emotions, but also a key to transforming them – in their personal as well as collective manifestations – into a manageable condition in which again memories, emotions and grieving interact in a continuing process that it is not linear and finite, but decentralized and continuous.

The digital extension of memory has marked the transformation and duration of grief. The production and uses of memory on websites and social-media net-

works allow users to maintain a personal relationship with the deceased and their network, and this in a much more satisfying way than is normally possible in everyday life. In fact, grieving is a process that transforms an absence into memory, as we have stressed, as well as an interaction between personal and collective memories that relieve the pain of loss and achieve the symbolic work of being able to assign a meaning to death.

In this way, the relationship between the user and the deceased develops through a multiplicity of expressions – for example, the expression of loss through the sending of messages – and digital memories shared with other mourners are used as symbolic objects of grieving [cfr. Miller, Parrot 2009; Kirk, Sellen 2010]. The effectiveness of digital memory devices and the possibility of using them in different ways broaden the expressiveness of commemoration and grieving to match the exigencies of survivors. The specificity of digital ritual memories is revealed in the individual and personalized dimension of bereavement – intense, continuous, and extended – of users coping with loss [Bacqué, Hanus 2014] without necessarily conforming to established conventions. This process also allows users to engage collective memory in grieving, benefiting from its function of support and sharing.

## *6. The narrative shapes of grieving emotions: Texts and images*

### *6.1. Textual shapes*

The shapes of grieving on the Web are textual or visual narrative. However, they are rarely exclusively textual or visual; instead, they often demonstrate a blend of textual and visual elements in variable combinations, ranging from the written texts in virtual-cemetery hypertexts, where the visual content is extremely simple, to the YouTube video memorial, where the written content (when it is present at all) is restricted to the comments section. One of the most relevant keys to understanding the role of narrative in digital mourning is the connection that narrative fosters between the personalized expression of grief, the author's expression of identity, and the act of sharing emotions and memories with a grief

community. This connection narrative plays an important role in coping with grief [cfr. Bosticco, Thompson 2005] by continuing the bonds between mourners and the dead and between mourners themselves. The Web is well suited to narrative mourning because social platforms produce collaborative storytelling in which narrative is often co-constructed by multiple narrators who also share the same emotions [cfr. Georgakopoulou 2007; Ochs, Capps 2001; Page, Harper, Frobenius 2013].

The public expression of grief emotions – in other words, their communication – is an important element of the personalization of grief. Using digital tools, mourners are able to achieve a personalized expression of their emotions. The texts that emerge in these venues constitute symbolic, multivalent narratives that include a small number of elements: the biography of the deceased and the experiences and emotions of the mourners. The variability in the proportion of the elements depends on the personal choices of the users as they commemorate the dead with recorded fragments that recreate each identity. In fact, an analysis of memorial and grieving websites has shown that the grief narrative is primarily a potential space of expression for its author, a person with a hierarchy of individual values and preferences who is troubled by loss and seeks out a time, a place, and a personal mode through which to grieve and celebrate the memory of the deceased with relatives, friends, or strangers [cfr. de Vries, Rutherford 2004]. Specific themes recur in the expression of personal grief, including the expression of sadness or loss, a reflection on the cause of death, religious references, a belief that contact with the deceased endures, and the hope to reunite with the departed in the afterlife; guilt, gratitude, peace, and anger are also treated in the grieving narrative.

## 6.2. *Visual shapes*

The blend of narrative shapes of grieving in variable textual and visual combinations surely depends on the personal preferences of the users, who choose the shape that best matches their emotions and their digital-expression ability. But it has also been influenced significantly by the development and use of Web

technology, particularly in digital grieving. The first phase<sup>6</sup> of digital mourning was specially marked by the specific Web tools available at the time, which favored textual messages, and by the specific forms those messages took: letters, obituaries, tributes. The second phase, which arose with Web 2.0 technology, is characterized by a narrative realized through an increase in the communal and dialogical construction of memorial texts in social platforms. In this phase, two aspects deserve special consideration. First, the different narrative shapes are mixed in different ways, depending on the structures of different social platforms. Facebook, for example, gathers shorter forms of tribute in the comments; however, longer narratives can be made available through hyperlinks, as can videos and photos. Second, the use of visual supports in the grief narrative confers immediacy and power to the emotions communicated. From this point of view, YouTube is an archive [cfr. Iversen 2009; Gehl 2009] of videos that “let the images speak” in order to represent different experiences of death, and the facility with which images and videos can be shared is the principal factor in the growing use of visual elements in digital mourning.

Users express emotions linked to death differently, depending on their own emotional proximity to the deceased and on the type of loss involved. Visual-grieving supports – which I have called *ritual idiographies (idiographies rituelles)*<sup>7</sup> – such as those that we can find on YouTube, enable the full visual display of the mourner’s grief on an intimate and personal level, following the need of extimacy, which can be satisfied by sharing one’s experience and by receiving collective consolation from one’s community [cfr. Wahlberg 2010]. The power of images to arouse shared emotions is mobilized through a combination of private and

---

6. I have defined the transformation and the increased prevalence of digital rituals as having occurred in two waves. The first wave, 1995 to 2000, was characterized by three types of web memorials: virtual-cemetery video games, hypertext, and personal pages; the second wave, beginning in 2000 and involving social-network sites such as Facebook, Twitter, and YouTube, is characterized by the emotional use of digital tools by sharing communities [cfr. Gamba 2015].

7. Ritual idiographies are the “many ritual forms that differ in respect to their medium, be it video, audiovisual media, or slideshow; that express emotions and commemoration; that clarify information or solicit empathy; and that cause shock due to their content” [Gamba 2015, p. 86, transl. mine].

public means. The video memorial is a narrative of the mourner's personal experience that allows him to mark a continuing bond with the deceased; this bond is shared with a grieving community that recognizes itself as extending beyond the boundaries of personal experience to a wider audience that extends into other social networks.

The visual narratives do not always contain a high degree of symbolic coherence, and sometimes they are difficult to interpret [cfr. Huttunen 2014], not only because it may be difficult to identify their content, but also because of the contrasting emotions that this content can produce. However, for mourners they are a simple, immediate, and powerful way of communicating grief; and they conjure emotions directly, without mediation. These images' power demonstrates two fundamental aspects of grieving through digital emotions, in this case visually: the images are intended to express in an extremely personal way the mourner's grief and their intimate bond with the deceased, and they are meant to be shared as a means of digital support [cfr. Gamba 2015].

## *7. Conclusion*

The collective and private expression of emotions linked to the death of a loved one has long been regulated in order to restore the order that was violently interrupted by the death. The quest for personalization – ordinary people's quest for meaning for their own lives – has also affected the grieving process, and since 1995 it has produced new digital rituals hosted on the Web that allow individuals to express their grief without constrictions. This ability is influenced by digital visibility and extimacy behaviors and supported by the digital tools that make it possible for users themselves to manage the memory. As a direct consequence of these transformations, we can observe a wide diffusion on the Web of textual and visual narratives expressing personal and intimate emotions shared with a wide community of people who have also experienced the death of the individual in question.

If we now know the mechanisms and the shapes of digital grieving, and we also acknowledge that they place a fundamental symbolic value on personaliza-

tion, what about the meaning of digital grieving as digital emotion? The main critique of digital grieving, and of digital experience more generally, is that, due to the structure of digital technology, it is superficial. According to this critique, the digital imposes a playful use of its tools on all its content, including the emotions linked to death and grief, which negates any symbolic value to these practices. But the symbolic intensity of digital emotions cannot be reduced to the technological structure through which they are conveyed. First, the superficiality concerns the way in which digital tools are used, and not the depth and authenticity of the feelings those tools are used to convey. (Of course, this does not exclude the possibility that emotions are conveyed superficially, but if they are so conveyed, that is for contingent, not structural, reasons). Second, superficiality is not an exclusive characteristic of digital experiences, because we can observe it in several contexts in contemporary life. More, it is an integral part of contemporary life [cfr. Bauman 1992] that has deep roots in modernity, as Georg Simmel and Walter Benjamin have sharply analyzed, for instance through the concepts of *blasé*, *flâneur*, and distraction. Third, digital grieving is bound with participation and a freer expression of emotion than traditional forms of grieving, both of which mitigate against superficiality.

### *Riferimenti bibliografici*

APPADURAI, A.

1986, *The Social Life of Things*, Cambridge University Press, Cambridge.

BACQUÉ, M. F. (EDS.)

1997, *Mourir aujourd'hui. Les nouveaux rites funéraires*, Odile Jacob, Paris.

BACQUÉ, M. F., HANUS, M.

2014, *Le deuil*, PUF, Paris.

BAHL, S., MILNE, G.

2010, *Talking to Ourselves: A Dialogical Exploration of Consumption Experiences*, Journal of Consumer Research, 37, 176-195.

BAUDRY, P.

2006, *La Place des morts. Enjeux et rites*, L'Harmattan, Paris.

BAUMAN, Z.

1992, *Mortality, Immortality and Other Life Strategy*, Stanford University Press, Stanford.

2000, *Liquid Modernity*, Polity Press, Cambridge.

BELK, R.

2013, *Extended Self in a Digital World*, Journal of Consumer Research, 40(3), 477-500.

BELLAH, R. N.

1967, *Civil religion in America*, Dedalus, 96.

BENNETT, W. L.

2012, *The Personalization of Politics. Political Identity, Social Media And Changing Patterns of Participation*, ANNALS of the American Academy of Political and Social Science, 644(1).

BOLTANSKI, L., CHIAPELLO, E.

1999, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Gallimard, Paris.

BOSTICCO, C., THOMPSON T. L.

2005, *Narrative and Storytelling in Coping with Grief and Bereavement*, Omega, 51(1), 1-16.

BRIGHENTI, A.

2007, *Visibility. A Category of the Social Sciences*, Current Sociology, 55(3).

- BRUNS, A.  
2008, *Blogs, Wikipedia, Second Life, and Beyond: From Production to Produsage*, Peter Lang, New York.
- CANDAU, J.  
1998, *Mémoire et identité*, PUF, Paris.
- CARDON, D.  
2008, *Le design de la visibilité. Un essai de cartographie du web 2.0*, Réseaux, 26(152), 93-137.
- CASTAGNO, P.  
2014, *Personalization*, in Kerric H. (eds.), *Encyclopedia of Social Media and Politics*, Sage Publications, Thousand Oaks.
- CASTELLS, M.  
1997, *The power of identity. The Information Age: Economy, Society and Culture*, Vol. II, Blackwell, Malden, MA, Oxford, UK.
- CHANG, C., SOFKA, C.  
2006, *Coping with Loss in Chinese and North American "Cyberspace" Communities: E-Temples and Virtual Cemeteries*, The Forum ADEC, 32 (4).
- DE VRIES, B., RUTHERFORD, J.  
2004, *Memorializing Loved Ones On The World Wide Web*, Omega, 49(1), 5-26.
- DURKHEIM, E.  
2008, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, Paris.
- GAMBA, F.  
2007 *Il gioco e il tabù*, Ipermedium, Napoli.  
2008, *La reliance (vitale) du deuil: mort et lien social dans le réseau*. Proceeding, Le lien social à l'épreuve des cultures, Istanbul.  
2015, *Coping with Loss. Mapping Digital Rituals for Mourning Grief*, Journal of Health Communication, (forthcoming).

- 2015, *Faire le deuil par l'image. Les idiographies rituelles de commémoration sur YouTube*, *Revue de sciences sociales*, n. 54, pp. 162-168.
- 2015, *La personnalisation numérique de nouveaux rituels funèbres*, in Cardita A., Jeffrey D. (eds.), *L'interdisciplinarité des rites*, Presses Universitaires de Laval, Laval.
- 2015, *Mémoire et immortalité au numérique. L'enjeu de nouveaux rituels de commémoration*, L'Harmattan, Paris.
- 2015, *Pouvoirs de survie: du mythe de l'amortalité aux pratiques d'immortalité*, in Constantopoulou C. (eds), *Médias et pouvoir: aspects du «politique» contemporain*, Paris, L'Harmattan.
- 2016, *Mémoire et immortalité aux temps du numérique*, L'Harmattan, Paris.
- GEHL, R.
- 2009, YouTube as archive: Who will curate this digital Wunderkammer?, *International Journal of Cultural Studies*, 12(1), pp. 43-60.
- GEORGAKOPOULOU, A.
- 2007, *Small stories, interaction and identities*, John Benjamins, Amsterdam/Philadelphia.
- HALBWACHS, M.
- 1997, *La mémoire collective*, Albin Michel, Paris.
- HOLST-WARHAFT, G.
- 2000, *The Cue for Passion: Grief and its Political Uses*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- HUTCHINGS, T.
- 2012, *Wiring Death: Daying, Grieving and Remembering on the Internet*, in Davies D., Park C. W. (eds.), *Emotion, Identity and Death*, Ashgate, Aldershot.
- IVERSEN, G.
- 2009, *An Ocean of Sound and Image: YouTube in the Context of Supermodernity*, in Snickars, P., Vonderau, P. (eds.), *The YouTube Reader*, National Library of Sweden, Stockholm.

JEDLOWSKI, P.

2002, *Memoria, esperienza, modernità*, Franco Angeli, Milano.

KANTOROWICZ, E.

1957, *The King's Two Bodies. A study on medieval political theology*, Princeton University, Princeton.

KASKET, E.

2009, *The Face(Book) of Death: Posthumous Identity and Interaction on a Social Networking Site*. Paper presented at the 9th International Conference on Death, Dying and Disposal, UK, Durham.

KIRK, D. S., SELLEN, A.

2010, *On Human Remains: Values and Practice in the Home Archiving of Cherished Objects*, ACM Transactions on Computer-Human Interaction, 17(3), pp. 1-43.

KLASS, D., WALTER, T.

2001, *Processes of Grieving: How Bonds are Continued*, in Stroebe M. et alii (eds.), *Handbook of Bereavement Research: Consequence, Coping, and Care*, American Psychological Association, Washington DC, 2001.

KÜBLER-ROSS, E.

1970, *On Death and Dying*, Tavistock, London.

LARDELLIER, P., BRYON-PORTET, C.

2010, *Ego 2.0. Quelques considérations théoriques sur l'identité et les relations à l'ère des réseaux*, Les Cahiers du numériques, 6(1), pp. 13-34.

LINGEL, J.

2013, *The digital remains: Social media and practices of online grief*, The Information Society, 29(3), pp. 190-195.

LUCKMANN, T.

1967, *The Invisible Religion. The Transformation of Symbols in Industrial Society*, Macmillan Co, New York.

- MELLOR, P., SHILLING, C.  
1993, *Modernity, Self-Identity and the Sequestration of Death*, *Sociology*, 27(3), pp. 411–432.
- MERZEAU, L.  
2009, *Présence numérique: les médiations de l'identité*, *Les enjeux de l'information et de la communication*, 1, pp. 79-91.
- MILLER, D., PARROTT, F.  
2009, *Loss and material culture in South London*, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 15, pp. 502-519.
- MORIN, E.  
2002, *L'Homme et la Mort*, Editions du Seuil, Paris.
- NEIMEYER, R., BALDWIN, S., GILLIES, J.  
2006, *Continuing Bonds and Reconstructing Meaning: Mitigating Complications in Bereavement*, *Death Studies*, 30(8), pp. 715-738.
- OCHS, E., CAPPS, L.  
2001, *Living Narrative*, Harvard University Press, Harvard.
- PAGE, R., HARPER, R., FOBENIUS, M.  
2013, *From small stories to networked narrative: The evolution of personal narratives in Facebook status updates*, *Narrative Inquiry*, 23(1), pp. 192- 213.
- PAPACHARISSI, Z.  
2002, *The Self Online: The Utility of Personal Home Pages*, *Journal of Broadcasting and Electronic Media*, 46(3), pp. 346-368
- PRIOR, L., BLOOR, M.  
1992, *Why people die*, *Science as a Culture*, 3, pp. 346-374.
- RICŒUR, P.  
2000, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, Paris.

SEALE, C.

1998, *Constructing Death: The Sociology of Dying and Bereavement*, Cambridge University Press, Cambridge.

THOMAS, L.-V.

1975, *Anthropologie de la mort*, Payot, Paris.

THOMAS, L.-V.

1985, *Rites de mort. Pour la paix des vivants*, Fayard, Paris.

TISSERON, S.

2001, *L'intimité surexposée*, Ramasay, Paris.

2010, *L'empathie au cœur du jeu social*, Albin Michel, Paris.

2011, *Intimité et extimité*, Communications, pp. 83-91.

TURKLE, S.

1995, *Life on the Screen: Identity in the Age of the Internet*, Simon & Schuster, New York.

URBAIN, J. D.

1989, *L'archipel des morts. Le sentiment de la mort et les dérives de la mémoire dans les cimetières d'Occident*, Payot, Paris.

VAN GENNEP, A.

2011, *Rites de passages*, Picard, Paris.

VERNANT, J.-P.

1996, *L'individu, la mort, l'amour: soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Gallimard, Paris.

VOIROL, O.

2005, *Visibilité et invisibilité: une introduction*, Réseaux, 129/130(1), pp. 89-121.

WAHLBERG, M.

2010, *YouTube Commemoration: Private Grief and Communal Consolation*, in Snickars P., Vonderau P. (eds.), *The YouTube Reader*, National Library of Sweden, Stockholm.

WALTER, T.

1994, *The Revival of Death*, London, Routledge, New York.

WALTER, T.

2012, *Why different countries manage death differently: a comparative analysis of modern urban societies*, *The British Journal of Sociology*, 63(1), pp. 123-145.

WORTAM, C. B., SILVER, R. C.

2001, *The myths of coping with loss revisited*, in Stroebe M. et alii, *Handbook of bereavement research: Consequences, coping, and care*, American Psychological Association, Washington DC.



LUCA TOSCHI

## Il teatro dell'incertezza: una lettura goffmaniana della paura nell'era postmoderna

Spariti gli animali feroci,  
sgombrati i terrori del cielo,  
al confronto piacevoli distrazioni,  
quale fonte unica di paura non resta che l'uomo

Guido Ceronetti  
*Il silenzio del corpo, 1979*

### *1. Prologo*

#### *La paura oggi tra soggettività e socialità*

La vita quotidiana e le sue rappresentazioni nei processi di interazione tipici dell'era digitale offrono scenari profondamente ristrutturati, non sempre comprensibili alla luce delle categorie conoscitive delle scienze umane "normalizzate". Alcuni studiosi sottolineano la reciproca e non sempre virtuosa permeabilità tra vita pubblica e vita privata nelle società contemporanee, per un verso tenendo in conto i costi emozionali della globalizzazione e delle nuove forme di capitalismo [cfr. Elliott, Lemert 2007], per l'altro avvertendo il pericolo di una malintesa gestione sociale delle fragilità individuali – delusioni, rifiuti, insuccessi – che costituirebbero una sorta di "vulnerabilità assecondata nell'età dell'incertezza" [cfr. Furedi 2008]; altri presentano il tema del rischio, della sicu-

rezza e della qualità della vita includendovi fattori non immediatamente razionalizzabili e misurabili come i rituali del quotidiano, l'interazione affettiva, l'espressività: comportamenti tanto più diversificati quanto più distanti dai vincoli e dalle aspettative ancorate alle sostanze sociali tradizionali, sempre in bilico tra gli scenari della vita reale e gli scenari virtuali delle nuove forme di comunicazione, sempre a rischio di essere alterati [cfr. Mattioli 2014]. Sembra pertanto radicarsi una cultura emozionale in cui prevale una soggettività esasperata, quantomeno esposta a reazioni pericolose, a situazioni che si vorrebbero sottoposte al controllo e alla strategia, ma che in realtà disvelano identità compromesse da ansie e timori irrompenti: le nuove paure dell'Homo Digitalis e le sindromi legate alla condizione postmoderna della solitudine, dell'evanescenza delle appartenenze comunitarie, dell'espropriazione di una identità sociale congruente alle proprie aspirazioni e solo parzialmente sublimata nella messa in scena di un Sé "elettronico". A partire dall'originaria distinzione operata da Freud tra angoscia, spavento, paura e ansia [cfr. Oliverio Ferraris 2013], è possibile definire non solo la dimensione fisiologica ed evolutiva delle fobie, ma anche una dimensione sociale e relazionale che nella contemporaneità comporta una crescente soggettivazione dell'evento designato come "pericolo": dalla nomofobia (definibile sinteticamente come la paura di rimanere sconnessi dal contatto con la rete di telefonia mobile) alla demofobia (la generica paura della folla), si assiste ad una connotazione interazionale ed emozionale delle fobie sociali, sempre più caratterizzate dalla paura di non stabilire legami significativi e rassicuranti [cfr. Giannantonio 2012].

Soprattutto in *Relazioni in pubblico* [1971], Erving Goffman offre una variazione inquietante dei rituali sociali di interazione, in cui le paure dell'individuo di fronte all'insicurezza interpersonale e simbolica insita nel concetto di *Umwelt* – il mondo/ambiente percepito – investono scenari di lotta per la sopravvivenza psicologica allargati alla sfera del corpo, che per la prima volta irrompe nella quotidianità come dimensione prevalente, e nondimeno esposta al pericolo di profanazioni fisiche e comunicative. Alcuni commentatori hanno giustamente osservato come la connessione tra integrità simbolica e integrità fisica sia particolarmente saliente nei saggi contenuti in *Relazioni in pubblico*, in cui "Goffman percorre un lungo cammino, dalle finezze da salotto della deferenza e del comportamento alla drammaturgia del crimine di strada" [Hannerz 1992, 375]: entra in scena la violenza imprevedibile delle società urbane postindustriali, e con

essa il terrore emozionale e fisico, l'allerta preventiva di fronte all'altro, percepito come distruttore delle regole prossemiche (“[...] non trovarsi al posto giusto”).

Il teatro allestito dall'Homo Goffmani nell'opera appena ricordata è una metafora efficace non solo della trasformazione degli scenari urbani e delle loro insidie, ma anche della complessa ridefinizione dell'interazione e della soggettività nell'era postmoderna, in cui le nozioni di comunità prossimale (reale) e di rete distale (virtuale) sono reciprocamente sostitutive, e le paure indotte dall'indeterminatezza del Sé si rivelano non eccezioni, ma regole dell'agire sociale e comunicativo. Viviamo infatti in un mondo globalizzato sempre più caratterizzato dall'insicurezza e dall'incertezza, in cui la precarietà dell'esistenza è divenuta una condizione accettabile e la modernità non ci ha concesso di lasciarci definitivamente alle spalle le paure che avevano pervaso la vita nelle epoche che ci precedono [cfr. Beck 2013, Bordoni 2012]: paura dell'altro, della diversità, della malattia e della morte, che insieme alla crescente disforia intersoggettiva rivelano le contraddizioni di una civiltà altamente instabile, chiamata ad una scelta estrema tra uno stato di costante allarme e la nostalgia per le società “solide” [cfr. Pellizzetti 2014], dove la sicurezza era garantita da forme autoritarie di controllo alle quali l'attore dell'attuale scenario sociale, insicuro e tuttavia egocentrico, non intende più esporsi.<sup>1</sup>

---

1. Sulle valenze psicologiche e collettive della paura in termini di inneschi e disinneschi, della sua centralità evolutiva e delle risposte adattative di fronte alla comparsa di un pericolo, esiste una solida letteratura scientifica [cfr. Oliverio Ferraris 2013], così come sull'intreccio tra paura e aggressività: “[...] per capire dove e quando nasce la paura, se la lotta per l'esistenza comporta sempre e comunque scontro e conflittualità, qual è il posto occupato dalla politica nella gestione della paura e dell'insicurezza degli uomini, e infine il ruolo della paura nel mondo globalizzato, con le sue guerre e la diffusione in ogni angolo della terra di una crescente precarietà e della sopraffazione dei ricchi e potenti sui poveri e deboli” [Zolo 2011, IV]. L'estensione del dominio ai fattori sociali delle condotte fobiche ha permesso, in molti casi, di analizzare più compiutamente il rapporto tra dissesto psichico e solitudine emotiva, dal momento che l'impostazione della vita nella contemporaneità implica una frenetica gestione del “pericolo” delle emozioni (la “paura di sentire”): “Il vero problema di molte persone, infatti, è che una parte fondamentale delle loro energie viene utilizzata per non sentire le loro emozioni; nasconderle, camuffarle, magari diventando iper-razionali, illudendosi con ciò di avere il controllo di qualunque cosa possa accadere o sia accaduta” [Giannantonio 2012, IV]. L'incontro tra sociologia e psicoanalisi sui grandi temi esistenziali rimanda a un contesto argomentativo nel quale “paure individuali possono diventare collettive e angosce soggettive”.

Secondo l'analisi di Bauman [2009, 2014], i pericoli tardo-moderni sarebbero di tre tipi: le minacce per il corpo e i beni materiali (*Safety*), quelle per la stabilità dell'ordine sociale generale (*Security*), e le insidie per la propria identità e posizione nel mondo (*Certainly*), essendo sempre più fragili di fronte all'esclusione sociale e alle delusioni personali. Nella nostra epoca – sostiene il sociologo e filosofo polacco – questa paura latente è purtroppo assai diffusa: “La cosa che suscita più spavento è l'ubiquità delle paure; esse possono venir fuori da qualsiasi angolo o fessura della nostra casa o del nostro pianeta. Dal buio delle strade o dai bagliori degli schermi televisivi. Dalla nostra camera da letto o dalla cucina. Dal posto di lavoro o dalla metropolitana che prendiamo per raggiungerlo o per tornare a casa. Da coloro che conosciamo o da qualcuno di cui non ci eravamo nemmeno accorti. Da qualcosa che abbiamo ingerito o con cui il nostro corpo è venuto in contatto [...] Tutta la vita è ormai diventata una lotta, lunga e probabilmente impossibile da vincere, contro l'impatto potenzialmente invalidante delle paure, e contro i pericoli, veri o presunti, che temiamo [...] Gli stratagemmi sono numerosi, e più se ne usano, tanto meno sono efficaci. Eppure, con tutto ciò che li distingue, essi hanno una regola in comune: ingannare il tempo e sconfiggerlo sul suo stesso terreno; dilazionare la frustrazione, e non più la gratificazione” [Bauman 2009, 7 e ss.].

Come può essere disinnescato, o almeno attenuato, il clima di ansia e inquietudine che spesso pervade la nostra quotidianità? L'inventario baumaniano suggerisce che la consapevolezza di un “mondo spaventoso” non significa vivere costantemente nella paura: nel mondo liquido-moderno, che non ammette certezze, si tratta di adottare prevalentemente lo stratagemma relazionale di una prova di scomparsa e resurrezione continua (il “carattere non definitivo della morte”), per ingannare il timore implicito nella frammentarietà esistenziale quotidiana, che si conferma caratteristica non-invertibile della contemporaneità [Toschi 2014]. Le paure, difatti, sembrano meno incontrollabili se vengono socializzate attraverso quei processi comunicativi e rituali che ne strutturano l'insorgenza e le cornici di riferimento situazionale.

---

ve si trasformino in ansia sociale, disagio della civiltà, dolore, infelicità” [Tartaglia, Turolla 2012, 12]; paura, ansia e angoscia sono condizioni emozionali inevitabili, messe inoltre a repentaglio dalle manipolazioni etiche e politiche, e dalle quali non è agevole evitare di essere sopraffatti, per quanto reinterprelandole come “dimensione tipica dell'essere umano nella sua dimensione naturale e culturale” [cfr. Pini, Querzè 2011].

## 2. *Le relazioni pericolose: paura e incertezza nell'Underworld di Erving Goffman*

Il ruolo che svolgono emozioni, sentimenti e passioni (come la paura e l'incertezza) nell'esperienza della modernità e dell'agire sociale è finalmente oggetto di approfondimento anche nella sociologia italiana, che in alcuni episodi si dimostra adeguatamente sensibile a un ripensamento critico delle teorie di autori classici contemporanei particolarmente efficaci nell'illustrazione delle zone grigie della globalità [cfr. Cerulo 2010, Cerulo, Crespi 2013]. Tra queste, la seconda parte dell'opera di Erving Goffman offre ricchezza tassonomica e lucidità argomentativa impareggiabili, tanto nella definizione di una materia empirica confinata nelle scene della vita sociale delle città e delle metropoli moderne – una sorta di teatro sperimentale di microsociologia urbana – quanto nell'analisi di nuove, ancora più allarmanti lacune espressive e identitarie del soggetto. L'imbarazzo e il disagio per la presenza anche episodica degli altri diventano un oscuro denominatore dell'interazione quotidiana, in cui fanno comparsa dalle più elementari alle più intricate fobie sociali [cfr. Marshall 2009], che si manifestano come il sopravvento dell'insicurezza e della paura suscitate da determinate situazioni: “La sua unica tesi è che per ciascuno di noi ci sono momenti in cui la sicurezza vacilla: ad esempio, quando temiamo di non essere all'altezza delle esigenze di un'occasione sociale, quando ci sentiamo estranei o sminuiti, e in qualche modo stigmatizzati, e così via” [Burns 1997, 491].

Nei sei saggi contenuti in *Relazioni in pubblico*<sup>2</sup> il controllo sulla condotta interattiva si estremizza e l'osservanza del cerimoniale come forma di regolazione assume toni severi, ripartendo da una drammaturgia quasi etologica, estesa agli aspetti più contingenti, fugaci e subliminali della copresenza corporea (“[...] feste di nozze, pranzi di famiglia, sedute d'affari, marce forzate, riunioni di servizio,

---

2. Nell'ordine: *L'individuo come unità, I territori del Sé, Gli interscambi di sostegno, Gli interscambi di riparazione, I segni-di-legame, Le apparenze normali*.

In una nota all'inizio del testo l'autore sottolinea la diversità di prospettiva dei sei capitoli (“Io miro a un bersaglio da sei posizioni disposte in modo diseguale [...]”), che tuttavia sono stati scritti per essere pubblicati insieme, e continuano gli studi sull'interazione faccia a faccia sviluppati nei tre libri precedenti, *Espressione e identità* [1961], *Il comportamento in pubblico* [1963] e *Modelli di interazione* [1967]. La prima edizione italiana fu curata da Mauro Wolf per i tipi di Bompiani [1981].

code, folle e coppie.”): “Il lavoro degli etologi, poi, rappresenta un modello ancora più insidioso. I gruppi sociali di animali – bande, greggi, mandrie, branchi, orde, mute – hanno la caratteristica che i membri di un gruppo rimangono di solito nel campo percettivo l’uno dell’altro. [...] Ma quel che è più importante è che hanno sviluppato una tecnica di ricerca sul campo che li porta a studiare la condotta animale veramente in dettaglio, così da controllare i loro pregiudizi” [Goffman 1981, 8-9].

Il linguaggio diventa quasi fisicalista e probabilmente rinvia – in *Relazioni in pubblico* più che altrove – ai due autori che hanno maggiormente influenzato il pensiero di Goffman: Freud e Durkheim. L’uno e l’altro hanno individuato una tensione permanente all’interno del soggetto tra l’istinto naturale (come contingenza) e le esigenze della convivenza sociale (come necessità), che nella seconda parte dell’opera goffmaniana diventa irriducibile e, piuttosto che manifestarsi nella dissoluzione anomica oppure nella nevrosi indotta dalla difficoltosa sublimazione delle pulsioni, gioca più audacemente con le micro-regole cerimoniali per consentire una maggiore prevedibilità delle azioni dell’interlocutore, dal momento che la copresenza fisica comporta opportunità, ma anche e soprattutto pericoli, rischi e paure indotte dall’incompletezza del “senso” percepito dell’azione: “Nel saggio sul rischio (*Where the Action Is*), Goffman osserva che «il soggetto è sempre in qualche misura in pericolo, sia per la possibilità di legami accidentali fra gli eventi, sia per la vulnerabilità del suo corpo e sia infine per il fatto che nelle situazioni sociali è necessario mantenere apparenze corrette». [...] Diventa così necessario al normale svolgimento delle relazioni sociali il controllo del rischio attraverso tecniche immanenti alle stesse situazioni interattive, che saranno simili anche in società abbastanza diverse. Tali tecniche consistono essenzialmente nella routinizzazione e ritualizzazione dell’azione. L’ordine cerimoniale permette di controllare, o comunque ridurre, la “fatidicità” dell’azione, il suo carattere aleatorio e l’imprevedibilità dell’esito” [Gili 1999, 222].

La congiunzione tra la condotta drammaturgica e una teoria culturale sulle emozioni in Goffman è stata magistralmente colta da Jonathan Turner, il quale – pur rimarcandovi l’assenza di un edificio concettuale strutturato – fa notare come egli abbia diffusamente affrontato dinamiche emotive, che trovano la più efficace rivelazione nell’analisi dell’imbarazzo, del disagio e della vergogna, solidamente rappresentate in *Relazioni in pubblico*: “Quando un individuo non riesce a pre-

sentarsi con successo, quando egli o ella sbagliano l'interpretazione del copione parlando in modo inappropriato, fallendo l'interazione rituale, equivocando la situazione e la cornice cognitiva in cui ci si trova, usando con imperizia gli oggetti di scena, oppure esprimendo emozioni inadeguate, le emozioni negative prodotte negli interlocutori condurranno questi ultimi a punire la persona, la quale, a sua volta, proverà imbarazzo e vergogna" [Turner, Stets 2005, 30].

L'ordine pubblico prospettato, pertanto, si innesta su elementi non del tutto al riparo dall'insicurezza e dall'angoscia individuale, che suggeriscono una lettura postmoderna di Goffman laddove il soggetto ("affaticato fabbricante di impressioni") sfuma nell'enfasi accordata al momento comunicativo, all'esasperata attenzione per l'immagine rispetto al senso della realtà sociale tradizionale: aspetti che tuttavia non costituiscono un problema morale per Goffman, secondo il quale le regole della condotta e dell'interazione non sono più collegate a valori universalmente assunti, e la felicità, ma anche la paura e il pericolo, sono effetto delle aspettative situate nell'incontro, di pratiche relazionali ben riuscite oppure naufragate [cfr. Bovone 1990, Sparti 2000].

Pare evidente che la normalità e i segni di allarme radicati nella copresenza rappresentino una dialettica insopprimibile delle moderne società urbane, e questa cognizione è particolarmente acuta in *Relazioni in pubblico*, dove integrità simbolica e integrità fisica sono condizioni vincolate alla capacità dell'individuo di decifrare il suo ambiente – tema centrale nel saggio intitolato *I segni-di-legame* – nel quale le "relazioni di traffico" e l'aspettativa del diritto allo "spazio d'uso" vanno facilmente soggette a infrazioni che possono provocare fastidio e, in casi particolari, intimidazioni anche fisiche: "Così, il confine labile tra lo stato di normalità e la situazione di pericolo può essere oltrepassato. Ma noi siamo sempre preparati a questa eventualità. Sappiamo che le non-persone, che le vediamo o meno, possono diventare improvvisamente persone reali e, in quanto tali, interferire nei nostri affari e nella nostra vita. Esse costituiscono una minaccia potenziale; di conseguenza la sorveglianza dell'ambiente, consapevole o meno, rappresenta una componente importante del nostro controllo del pericolo. [...] L'aggressore non assomiglia a nessuno in particolare e si comporta come una persona qualsiasi. Per esempio, lo scassinatore nel suo giro di perlustrazione ha tutte le apparenze di un fattorino. [...] La violenza entra in scena nella seconda fase, quando lo sconosciuto

si trasforma in aggressore, violentatore, cecchino. Non solo si può perdere la faccia, ma anche la vita.” [Hannerz 1992, 374-375].

In altri termini, nei moderni ambienti urbani, con le loro strutture sostanzialmente opache, le manipolazioni dell'informazione prodotta nei retroscena individuali determinano coinvolgimenti sociali talmente incerti da non rendere possibile una mappatura prevedibile e condivisa dei comportamenti, e questo repertorio così disorganico di ruoli e interazioni presta il fianco all'incertezza, al timore della mancata visione d'insieme delle scene della vita quotidiana, sempre più vulnerabile alle paure soggettive e al panico collettivo [cfr. Caruso 2007].

In *Relazioni in pubblico* sembrerebbe che Goffman si diletta ad alterare l'assetto normativo e le strutture cognitive che regolano i rituali dell'interazione, i quali rivelano i loro aspetti più sinistri e nei quali è in gioco la mera sopravvivenza del Sé in una diffidente e “pericolosa” complicità reciproca: la metafora del territorio – “violazione territoriale” definibile come “minacciante” – consente a Goffman di estendere la dimensione ecologica umana anche alla sfera dei sentimenti e delle idee [cfr. Heller 1983], che il più delle volte manifesta elementi di discontrollo contestuale del Sé e delle distanze interpersonali: “L'individuo preso simultaneamente nella negoziazione di diversi elementi territoriali deve riuscire a far funzionare diversi sistemi di comportamento senza che interferiscano tra loro. [...] Un ragazzo chiuso in una cella di un carcere minorile e messo insieme ad un altro alla sua prima reclusione può accoltellarlo” [Salvini 1983, 171-172].

Alcune delle interpretazioni più accreditate della seconda parte dell'opera di Goffman non sembrano tuttavia particolarmente sensibili alla drammaticità della svolta di *Relazioni in pubblico*: in esse ci si focalizza soprattutto sulla valenza “strutturalista” della sua micro-sociologia, in opposizione alla prospettiva sistemico-culturale tipica del paradigma funzionalista ortodosso, ancora notevolmente apprezzato nella cultura nordamericana degli anni Sessanta e Settanta. George Gonos, ad esempio, definisce la teoria dell'azione di Goffman uno “strutturalismo da micro-interazione”, nondimeno rimarcando lo stato di incertezza percepito dal soggetto nell'incontro interpersonale: “Vista come effimera costruzione di attori sociali copresenti e coinvolti nell'interazione, la situazione è concepita come uno stato precario” [Gonos 1977, 859]; Simon Johnson Williams, da parte sua, critica aspramente quei commentatori che attribuiscono a Goffman la sottovalutazione del macrocosmo entro il quale prende forma il livello micro dell'azione

sociale [cfr. Johnson Williams 1986]. Il divisore comune di queste posizioni è la disapprovazione della malintesa inclusione di Goffman nella corrente del secondo Interazionismo Simbolico, che egli stesso allontana soprattutto in opere come *Il comportamento in pubblico* e *Relazioni in Pubblico*, nelle quali si rifiuta esplicitamente l'eccesso di individualismo degli interazionisti nella definizione dei ruoli e delle condizioni di esistenza delle situazioni quotidiane.<sup>3</sup>

Grazie a una visione più disincantata, Alan Dawe avverte la novità e la drammatica svolta nell'opera di Goffman, dei suoi scenari saturi di paura e pericolo: "Ciò che è nuovo in Goffman è ciò che è cambiato in America tra il 1963 e il 1972. Il comportamento in pubblico ha ceduto il passo a Relazioni in pubblico, non in progressione sociologica, ma nella progressione da una relativa per quanto precaria fiducia interpersonale verso la dissoluzione della fiducia stessa a causa della lama dell'aggressore, del proiettile dell'assassino e della bomba del sabotatore" [Dawe 1973, 252].

La sensazione di fragilità percepita nell'ordine sociale di *Relazioni in pubblico*, continuamente esposto a violazioni cui è sempre più difficile opporsi, si concretizza soprattutto nel tono della scrittura: "Gli scherzi, le arguzie e il teatrino scompaiono. E ciò che più conta, le metafore, gli scenari e gli archetipi sono nuovi. Escono di scena i truffatori, i faccendieri e gli acrobati sociali; al loro posto lo strangolatore, il cecchino e l'attentatore. [...] L'atmosfera non è più quella della commedia sociale, ma di profonda minaccia e autentico terrore. E il rischio finale non è più quello dell'imbarazzo o, nel peggiore dei casi, dell'umiliazione. È quello dell'improvvisa, casuale, imprevedibile violazione fisica e della morte" [Dawe 1973, 249]. In occasione della prima traduzione italiana di *Relazioni in pubblico* [1981] fu Alessandro Dal Lago a intuire l'estensione comunicativa del soggetto goffmaniano da puro contenitore cognitivo a veicolo di corporeità, espressione e affettività (le "glosse del corpo"), proiettato in uno spazio sociale insidioso, disseminato di zone di "profondità e pericolo" di cui neppure le teorie sociobiologiche tenevano conto:

---

3. In questo senso resta emblematica una corrosiva recensione di *Relazioni in pubblico* pubblicata da Herbert Blumer, il quale – probabilmente equivocando le intenzioni di Goffman – sostiene che "[...] Egli ha limitato l'area dell'incontro faccia a faccia escludendo il vasto insieme di attività umana esterna a tale associazione. In aggiunta, ha confinato lo studio dell'incontro faccia a faccia al gioco del posizionamento reciproco, correndo il rischio di ignorare cosa i partecipanti stiano realmente facendo" [Blumer 1972, 51].

“L’insistenza con cui Goffman parla, a proposito della sfera allargata del corpo, di pericoli, rischi, violazioni, sopraffazioni e profanazioni, dà un’idea della fragilità e della delicatezza di questa dimensione, che pure, al di là di ogni razionalizzazione teorica, è la dimensione prevalente della nostra vita” [Dal Lago 1981, 510].

Un mondo sotterraneo che, dalla genesi di *Relazioni in pubblico* in avanti, Goffman descriverà disseminato di minacce: profeticamente è il mondo della vita quotidiana in cui attualmente viviamo.

### *3. Riflessi della paura. Dal pericolo delle emozioni alle comunità dell’insicurezza*

La condizione di sbandamento in cui si trova la presunta “società globale” accentua situazioni incontrollabili e forme di insicurezza individuali e collettive riconducibili tanto alla dimensione psicologico-evolutiva delle emozioni [cfr. Oatley 2015], quanto alla fragilità degli assetti culturali e relazionali della tarda modernità: “La paura della responsabilità della vita adulta, l’ansia di controllo sulla realtà circostante, la diffidenza verso il prossimo, i rituali ossessivi come garanzia scaramantica, l’angoscia senza apparente motivo, la rimozione della morte, gli attacchi di panico, il culto ridotto a idolatria, il distacco dagli istinti, la violenza senza movente e certe disperate fasi depressive sono solo alcuni diffusi segnali che l’inconscio ci invia per aiutarci a riconoscere la gravità della situazione collettiva” [Valcarengi 2009, 8].

La paura è un’emozione ingrata nei contenuti e disagiata nelle descrizioni, assumendo dimensioni imprevedibili, reali o immaginarie, che attraversano il comportamento sociale in ogni declinazione, innescando di volta in volta azioni anche antitetiche, dalla lotta alla fuga, dall’allarme alla rimozione. Nondimeno, osserva Carlo Mongardini, “Col passaggio dal regime borghese al regime di massa assistiamo ad una socializzazione della paura, potenziata nell’immaginario collettivo dai mezzi di comunicazione di massa” [Mongardini 2004, 11]. Questo tema è particolarmente rilevante, dal momento che la fabbrica della paura è tra le più produttive dell’industria culturale tardo-moderna, e il timore di incorrere in situazioni “pericolose” appare molto spesso sproporzionato rispetto al rischio che si corre realmente: alcuni approfondimenti basati sulla letteratura nazionale

e internazionale dimostrano, ad esempio, che “[...] le persone più spaventate (le donne e gli anziani) sono tipicamente quelle che appartengono ai gruppi meno a rischio” [Roccatò, Russo 2012, IV]. Sotto quali aspetti, dunque, saremmo esposti a pericoli così letali? Sicuramente i fatti dell'11 Settembre hanno esasperato la domanda di sicurezza personale, che tuttavia non corrisponde a un reale e crescente pericolo per gli individui. Se a titolo indicativo prendessimo in considerazione il fenomeno omicidiario, sarebbe facilmente dimostrabile come i tassi rilevati siano in netta discesa dal 1400 in poi:

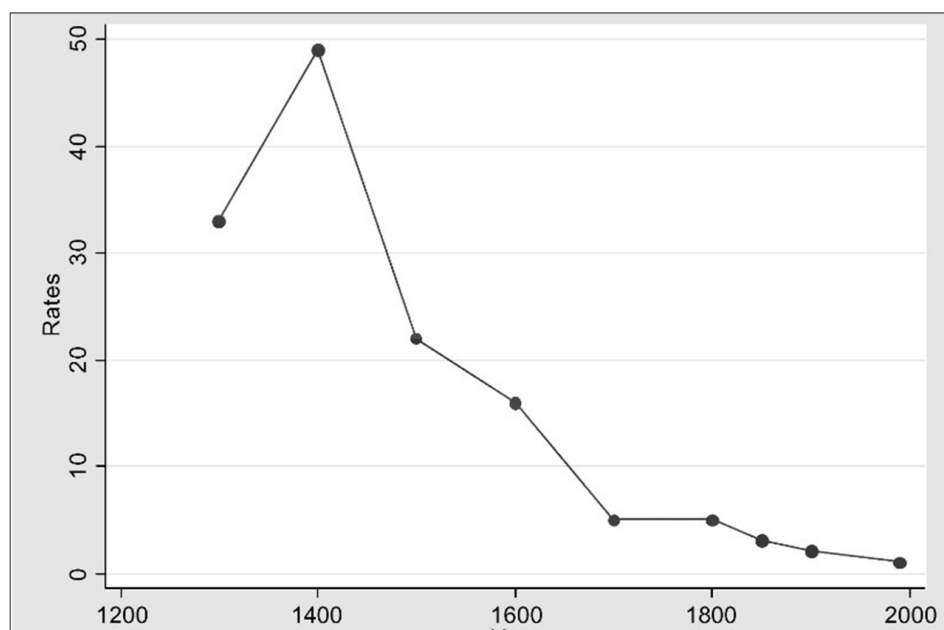


Fig.1 – Tassi di omicidio (per centomila abitanti) in Scandinavia, Inghilterra e nel Nord e nel Sud dell'Europa Occidentale tra il 1300 e il 2000. Fonte: E. Monkkonen 2006, *Homicide: Explaining American Exceptionalism*, *The American Historical Review*, n.1, a. CXI.

Il declino della criminalità violenta prosegue ancora oggi, ma a quanto sembra non è accompagnato da un consolidamento della sicurezza percepita, soprattutto negli spazi urbani, che anzi alimenta un ritorno prepotente di quel “meccanismo dell'inganno e della paura” come strumento di governo e di controllo della vita

sociale: “Siamo infatti convinti di vivere in un’epoca caotica, dove le forze del male imperversano senza freni. Ma la sicurezza umana, invece, non è mai stata così grande e non ha mai avuto basi così solide [...] Queste forze sfornano a getto continuo mostri e nemici mortali da cui difendersi – i terroristi islamici, gli stati canaglia, l’espansionismo cinese, gli immigrati – creando un clima di tensione e di panico. Ma queste minacce sono in gran parte inesistenti, esasperate oltre ogni misura” [Arlacchi 2009, II]

Oltre a ciò – come lo stesso Goffman sostiene – in un’epoca in cui le relazioni sono dominate dalle “apparenze normali” dei rituali della cortesia e da una giudiziosa distanza interpersonale, non è sempre agevole decifrare i confini tra violazione simbolica, violazione fisica o semplicemente il coinvolgimento personale nello spazio pubblico dell’altro. La prossemica corporea oscura raccontata da Goffman nelle opere della maturità disvela una prossemica relazionale, quando non esplicitamente emozionale [cfr. Goffman 1971, 1979, 1981], esprimendo una diffidenza intrinseca nelle catene di interazione disseminate in ogni angolo degli scenari urbani, e annunciando il problema sociologico della percezione pubblica della paura e del pericolo, sulla quale nei decenni successivi si svilupperà una letteratura significativa anche sul piano empirico. Il monitoraggio dei sentimenti di insicurezza, le cui origini non sono radicate solamente nei fenomeni devianti o criminali, è infatti diventato un appuntamento periodico per molti organismi istituzionali ed enti di rilevazione delle opinioni [cfr. Padovan 2009], finalmente più sensibili alle condizioni di instabilità e precarietà esistenziale che travolgono la sfera pubblica e privata dell’individuo post-tardo moderno, costringendolo a gestire un clima di rischio e allarme sociale. Come opportunamente osservato da alcuni commentatori [cfr. Elliott, Lemert 2007], la globalizzazione ha effetti non esclusivamente economici e geopolitici, i quali – pur offrendo nuove opportunità – producono destabilizzazioni emozionali non facilmente valutabili e quindi profonda insicurezza, per molti aspetti esasperata dalla costruzione offertane dai più svariati canali di comunicazione: “L’uomo contemporaneo sta riscoprendo la paura ed il futuro sembra incombere su di noi senza che siano disponibili mezzi adeguati e convincenti per proteggerci [...] La tematizzazione della paura è un importante effetto dell’influenza mediatica. Si tratta di una reazione che può determinarsi in relazione a eventi reali, come la notizia di un delitto o di un attentato, ma anche a racconti di fiction [...] La rappresentazione televisiva di un

mondo violento e pericoloso fa aumentare il senso di insicurezza e vulnerabilità negli individui, stimolando un desiderio di ordine che agisce nel senso di una legittimazione delle istituzioni del controllo sociale e dell'accettazione di misure repressive da esse disposte. Al tempo stesso l'intervento dei media può creare delle definizioni della situazione che si affiancano e possono influenzare quelle delle istituzioni coinvolte" [Antonilli 2012, 50 e ss.].

Forse non è un caso che sociologi e psicologi inizino ad affrontare consapevolmente il problema della qualità della vita all'inizio degli anni Settanta del secolo scorso, quando Goffman offre la versione più dolente del suo modello di interazione e il dibattito pubblico si arricchisce di nozioni come complessità, precarietà e incertezza. Il quadro della misurazione della qualità della vita si complica nel momento in cui, di fronte al ragionevole dubbio che la società e gli individui stessero modificando i propri bisogni, alcuni importanti studiosi sostengono la necessità di integrare le condizioni oggettive dei parametri statistici ed economici con la percezione soggettiva del benessere personale e collettivo.<sup>4</sup> La gestione della paura e delle sue reazioni di fronte ai fragili equilibri costitutivi delle società postindustriali, ha un compito importante anche nella definizione del ruolo attivo svolto dal soggetto nella ricerca di condizioni di vita migliori e più soddisfacenti: "È necessario soffermarsi sulla questione, perché le problematiche della sicurezza, sia a livello pratico che rispetto alla percezione soggettiva del rischio, incrociano direttamente la querelle su cosa si debba intendere per benessere, sui livelli di aspirazione e sulle motivazioni all'agire degli individui: una persona che non si sente al sicuro per la propria incolumità, ma anche per quel che riguarda il lavoro, i consumi, i sentimenti, non ritiene di vivere una vita di qualità e comincia a fare delle richieste precise alle istituzioni" [Mattioli 2014, 73].

Paura e pericolo nella vita quotidiana definiscono dunque un clima comunitario difficilmente invertibile in cui domina l'insicurezza e interagiscono fattori come le condizioni esterne, la percezione soggettiva e gli orientamenti valoriali di fondo: l'assenza di controllo sulle conseguenze delle nostre scelte ha decretato un

---

4. Eric Allardt [1976] distingue tra *having* (possesso di beni), *being* (benessere psicologico) e *loving* (espressione della socialità), specificando che il "livello di vita" dipende anche dal modo con cui le condizioni oggettive vengono percepite e valutate dai soggetti. Anche in un classico contributo di Ronald Inglehart [1977], si definiscono come "postmaterialistici" quei bisogni che non è possibile appagare sulla base della sola ricchezza materiale.

destino paradossale per il soggetto della seconda modernità, un dilemma sospeso tra l'obbligo morale dell'autodeterminazione e la fragilità degli strumenti umani disponibili sia in termini materiali che relazionali.

#### 4. *Un breve epilogo*

Uno spettro si aggira per l'umanità: lo spettro della paura.  
La morte ci guarda dritto negli occhi.  
Il pericolo è in agguato in ogni ambito della vita quotidiana

Joanna Bourke  
*Paura. Una storia culturale*, 2007

La conoscenza degli schemi di percezione e organizzazione delle emozioni risale agli albori delle civiltà letterate [cfr. Douglas 1985, Oatley 2015], ma solamente negli ultimi decenni si è sviluppata una vera e propria scienza dei sentimenti che include quelli negativi prodotti dall'aumento dei rischi e dell'insicurezza, e quindi delle loro conseguenze nel nostro vivere quotidiano. Non è un caso che, a partire dallo scenario di "profondità e pericolo" descritto da Erving Goffman in *Relazioni in pubblico*, la maggior parte dei più autorevoli interpreti della modernità abbia dedicato una parte significativa della propria opera al tema della paura come un tratto quasi "genetico" delle società avanzate. Se c'è tuttavia qualcosa di speciale nel modo in cui sperimentiamo la paura nel ventunesimo secolo, suggerisce Bauman, dipende dal fatto che la società non è più protetta dallo Stato, pertanto gli individui che ne fanno parte covano "il demone più sinistro" alimentando un senso di impotenza sempre più diffuso: "ci sembra di non controllare più nulla, da soli, in tanti o collettivamente" [Bauman 2014, 6]. Si fa largo anche un altro aspetto molto diverso dal passato, relativo alla percezione individuale, che sviluppa un intenso carattere privato della paura, non di rado irrealistico e ingannevole, che per giunta ne rende l'esperienza molto più difficile da gestire. A questo proposito, in un recente intervento, Frank Furedi

parla esplicitamente di rituali quotidiani della paura, che spesso non sappiamo riconoscere e che tuttavia “ci ricordano in continuazione di avere paura” [cfr. Furedi, in CENSIS-Fondazione Roma 2009]. Paura, dunque, come paura di noi stessi e conseguenza di una sublimazione esistenziale già prevista da Freud nel *Disagio della civiltà* [1929]: dobbiamo rinunciare a quote sempre crescenti di felicità in cambio di un po' di sicurezza perché “[...] il grande problema dell'esistenza consiste nel superare la nevrosi”.

Forse, aggiunge consapevolmente il sociologo ungherese, perché mai c'è stata una visione dell'umanità così negativa come nella società contemporanea, e quindi il dibattito sulla paura permea il significato stesso della società dei nostri giorni, come avvertenza cautelativa e veicolo irremovibile di strutturazione della vita individuale e collettiva.

### *Riferimenti bibliografici*

ALLARDT, E.

1976, *Dimensions of Welfare in a Comparative Scandinavian Study*, Acta Sociologica, n. 3, a. 19.

ANTONILLI, A.

2012, *Insicurezza e paura oggi*, Franco Angeli, Milano.

ARLACCHI, P.

2009, *L'inganno e la paura. Il mito del caos globale*, Il Saggiatore, Milano.

BAUMAN Z.

2009, *Paura liquida*, Laterza, Bari (ed. or. 2006).

2014, *Il demone della paura*, Laterza, Bari.

BECK, U.

2013, *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Carocci, Roma (ed. or. 1992).

BLUMER, H.G.

1972, *Action vs Interaction: Review of Relations in Public by Erving Goffman 1971*, Society, n. 9, pp. 50-53.

BORDONI, C.

2012, *La società insicura. Convivere con la paura nel mondo liquido*, Aliberti, Reggio Emilia-Roma.

BOVONE, L.

1990, *Goffman: micro o macro?*, Studi di sociologia, n. 4, pp. 435-445.

BURNS, T.

1997, *Erving Goffman*, Il Mulino, Bologna (ed. or. 1992).

CARUSO, F.A.M.

2007, *Panico collettivo. Mito popolare, teoria sociale, indagine empirica*, Franco Angeli, Milano.

CATTARINUSSI, B. (A CURA DI)

2000, *Emozioni e sentimenti nella vita sociale*, Franco Angeli, Milano.

2006, *Sentimenti, passioni, emozioni. Le radici del comportamento sociale*, Franco Angeli, Milano.

CENSIS-FONDAZIONE ROMA

2009, *Paure globali*, Laterza, Bari-Roma.

CERULO, M.

2009, *Il sentire controverso. Introduzione alla sociologia delle emozioni*, Carocci, Roma.

CERULO, M., CRESPI, F. (A CURA DI)

2013, *Emozioni e ragione nelle pratiche sociali*, Orthotes, Salerno.

DAL LAGO, A.

1981, *Profondità e pericolo nella vita quotidiana. Note sul mondo sociale di Erving Goffman*, Il Mulino, n. 275, pp. 500-511.

DAWE, A.

1973, *The underworld-view of Erving Goffman*, The British Journal of Sociology, n. 24, pp. 246-253.

DOUGLAS, M.

1985, *Come percepiamo il pericolo. Antropologia del rischio*, Feltrinelli, Milano (ed. or. 1985).

ELLIOTT, A., LEMERT, C.

2007, *Il nuovo individualismo. I costi emozionali della globalizzazione*, Einaudi, Torino (ed. or. 2006).

FREUD, S.

2010, *Il disagio della civiltà*, Einaudi, Torino (ed. or. 1929).

FUREDI, F.

2008, *Il nuovo conformismo. Troppa psicologia nella vita quotidiana*, Feltrinelli, Milano (ed. or. 2004).

GIANNANTONIO, M.

2012, *Paura di sentire. Come gestire il «pericolo» delle emozioni*, Centro Studi Erickson, Trento.

GILI, G.

1999, *La teoria dell'agire sociale in Erving Goffman*, in Belardinelli S. (a cura di), *Teorie sociologiche dell'azione*, Franco Angeli, Milano.

GOFFMAN, E.

1971, *Il comportamento in pubblico. L'interazione sociale nei luoghi di riunione*, Einaudi, Torino (ed. or. 1963).

1979, *Espressione e identità*, Mondadori, Milano (ed. or. 1961).

1981, *Relazioni in pubblico*, Bompiani, Milano (ed. or. 1971).

GONOS, G.

1977, *Situation versus Frame: The Interactionist and the Structuralist analyses of everyday life*, American Sociological Review, n. 42 pp. 854-867.

HANNERZ, U.

1992, *Esplorare la città. Antropologia della vita urbana*, Il Mulino, Bologna (ed. or. 1980).

HELLER, A.

1983, *Teoria dei sentimenti*, Editori Riuniti, Roma (ed. or. 1982).

INGLEHART, R.

1983, *La rivoluzione silenziosa*, Rizzoli, Milano (ed. or. 1977).

JOHNSON WILLIAMS, S.

1986, *Appraising Goffman*, The British Journal of Sociology, n. 37 pp. 348-369.

MARSHALL, J.R.

2009, *La paura degli altri. Cause, sviluppi e trattamenti della «fobia sociale»*, TEA, Milano (ed. or. 1995).

MATTIOLI, F.

1999, *L'Io Sociale. Sociologia delle relazioni interpersonali*, Seam, Roma.

2014, *Società del rischio e sicurezza urbana*, Bonanno, Acireale.

MONGARDINI, C.

2004, *Le dimensioni sociali della paura*, Franco Angeli, Milano.

OATLEY, K.

2015, *Breve storia delle emozioni*, Il Mulino, Bologna (ed. or. 2004).

OLIVERIO FERRARIS, A.

2013, *Psicologia della paura*, Bollati Boringhieri, Torino.

PADOVAN, D.

2009, *Rischi, insicurezze e genesi delle comunità della paura*, Aracne, Roma.

PELLIZZETTI, P.

2014, *Storia della paura. Gli incoffessabili retropensieri collettivi dell'Occidente*, Mimesis, Milano.

PINI, L.A., QUERZÈ, A. (A CURA DI)

2011, *Voci dalla paura. Riflessioni e analisi di un'emozione complessa*, Franco Angeli, Milano.

ROCCATO, M., RUSSO, S.

2012, *Psicologia sociale della paura e del crimine*, Liguori, Napoli.

SALVINI, A.

1983, *Interazionismo e cognitivismo in Erving Goffman*, postfazione a Goffman, E. *Stigma, l'identità negata*, pp.161-196, Giuffrè, Milano.

SPARTI, D.

2000, *Declinazioni della presenza in Goffman*, Rassegna Italiana di Sociologia, n. 4, pp. 539-569.

TARTAGLIA, F., TUROLLA, A.

2012, *Che paura!? Dialogo fra un sociologo e uno psicoanalista sulle paure contemporanee*, Aracne, Roma.

TOSCHI, L.

2014, *Le relazioni interpersonali nell'era digitale: gruppi, individui, interazione*, in Mattioli, F., *I gruppi sociali*, Seam, Roma, pp. 323-350.

TURNER, J.H., STETS, J.E.

2005, *The Sociology of Emotions*, Cambridge University Press, New York.

Valcarengi, M.

2009, *L'insicurezza. La paura di vivere nel nostro tempo*, Bruno Mondadori, Milano.

Zolo, D.

2011, *Sulla paura. Fragilità, aggressività, potere*, Feltrinelli, Milano.



TERESA GRANDE, LORENZO MIGLIORATI

## La genesi sociale delle emozioni nella sociologia di Maurice Halbwachs

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

Nel complesso dell'ampia e articolata produzione scientifica di Maurice Halbwachs (1877-1945) compaiono alcuni interventi che possono apparire eccentrici rispetto ai suoi filoni di ricerca più noti. Tra questi, possiamo certamente annoverare lo studio degli stati affettivi e della genesi sociale delle emozioni che Halbwachs consegna, almeno in forma dichiarata, a una sola pubblicazione, intitolata *L'espressione delle emozioni e la società*, i cui contenuti e le cui vicende editoriali hanno contribuito a rendere piuttosto nebulosa e di non facile collocazione.

Come cercheremo di dire nelle pagine che seguono, questo scritto è molto più che un *divertissement* del suo autore: si inserisce a pieno diritto nella riflessione sociologica durkheimiana del tempo, impegnata a dare solidità metodologica ai grandi affreschi epistemologici del maestro di Épinal e che, con una ingenerosa sintesi, possiamo riassumere nel proposito di affermare il primato del momento collettivo e sociologico su quello individuale, segnatamente psicologico, nell'ambito della vita sociale. In questo senso, la riflessione sulla vita affettiva e sulle emozioni costituisce un punto di osservazione privilegiato per pensare il

---

1. Il presente contributo è frutto di una riflessione comune. La suddivisione dei paragrafi tra gli autori è la seguente: Lorenzo Migliorati è autore del paragrafo 2, Teresa Grande è autrice del paragrafo 3. L'introduzione è condivisa.

primato della società sull'individuo, in un campo che, come pochi altri, appare del tutto soggettivo.

Nella prima parte di questo intervento, cercheremo di ricostruire il contesto nel quale matura la riflessione sulla genesi sociale delle emozioni. Partendo dalla controversia tra Halbwachs e Blondel sulla natura, l'oggetto e il fine della "psicologia collettiva", proveremo a mettere in evidenza gli snodi epistemologici e metodologici che hanno presupposto l'affrancamento del sapere sociologico e il suo ingresso in terreni controversi e apparentemente lontani dal *proprium* del suo metodo.

La seconda parte del contributo propone invece una rilettura del testo *L'espressione delle emozioni e la società*, uno dei primi studi volti a delineare i fondamenti teorici della sociologia delle emozioni, della quale Halbwachs viene indicato come precursore [Fleury 2007, 61]. Seguendo il discorso sulla genesi sociale delle emozioni e degli stati affettivi, cercheremo di mettere in evidenza alcuni collegamenti con parte della vasta produzione halbwachsiana, principalmente con opere come *La memoria collettiva* [2001] o brevi articoli come *La psychologie collective du raisonnement* [1972a]. L'articolo rivela una prima originalità nell'abbondanza di riferimenti a Blondel e nella conseguente possibilità di ricondurre tale testo alla risposta di Halbwachs alle critiche che Blondel [1926] aveva rivolte al "sociologo della memoria" e all'opera *I quadri sociali della memoria* [1997]; risposta che attraversa la "seconda sociologia della memoria" di Halbwachs come si delinea ne *La memoria collettiva* [2001]. A partire da queste considerazioni, la lettura dell'articolo *L'espressione delle emozioni e la società* procederà lungo tre assi principali: la relazione che intercorre tra l'"uomo passionale" e il gruppo sociale; la qualificazione delle emozioni nei termini di una istituzione sociale; l'articolazione tra emozioni collettive e pratiche rituali.

## 2. Un ossimoro ben fondato: la psicologia collettiva

Benché sia noto come testo autonomo, *L'espressione delle emozioni e la società* ha una lunga storia che è bene rammentare brevemente. L'articolo appare per la prima volta nel 1939 per "Is – Revue turque de morale et de sociologie" come publi-

cazione di una conferenza che Halbwachs aveva tenuto a Istanbul il 18 aprile del 1938 nell'ambito di un soggiorno di studio organizzato nella capitale turca grazie ai buoni uffici di Albert Gabriel, direttore dell'Institut français d'archéologie e già collega di Halbwachs a Strasburgo<sup>2</sup>. In realtà, il testo era già noto e costituiva una delle quindici lezioni del corso di psicologia collettiva che Halbwachs teneva annualmente in Sorbona dal 1935 e che avrebbe pubblicato nel 1942 in una collezione dedicata ai corsi della Sorbona stampata da Tournier et Constants.

Dopo la morte di Halbwachs, il testo ha conosciuto numerose riedizioni. Nel 1947 appare in "Echanges sociologiques", un oscuro organo di documentazione universitaria promosso da un gruppo di studenti della Sorbona, noto come "Cercle de sociologie de la Sorbonne". Nel 1972 viene ripreso nella raccolta curata da Karady, *Classes sociales et morphologie*. Ancora, nel 2014, è stato fatto oggetto di una nuova pubblicazione nell'ambito della rivista "Vingtième siècle", prima della recentissima riedizione dell'intero corso di psicologia collettiva<sup>3</sup> [Halbwachs 2015].

La prima traduzione italiana, sul testo francese del 1947, è del 1996, a cura di Paolo Jedlowski, che ne ha redatto anche una significativa nota introduttiva, per "I viaggi di Erodoto", una rivista di storia e storiografia dedicata al mondo della scuola e al dialogo tra specialisti e insegnanti. Qualche anno più tardi, un gruppo di sociologi dell'Università della Calabria ne ha curato la riedizione nell'ambito di una antologia di classici della sociologia [Jedlowski, Floriani, Grande, Nicotera, Parini 2002].

Halbwachs è un durkheimiano *sui generis*. Costantemente impegnato a consolidarne e diffonderne l'enorme eredità scientifica e culturale, Halbwachs non ha mai assecondato pedissequamente e acriticamente le posizioni del maestro. In linea generale e in una sintesi certamente troppo parziale, possiamo dire che Halbwachs non assume *de plano* il dualismo durkheimiano, ma cerca di conservare un equilibrio metodologico che gli consenta di osservare il rapporto tra individuo e società come una tensione dinamica in cui l'uno non prevale o preesiste necessariamente all'altra, e viceversa. La società *esiste* nella forma del complesso del sistema delle rappresentazioni collettive, ma l'individuo può essere più o meno integrato in

2. Si veda [www.ifea-istanbul.net](http://www.ifea-istanbul.net) dove è possibile consultare la riproduzione dell'originale della lettera di presentazione che Gabriel redasse in occasione del soggiorno di Halbwachs.

3. La riedizione del corso appare per Flammarion e l'eccellente cura di Hirsch. Molte delle notazioni bibliografiche di questo paragrafo sono debitorie di questo lavoro.

essa a seconda che vi prenda parte (per scelta deliberata o per necessità, finanche per caso). Una delle sue espressioni più ricorrenti rimanda alla nozione di *milieu social*, una sorta di centro di gravità e garanzia dell'ordine sociale che gli individui, a seconda del loro grado di integrazione, sperimentano in maniera più o meno forte. Si tratta di un argomento epistemologico che Halbwachs riprende in molti lavori: nelle rappresentazioni di classe attraverso i comportamenti di consumo, gli operai si sentono e rappresentano esclusi dalla vita sociale e spinti al contatto con la materia inanimata a causa della segregazione sociale a cui li costringe la funzione economica a cui sono preposti dalla società [Halbwachs 2014a]; la memoria collettiva è inefficace nella misura in cui gli individui si separano dai gruppi sociali che convogliano le correnti di pensiero collettivo e conservano le rappresentazioni sociali del passato [Halbwachs 1988; 1997; 2001]; la dislocazione degli spazi pubblici nel tessuto urbano spinge in precise direzioni le scelte urbanistiche dei privati [Halbwachs 1909]; il suicidio è l'atto definitivo e irreparabile di colui che si sente escluso dalla società e dalla sua energia integrativa [Halbwachs 1930]. Questa postura intellettuale che, in maniera niente affatto neutrale, è stata definita "comprendente" [Mucchielli 1999; Paugam 2002; Marcel 2004] è alla base della prospettiva della psicologia collettiva, un'etichetta figlia delle scienze umane della prima metà del Novecento francese, che costituisce la categoria fondante della riflessione sulle emozioni.

Il dibattito sul rapporto tra individuo e società e, in particolare, sul diritto di primazia dell'uno o dell'altra (un dibattito, invero, a tratti da sterile "*académie académicienne*") ha interessato molti autori e molte discipline de *l'entre deux guerres* francese, a vario titolo intrisi dell'affascinante epica durkheimiana. Per ciò che ci interessa in questa sede, possiamo assumere a metonimia di questo conflitto la rivalità tra Halbwachs e Blondel. Il profilo scientifico dei due autori è sorprendentemente simile: stessa età (Blondel un anno in più), stessi riferimenti culturali (Durkheim e Bergson), medesima formazione, medesimi percorsi accademici e, verosimilmente, la stessa aspirazione inconfessata: "essere il teorico delle relazioni tra psicologia e sociologia nel solco del durkheimismo" [Mucchielli 1999, 105. *Trad. nostra*].

Tra Blondel, il più sociologo degli psicologi francesi dei primi del Novecento, e Halbwachs, il sociologo che avrebbe voluto fare lo psicologo [Craig 1979, 279], era inizialmente corso buon sangue. Halbwachs lo aveva raccomandato a Mauss

per collaborare al rilancio dell' "Année sociologique" [Hirsch 2015, 30] alla ripresa delle pubblicazioni nel primo dopoguerra e aveva tratto ispirazione da diversi suoi lavori per fondare il proprio discorso sulla memoria collettiva. Il pomo della discordia sarà, tuttavia, proprio la pubblicazione di *I quadri sociali della memoria* nel 1925. Blondel ne fa una recensione a fil di lama sulla "Revue philosophique" l'anno seguente. Fin dalle prime righe, mentre riconosce ad Halbwachs di aver pensato un'opera capitale, polemizza velatamente sull'intento di voler surrettiziamente insinuare, attraverso lo studio delle rappresentazioni collettive del passato, la sociologia nel campo di fenomeni di indiscutibile competenza psicologica, di modo che "non vi sarebbero questioni sulla vita mentale sulle quali essa [la sociologia] non voglia dire la propria" [Blondel 1926, 290]. Così, "la sociologia, non soltanto tende a chiarificare, completare e definire la psicologia, ma ad assorbirla interamente<sup>4</sup>" [ivi, 297]. Di qui alla velata accusa di "imperialismo sociologico e pan sociologismo" [ivi, 298] il passo è breve. Blondel riprenderà e approfondirà le proprie posizioni un paio d'anni più tardi nell'ampia *Introduction à la psychologie collective* [1928]. Il fine dichiarato di questo lavoro appare quanto meno ambizioso: "la costituzione di una psicologia collettiva che risponda alle esigenze oggettive del metodo [...] positivo; [ciò che] attendono impazientemente [...] molte discipline vicine per poter perseguire i loro progressi" [Blondel 1928, 12]. La penna corre e, fra le righe, sembra di scorgere che la sociologia sia proprio tra i saperi destinatari dei guadagni di Blondel. Non a caso, per perseguire il proprio fine, l'autore muove dallo studio delle posizioni di Comte, Durkheim e Tarde, autori che, a dispetto delle divergenze teoriche, "concordano [...] nell'invitarci ad adottare in psicologia collettiva le medesime ipotesi di lavoro" [ivi, 11]. Nella seconda parte del libro, dedicata alla "funzione del collettivo nella vita mentale", egli prenderà in considerazione tre temi, la percezione, la memoria e la vita affettiva, "problemi di psicologia generale [dei quali] abbiamo mostrato come, in realtà, siano, in tutto o in parte, di competenza della psicologia collettiva" [ivi, 12]. La psicologia collettiva intesa da Blondel rigetta ampi segmenti delle tesi sociologiche che discute. A proposito della memoria, ad esempio, se le proposte di Halbwachs "ci invitano giustamente a ridurre lo spazio [...] accordato all'intuizione sensibile e alla sua per-

---

4. Qui, come le per le successive citazioni di Blondel (salvo diversa indicazione), la traduzione è nostra.

sistenza sotto forme e per meccanismi ancora sconosciuti, non ci autorizzano però ad eliminarle completamente: non ci sarebbe memoria se non riemergesse almeno qualche riflesso delle intuizioni sensibili primitive, il cui carattere è assolutamente soggettivo, aprendo così la porta della coscienza” [ivi, 144]. L’educata polemica in punta di penna, dunque, continua e continuerà, benché il carattere non esattamente fumantino di Halbwachs tenderà a non alimentarla ulteriormente<sup>5</sup>. Non la seguiremo oltre, ma ci è servito farlo per comprendere come il corso di psicologia collettiva di Halbwachs, in cui appare, lo abbiamo già detto, la lezione sulle emozioni, si inserisca proprio in questo contesto e nella storia di questa polemica.

In conclusione al proprio libro, Blondel ritiene di “distinguere tre ordini di ricerche in psicologia: la *psicologia specifica o psicofisiologica* che studia ciò che l’individuo deve alla propria peculiare conformazione mentale; la *psicologia collettiva* che studia ciò che deriva al singolo dall’ambiente sociale e la *psicologia differenziale* che studia ciò che gli individui devono alle specificità della loro fisiologia e del loro contesto sociale” [ivi, 191. *Corsivi nostri*].

Egli stabilisce anche un ordine gerarchico: alla base la psicologia specifica, al centro la psicologia collettiva e al vertice la psicologia differenziale (o “individuale”). In questo modo, il dato individuale sarebbe il solo a poter rendere conto della totalità dell’umano (sia in senso fisiologico, sia sociale), mentre la psicologia collettiva, nel senso sociologico, sarebbe “ai primi passi” [ivi, 201] e “ancora tutta da fondare” [ivi, 200].

Come ha notato Hirsch, “mentre preparava il corso per la Sorbona, [Halbwachs] doveva avere costantemente sotto gli occhi il libro<sup>6</sup> [di Blondel]: ne prende a prestito non soltanto il titolo, ma anche parte della struttura, oltre a molti esempi e argomentazioni” [Hirsch 2015, 32. *Trad. nostra*]. In effetti, la similarità è davvero impressionante: come Blondel, Halbwachs dedica la prima parte allo studio delle posizioni psicologiche di Comte, Durkheim e Tarde. Seguono, poi, interventi

---

5. Rispondendo, nel 1929, ai rilievi di Blondel a proposito dei quadri sociali della memoria, sempre dalle pagine della “Revue philosophique”, Halbwachs getterà acqua sul fuoco: “[Blondel] non ha bisogno degli occhiali del sociologo per rintracciare le rappresentazioni collettive e riconoscere il posto che occupano nella nostra vita mentale e [...] un sociologo ha tutto da guadagnare a prenderlo ad esempio salendo sino al valico in cui si incontrano i due monti: psicologia e sociologia” [Halbwachs 1929, 455-456. *Trad. nostra*].

6. Ci si riferisce, naturalmente, alla *Introduction à la psychologie collective*.

monografici i cui titoli rimandano a molti lavori della stretta cerchia dei durkheimiani: le rappresentazioni collettive, il pensiero logico e le classificazioni primitive<sup>7</sup>, i concetti e le categorie<sup>8</sup>, il ragionamento e la psicologia collettiva<sup>9</sup>, i quadri sociali della memoria e la localizzazione dei ricordi<sup>10</sup>, la percezione, la logica dei sentimenti, le emozioni, la volontà<sup>11</sup>, per finire con una lezione su “me individuale e me sociale”<sup>12</sup>.

*La psychologie collective* di Halbwachs costituisce, nel complesso, la contro argomentazione sociologica all'impostazione psicologica di Blondel: “la psicologia è [...] *collettiva* o *specifica* (nel senso di psicofisiologica) e ciò che è in noi può essere spiegato attraverso il gruppo o attraverso lo specifico di ognuno. Giustapponendo queste due scienze, che si chiarificano reciprocamente, possiamo spiegare la vita psichica nel suo complesso” [Halbwachs 1942, 266. *Trad. nostra*].

La psicologia differenziale, intesa come studio “del dettaglio degli specifici fenomeni che intervengono nelle coscienze individuali” [ivi, 267. *Trad. nostra*] e che Blondel poneva al vertice della sua ideale piramide della conoscenza, sarebbe dunque esclusa in quanto priva di un oggetto conoscitivo degno di scientificità: “Quale è esattamente l'oggetto della psicologia differenziale? [...]. Spiegare il funzionamento o il comportamento di ogni individuo, in ogni luogo e in ogni momento [...]? Il fatto è che quando si tratta di spirito umano [...] non si può spiegare scientificamente l'individuale [...]. Ci si può chiedere se siano effettivamente scienze [quelle] che si limitano a giustapporre dati eterogenei presi a prestito da

---

7. In questa lezione, Halbwachs riprende un vecchio articolo apparso nel 1901 per l'“*Année Sociologique*”, a firma di Durkheim e Mauss, intitolato *De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives*.

8. Qui Halbwachs muove dalle conclusioni di *Le forme elementari della vita religiosa* di Durkheim per lo studio della formazione dei concetti e delle idee generali.

9. Si tratta di una lezione centrale, pubblicata la prima volta nel 1938 per la “*Zeitschrift für Sozialforschung*”, la rivista dei critici francofortesi diretta allora da Horkheimer. Il testo verrà riproposto da Karady nel 1972.

10. In queste due lezioni, Halbwachs riprende larghe parti de *I quadri sociali della memoria*.

11. In questa serie di lezioni, Halbwachs segue da vicino, commentando, criticando e argomentando il percorso di Blondel dell'*Introduction à la psychologie collective*.

12. In questo intervento conclusivo, Halbwachs discute e commenta alcune posizioni di Bergson dal quale riprende, appunto, la nozione di “me sociale”.

altri saperi” [ivi, 267-268. *Trad. nostra*]. In questo modo, la gerarchia è ristabilita; sarebbe la psicologia collettiva, intesa come sinonimo di sociologia, la sola a poter rendere conto della vita umana nella sua complessità apportando, peraltro, allo studio della realtà sociale un *quid* tutto particolare: lo studio delle manifestazioni esteriori e delle forme materiali delle rappresentazioni collettive. Il lavoro del sociologo consiste, così, nello “studiare queste manifestazioni ed espressioni materiali, analizzarle nelle loro specificità, metterle in rapporto reciproco e seguirle nelle loro combinazioni” [ivi, 274. *Trad. nostra*]. In questo modo, “la vita psichica che guarda alla società, alle istituzioni e ai costumi non può che essere collettiva poiché è in relazione con realtà collettive che la penetrano e che essa ritrova nella sua propria natura” [ivi, 275. *Trad. nostra*].

Lo studio della genesi sociale delle emozioni costituisce, in questo senso e da questo punto di vista, un campo privilegiato di osservazione, oltre che un fecondo terreno di analisi, incontro e scontro proprio con i dati della psicologia individuale.

### 3. Le emozioni e la società

Elaborato, come abbiamo visto, nel contesto del corso di psicologia collettiva, *L'espressione delle emozioni e la società* è un breve, ma denso articolo di una decina di pagine in cui Halbwachs segue da vicino l'*Introduction à la psychologie collective* di Blondel, in particolare il capitolo dedicato alla “vita affettiva”. Nel corso della sua argomentazione non mancano tuttavia riferimenti puntuali a una serie di altri autori e opere che ragionano intorno al tema delle emozioni. Halbwachs cita così le riflessioni di Stendhal sull'amore per illustrare e controbattere la “logica inconscia dei sentimenti”, gli esperimenti sui riflessi condizionati compiuti da Pavlov per parlare delle tecniche emozionali, Marcel Granet e l'olandese Jan Jakob Maria De Groot per descrivere l'imposizione di una forma collettiva di dolore nei riti funebri della Cina antica e, infine, l'opera *Colomba* di Mérimée per illustrare l'espressione rituale del dolore del lutto nella società tradizionale della Corsica. Come è nel suo stile, egli ricorre con ciò a informazioni e osservazioni di tipo sto-

rico e letterario per studiare concretamente il processo mentale dell'emozione, per rilevarne le influenze sociali e seguirne i processi di trasmissione e di espressione.

Possiamo innanzitutto notare come l'articolo sulle emozioni si collochi principalmente nella scia di ragionamento proposto in *La memoria collettiva*, l'ultimo lavoro, pubblicato postumo, di Halbwachs "sociologo della memoria". In tale testo, egli elabora – come ha ampiamente spiegato Namer [2000] – una "seconda sociologia della memoria" che riprende, correggendo in gran parte, la "prima sociologia della memoria" esposta ne *I quadri sociali della memoria*.

Rispondendo alle critiche mosse da Blondel [1926] all'indomani dell'uscita de *I quadri sociali della memoria*, Halbwachs appare inteso a giustificare la dimensione della memoria collettiva escludendo ogni approccio di tipo individualista e dimostrando che la memoria collettiva è capace di rendere conto del piano individuale del ricordo senza che ci sia bisogno, come appunto sosteneva Blondel, di una psicologia individuale. In opposizione a Blondel che difendeva l'unicità della memoria individuale come affettività, calore personale in contrasto con il presunto carattere astratto della memoria collettiva, Halbwachs fa notare, nella sua "seconda sociologia della memoria", che in realtà questo calore, questa affettività, questo "non essere mai soli" corrisponde all'azione, nell'individuo, della *corrente di memoria*, che egli intende più ampiamente come una *corrente di pensiero sociale* composta di valori e di significati culturali. Tale nozione, che risulta centrale nella "seconda sociologia della memoria", qualifica la memoria individuale come aperta e dinamica, piuttosto che chiusa o isolata. È proprio su questo piano che è possibile seguire il discorso di Halbwachs sulle emozioni, e principalmente sul rapporto tra l'"uomo passionale" e il gruppo sociale.

Condividendo con Blondel l'idea che "Gli stati affettivi forti assai di rado sono cosa di individui isolati" [Halbwachs 2002, 86], Halbwachs sostiene che "La società esercita un'azione indiretta sui sentimenti e sulle passioni. Il fatto è che vi è in noi un uomo sociale che sorveglia l'uomo passionale e che, senza dubbio, talvolta gli obbedisce e si pone per così dire al suo servizio per giustificare la propria passione: anche allora, l'uomo non smette di essere sociale; ragiona, pensa" [ivi, 84-85].

L'appartenenza a una collettività regolamenta e orienta l'individuo, ne limita le passioni individuali. Per quanto questa idea suggerisca esplicitamente il dualismo durkheimiano individuo-società, occorre notare che, in Halbwachs - nel testo sulle emozioni, così come nell'ultimo lavoro sulla memoria [2001], nell'opera sul

suicidio [1930] come in quella sulle classi sociali [2014a] – tale dualismo si sfuma in favore di un’idea di individuo situato entro un tessuto di relazioni che non può essere pensato al di fuori del gruppo di appartenenza [Fleury 2007, 72]. Anche isolati, dice Halbwachs, noi ci comportiamo come se gli altri ci osservassero e sorvegliassero. Su questo punto sembra evidente come il discorso di Halbwachs riveli tracce della sua lettura dell’opera di Weber, richiamando l’idea secondo cui l’azione dell’individuo è sociale nella misura in cui si orienta nel suo corso in rapporto al comportamento di altri. Come è stato già indicato nel paragrafo precedente, questa vicinanza alla tradizione weberiana è suggerita da diversi commentatori di Halbwachs che hanno qualificato come “comprendente” la sua sociologia.

Le emozioni non rinviando dunque esclusivamente a un lato personale ma si scoprono indissociabili dai gruppi sociali entro i quali esse prendono forma e ai quali, al contempo, contribuiscono a dare forma. I gruppi sociali si definiscono cioè come una delle condizioni di esistenza delle emozioni, ciò nella misura in cui permettono di attualizzarle attraverso un’espressione materiale. A riguardo, Halbwachs fa notare che “generalmente, la solitudine impoverisce non solo l’espressione esteriore delle nostre emozioni, i nostri pianti, le nostre risa, le nostre urla e tutta la nostra mimica, ma il gioco stesso di rappresentazioni e sentimenti che vi sta alla base” [Halbwachs 2002, 86]. Halbwachs sottolinea dunque la crucialità del gruppo sociale, indicando questo ultimo come istanza di socializzazione e come operatore simbolico delle emozioni: “Quando possiamo osservare in segreto un essere umano che ignora che lo stiamo guardando e quando questi, in preda a una emozione, leva le braccia al cielo, si strappa i capelli, proferisce suoni e parole confuse, non ci colpisce forse il fatto che tutto quel gesticolare non abbia alcun senso né ragione di essere in un individuo isolato, e che la persona emozionata si comporti come se fosse in presenza di altri esseri pronti a rispondere ai suoi movimenti e alle sue urla?” [*Ibidem.*].

La presenza di un pubblico, che sia reale oppure immaginario, appare allora la condizione necessaria perché le emozioni possano esprimersi. Si tratta di un’idea che, è bene ricordarlo, era stata già avanzata da Mauss [1921]. Come nota Hirsch [2015, 344], Halbwachs riprende nel suo testo diverse questioni direttamente riconducibili a Mauss, ma fa la scelta di non citarlo, a differenza di Blondel che, invece, a lui si riferisce esplicitamente nell’*Introduction à la psychologie collective* da cui prende avvio e si sviluppa l’articolo sulle emozioni.

Il motivo della presenza degli altri, del “non essere mai soli”, rende inoltre particolarmente vicino il testo sulle emozioni a *La memoria collettiva* e all’articolo del 1938 *La psychologie collective du raisonnement*. In *La memoria collettiva* Halbwachs è teso a dimostrare come il ricordo di un individuo isolato non può esistere. Come ad esempio scrive nel capitolo dedicato alla reciprocità dei rapporti tra memoria individuale e memoria collettiva: “I nostri ricordi vivono in noi come ricordi collettivi, e ci sono rammentati dagli altri, anche quando si tratta di avvenimenti in cui siamo stati coinvolti solo noi e di oggetti che solo noi abbiamo visto. Il fatto è che, in realtà, non siamo mai soli. Non è necessario che altri siano presenti, che si distinguano materialmente da noi: perché ciascuno di noi porta sempre con sé e dentro di sé una quantità di persone distinte” [Halbwachs 2001, 80].

È adottando il punto di vista di questi “altri dentro di me”, è ricollocandomi nel gruppo – prosegue Halbwachs – che posso ritrovare in me idee e modi di pensare a cui da soli è impossibile giungere. Questa prospettiva è confermata nell’articolo del 1938, in cui Halbwachs discute ampiamente il *Trattato di sociologia generale* di Pareto per spiegare la logica sociale del ragionamento. Pur denunciando l’arbitrarietà della classificazione tra azioni logiche e non logiche, riconosce il merito di Pareto di avere esplorato l’agire che sembra estraneo, se non contrario, alla ragione e di averne sottolineato la rilevanza sociale. Proseguendo il ragionamento paretiano, Halbwachs scrive: “Per quanto i nostri istinti e i nostri gusti, le nostre preferenze possano sembrare assurdi noi cerchiamo sempre, e spesso troviamo, delle ragioni per giustificarli. Ora, tutti questi argomenti sono “derivati”, in effetti, da qualche corrente di pensiero sociale. Ci sembra che siamo preoccupati di fare approvare la nostra azione e anche di farne accettare la responsabilità, di “addossarla” a una ragione collettiva” [Halbwachs 1972a, 138. *Trad. nostra*].

In estrema sintesi, dunque, la logica del ragionamento, invece che essere, come sembrerebbe, l’operazione per eccellenza che ci permette di sfuggire alle influenze collettive, si rivela in realtà come un processo che prende le mosse dalla società e più esattamente da correnti di pensiero sociali che agiscono nell’individuo. È quanto accade anche per la logica dei sentimenti, alla quale Halbwachs si riferisce nelle pagine successive di questo stesso articolo. A differenza del ragionamento intellettuale che – egli spiega [ivi, 139] – si conforma strettamente alle regole di un gruppo definito, ad esempio quello dei logici o dei matematici, quando si tratta di sentimenti o di passioni noi non ci atteniamo a una parte limitata della comunità,

ma cerchiamo appoggi nella gran parte dei gruppi ai quali apparteniamo; ciò al fine di apparire conformi alle loro tendenze ma anche per soddisfare e sviluppare il più possibile i nostri desideri e i nostri istinti. È in questa direzione che agiscono nell'individuo quelle correnti di pensiero sociale che “meglio fortificano in noi un desiderio o una passione” [ivi, 140. *Trad. nostra*], la giustificano ai nostri occhi nello sforzo di farla condividere agli altri.

Quanto detto finora ci conduce a sottolineare un'altra importante conclusione cui giunge Halbwachs: la qualificazione delle emozioni nei termini di una istituzione sociale. Possiamo dire innanzitutto, sintetizzando il discorso fin qui affrontato, che emozioni e società, invece che opporsi, si legano strettamente e che la società appare come la condizione di possibilità della manifestazione delle emozioni, così come il loro stesso prodotto. Si può rinvenire in questo ragionamento la fedeltà di Halbwachs alla definizione durkheimiana di “fatto sociale”. Difatti, come abbiamo visto e come Halbwachs le descrive fin dalle prime righe del suo testo, le emozioni rinviano a modi di fare e di pensare consolidati che si impongono dall’“esterno”: “Le forme della sensibilità che si potrebbero chiamare superiori, i sentimenti e le passioni, paiono esigere una elaborazione più personale e più prolungata che non le emozioni, o il piacere e il dolore elementari. Ora, vi è senza dubbio una logica dei sentimenti, pressoché incosciente, che fa sì che, come diceva Stendhal a proposito del sentimento dell'amore, ogni nostra riflessione, ogni nostra fantasia si cristallizzi in qualche modo intorno alla rappresentazione della persona amata o detestata, all'oggetto desiderato o temuto. Ma tutto quel lavoro mentale non può compiersi senza che vi si mischino una gran quantità di idee, giudizi, ragionamenti. Così, quegli stati affettivi sono imprigionati in correnti di pensiero che giungono nella nostra mente dal di fuori, che sono in noi perché sono negli altri” [Halbwachs 2002, 84].

Le emozioni procedono dunque da una istanza superiore all'individuo; la loro espressione, precisa Halbwachs, si trasmette come la lingua, entro una temporalità che ne sottolinea la socializzazione sul piano della trasmissione intergenerazionale: “Così, può essere che l'espressione emotiva non sia per niente naturale, innata o ereditaria, o in ogni caso connessa alla costituzione organica della specie. [...] Tutto accade come se i bambini avessero appreso espressioni e atteggiamenti osservando gli altri, e a contatto con loro. Ma, allora, gli adulti di oggi li hanno ricevuti loro stessi dai propri genitori, e questi ultimi dai loro: e così via risalendo sino ai

nostri antenati più lontani. L'espressione emotiva si sarebbe trasmessa come la lingua; e, dopo tutto, le rassomiglia per il fatto che mette in gioco tutta una mimica, la quale è come un linguaggio dei gesti e dei lineamenti" [ivi, 85].

In questi termini, dunque, le emozioni si definiscono nei termini di una istituzione sociale; esse presuppongono un necessario apprendimento di codici al fine di soddisfare la funzione di integrazione: "Quei gesti e quelle forme visibili a un tempo esprimono e mantengono stati affettivi comuni a tutti i membri del gruppo. Così, elementi espressivi, ben raggruppati e graduati, riescono a risvegliare una convinzione profonda, un'illusione completa che si accompagna con i sentimenti, e che in qualche modo li crea interamente, così come il gruppo o la comunità li prova in comune e vuole imporli ai suoi membri" [ivi, 88-89].

Integrarsi in un gruppo, dice Halbwachs, implica il dovere di mettersi all'unisono con gli altri, il che significa anche imparare a "gestire" le proprie emozioni: "In un convegno di uomini in cui tutti, per una ragione o per l'altra, sono in preda alla gioia, possiamo avere le nostre particolari ragioni di essere tristi. Pure ci dominiamo, ci sforziamo di partecipare alla esultanza generale" [ivi, 87]. Questa costrizione, che nel suo testo Halbwachs enuncia in maniera esplicita nei termini di una "imposizione", di un "dovere", di un "ordine", è indicativa del duplice carattere di esteriorità e di coercizione proprio dell'idea durkheimiana di "fatto sociale". In Halbwachs, però, l'imposizione sociale, posta apparentemente come esteriorità, agisce come prodotto di una interiorizzazione strettamente connessa con una sorta di "adesione" e di "attesa sociale"; la costrizione si riformula così in un senso più ampio e complesso che facilmente può essere associato al lessico di Mauss [2002] e all'idea di relazione reciproca come emerge nella sua descrizione del ciclo del dono. È in questo senso che, secondo Halbwachs, citando ancora una volta Blondel, "Fra ciò che proviamo spontaneamente e ciò che proviamo per dovere, e talvolta per costrizione, il confine è [...] assai difficile da definire" [Halbwachs 2002, 88].

Altro punto centrale dell'articolo è il rapporto tra emozioni collettive e pratiche rituali. Per Halbwachs, i riti e le emozioni non si oppongono, ma risultano intimamente legati: il rito costituisce la condizione di espressione delle emozioni e ne disciplina al contempo l'attualizzazione dando loro una forma circoscritta, obbligata e attesa. Superando poi la prospettiva durkheimiana (secondo cui il rito rinvia al sacro laddove l'emozione si lega al profano) e opponendosi alle interpre-

tazioni classiche (che collocano il rito entro un ordine associato all'idea di una sequenza prevedibile di atti per porre invece l'emozione sul piano del disordine associato all'idea dell'imprevedibile), Halbwachs sottolinea il carattere performativo delle pratiche rituali e giunge a delineare una teoria che si fonda sull'assunzione del rito come avente la doppia funzione della rappresentazione e dell'espressione delle emozioni. Indicando, ad esempio, il caso del rituale funebre presso gli antichi cinesi, egli sostiene che "il gesto o il movimento rituale e l'espressione emotiva sono strettamente uniti, e questo perché vi è qualcosa che ricorda i gesti religiosi, fra quelli che hanno come funzione quella di manifestare i sentimenti" [ivi, 91]. Ancora una volta, poi, Halbwachs si riferisce a Blondel per aggiungere come perfino nelle nostre società, in campagna come in città, le manifestazioni emotive - ad esempio quelle legate a un lutto o a un matrimonio - sono regolate da una sorta di codice imperativo che impone un comportamento esteriore uniforme, e conclude il suo testo scrivendo che: "non solo l'espressione delle emozioni, ma attraverso questa le stesse emozioni sono sottomesse ai costumi e alle tradizioni, e si ispirano a un conformismo insieme esteriore e interiore. Amore, odio, gioia, dolore, timore, collera sono dapprima provati e manifestati in comune, sotto forma di reazioni collettive. È nei gruppi cui apparteniamo che abbiamo imparato a esprimerli, ma anche a provarli [...] ogni società, ogni nazione, e anche ogni epoca pone il suo marchio sulla sensibilità dei propri membri. Indubbiamente, rimane in questo ambito un'ampia parte di spontaneità personale. Ma non si manifesta, non appare se non in forme comuni a tutti i membri del gruppo, e che modificano e formano la loro natura mentale tanto profondamente quanto gli schemi del linguaggio e del pensiero collettivo" [ivi, 92].

In definitiva, l'idea che Halbwachs suggerisce è che i sentimenti e le emozioni, per quanto riguardino la parte più intima dell'individuo, devono la possibilità di essere nominati, espressi e percepiti alle forme più generali di una cultura. Essi cambiano a seconda delle epoche, dei ceti e delle classi sociali, del genere e, più in generale, del contesto sociale entro cui si formano e si esprimono.

Con l'articolo sulle emozioni, gli scritti sulla memoria e quelli sul ragionamento, Halbwachs si colloca nella linea di ricerca della scuola sociologica inaugurata da Durkheim dedicata allo studio delle origini sociali delle categorie e delle funzioni mentali. Egli si inserisce in questa linea in maniera innovativa, esprimendo l'idea che il mentale e il sociale, l'individuale e il collettivo non sono in netta opposizio-

ne; la sua opera appare piuttosto tesa a tracciare l'essenza sociale dell'individuo, nella consapevolezza che la società non può prestarsi a una definizione univoca, ma che essa corrisponde piuttosto alla trama dei prodotti di un insieme associato di individui. In questo senso, laddove per Durkheim esistono nell'individuo due coscienze, l'una individuale e l'altra collettiva, per Halbwachs si tratta di pensare il collettivo che si iscrive nell'individuale: l'articolo sulle emozioni rappresenta una sintesi esemplare di questa originalità sociologica di Halbwachs.

#### *Riferimenti bibliografici*

BLONDEL, C.

1914, *La conscience morbide. Essai de psychopathologie générale*, Alcan, Paris.

1926, *Revue critique: Maurice Halbwachs*, «*Les cadres sociaux de la mémoire*», *Revue philosophique*, 101, pp. 290-298.

1928, *Introduction à la psychologie collective*, Armand Colin, Paris.

CRAIG, J., E.

1979, *Maurice Halbwachs à Strasbourg*, *Revue française de sociologie*, 20, pp. 273-292.

DURKHEIM, E.

1898, *Représentations individuelles et représentations collectives*, *Revue de métaphysique et de morale*, VI, pp. 273-302.

2013, *Le forme elementari della vita religiosa*, Mimesis, Milano (ed. or. 1912).

DURKHEIM, E., MAUSS, M.

1901-1902, *De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives*, in *L'Année sociologique*, VI, pp. 1-72.

FLEURY, L.

2007, *Maurice Halbwachs, précurseur d'une sociologie des émotions*, in Pequinot, B. (ed.), *Maurice Halbwachs: le temps, la mémoire et l'émotion*, L'Harmattan, Paris, pp. 62-98.

HALBWACHS, M.

1909, *Les expropriations et les prix des terrains à Paris*, Cornély, Paris.

1929, *La psychologie collective d'après Charles Blondel*, Revue philosophique, CVII, 5-6, pp.444-456.

1930, *Les causes du suicide*, Alcan, Paris.

1938, *La psychologie collective du raisonnement*, Zeitschrift für Sozialforschung, VII, 3, pp. 357-375.

1939, *L'expression des émotions et la société*, Is. Revue turque de morale et de sociologie, V, 5, pp.42-59.

1942, *La psychologie collective*, Tournier et Constants, Paris.

1947, *L'expression des émotions et la société*, Echanges sociologiques, Centre de documentation universitaire, Paris.

1972a, *La psychologie collective du raisonnement*, in Halbwachs, M., *Classes sociales et morphologie*, Editions de minuit, Paris 1972, pp. 131-151.

1972b, *L'expression des émotions et la société* in Halbwachs, M., *Classes sociales et morphologie*, Editions de minuit, Paris, pp. 164-173.

1988, *Memorie di Terrasanta*, Arsenale, Venezia (ed. or. 1941).

1996b, *L'espressione delle emozioni e la società*, I Viaggi di Erodoto, 30, pp.123-130 (ed. or. 1947).

1997, *I quadri sociali della memoria*, Ipermedium, Napoli (ed. or. 1925).

2001, *La memoria collettiva*, Unicopli, Milano, (ed, or. 1950).

2002, *L'espressione delle emozioni e la società*, in Jedlowski, P. Floriani, S., Grande, T., Nicotera, F., Parini, E. G., *Pagine di sociologia*, Carocci, Roma, pp. 84-92 (ed. or. 1947).

2014a, *Come vive la classe operaia, la gerarchia dei bisogni nella società industriale contemporanea*, Carocci, Roma, (ed. or. 1913).

2014b, *L'expression des émotions et la société*, Vingtième siècle, 123, pp.39-48.

2015, *L'expression des émotions dans la société*, in Halbwachs, M., *La psychologie collective*, Flammarion, Paris, pp. 218-232.

HIRSCH, T.

2015, *Psychologie collective et sociologie*, in Halbwachs, M., *La psychologie collective*, Flammarion, Paris, pp. 7-42.

JEDŁOWSKI, P.

1996, *Nota introduttiva*, in Halbwachs, M., *L'espressione delle emozioni e la società*, in I Viaggi di Erodoto, 30, pp.123-125.

JEDŁOWSKI, P., FLORIANI, S., GRANDE, T., NICOTERA, F., PARINI, E. G. (A CURA DI)

2002, *Pagine di sociologia*, Carocci, Roma.

KARADY, V.

1972, *Biographie de Maurice Halbwachs*, in Halbwachs, M., *Classes sociales et morphologie*, Editions de Minuit, Paris, pp. 9-22.

MARCEL, J.C.

2004, *Mauss et Halbwachs: vers la fondation d'une psychologie collective (1920-1945)?*, Sociologie et sociétés, 2, pp. 73-90.

MAUSS, M.

1921, *L'expression obligatoire des sentiments. Rituels oraux funéraires australiens*, Journal de psychologie.

2002, *Saggio sul dono*, Einaudi, Torino (ed. or. 1923).

MUCCHIELLI, L.

1999, *Pour une psychologie collective: l'héritage durkheimien d'Halbwachs et sa rivalité avec Blondel durant l'entre deux guerres*, Revue d'Histoire des Sciences Humaines, 1, 1, pp. 103-141.

NAMER, G.

2000, *Halbwachs et la mémoire sociale*, L'Harmattan, Paris.

PAUGAM, S.

2002, *Préface. Le suicide revisité. En quoi Halbwachs s'oppose à Durkheim*, in Halbwachs, M., *Les causes du suicide*, Puf, Paris, pp. IX-XXXVI.



PAOLO GIOVANNINI, ANGELA PERULLI

## Emozioni e mobilità sociale

*The Giver*: Emotions!

*Jonas*: You mean like feelings?

*The Giver*: Feelings are just meaning, on the surface.  
But emotions, they are very deep, primal, and linger.

*The Giver*, 2014

### 1. Premessa

**N**egli anni duemila si è conclusa una vasta ricerca sui processi di mobilità sociale, condotta dal Laboratorio Cambio dell'Università di Firenze. Il corpo centrale di quel lavoro è costituito da un imponente materiale biografico (380 racconti di vita) raccolto tra uomini e donne di una generazione di cinquantenni di ceto medio, in forte movimento sociale e territoriale nella seconda metà del Novecento<sup>1</sup>. È una generazione che, nelle aree indagate (la città metropolitana di Firenze e il distretto industriale di Prato), partecipa di importanti cambiamenti nelle diverse fasi della vita, in particolare

---

1. Metodologicamente, ci si è basati sul racconto di vita [Bertaux 2003]. I casi sono stati selezionati estraendo nominativi dai diplomati di alcuni istituti scolastici superiori al fine di ottenere sotto-gruppi paritetici per genere e per appartenenza territoriale. Ecco le sigle che identificano le interviste: MaFi, diplomate istituto magistrale Firenze; ItcPo, diplomate istituto commerciale Prato; ItiFi, diplomati istituto tecnico industriale Firenze; ItiPo, diplomati istituto tecnico industriale Prato; LsFiF/LsFiM, diplomate/i liceo scientifico Firenze; LsPoF/LsPoM, diplomate/i liceo scientifico Prato.

la transizione in più tappe dalle campagne alla città. I luoghi della memoria, le radici familiari e le appartenenze comunitarie, con il loro bagaglio emozionale, esercitano influenze non secondarie su questi ceti “moderni”. Ma è anche una generazione che vive il clima politico e culturale degli anni sessanta e settanta, che attraversa biograficamente nella fase dell’amicizia, dell’amore, degli affetti, quando si elaborano i progetti di vita, nei tempi sociali e individuali nei quali è determinante l’attesa e l’immaginazione del proprio futuro. Qui si presentano risultati inediti relativi al ruolo delle emozioni nei processi di mobilità sociale, agli eventi che le hanno suscitate, alle azioni sociali che ne sono conseguite, alle scelte compiute dai soggetti nella loro quotidianità.

Concettualmente non si è operata una distinzione tra emozioni e sentimenti. Dividere il “campo emozionale”, come direbbe Elster [1999], non avrebbe nessuna utilità euristica dal punto di vista della *passionate sociology* [Game, Metcalfe 1996]<sup>2</sup>. Ciò che ci preme è valutare l’incidenza nei meccanismi di mobilità sociale di quelle che Weber chiama “azioni affettive” [1922a; 1922b] rivelatesi capaci, nella valutazione del narratore, di determinare importanti scelte di vita. Se nel disegno della ricerca si era già dato spazio alle categorie di *tempo* (le narrazioni coprono un arco temporale di circa un secolo)<sup>3</sup> e di *luogo* (il nostro campione tipologico si colloca per metà in una città-distretto a monocultura produttiva e per metà in una città terziaria di medie dimensioni)<sup>4</sup>, le risultanze di ricerca hanno fatto emergere con chiarezza il peso specifi-

---

2. Sul piano terminologico, si è così scelto di ricorrere ad un uso comprendente del termine “emozione” (*emotion*) per indicare il contenuto complessivo del campo emozionale. Rispetto alla sua principale alternativa – “sentimenti” (*feelings*) – presenta a nostro parere il vantaggio di trasmettere anche semanticamente un’idea di movimento, di processo, di azione sociale, di un qualcosa che si muove (si può muovere) in una relazione biunivoca con il mondo esterno, con effetti potenzialmente dirompenti. Un tentativo di distinzione semantica tra emozioni, sentimenti e passioni si trova in Cerulo [2009, 21-41].

3. La dimensione temporale non si limita a essere presente nel criterio biografico della narrazione, ma anche nella attenzione alle successioni e alle alternanze di tempi di effervescente cambiamento e tempi di persistenza, ai loro intrecci individuali e collettivi, alle reciproche influenze tra tempi storici e tempi biografici.

4. Chiariamo che, quando si parla di *luogo* non ci riferiamo a un semplice dato fisico e geografico, ma a una realtà (concreta o virtuale) dove si esprimono sensi di appartenenza, identità personali e sociali, culture e memorie comuni. In questo senso, e con specifico riferi-

co che nell'attivazione e nella qualificazione del ruolo emozionale in relazione ai processi di mobilità sociale giocano gli *eventi* (individual-familiari, sociali, economici o politici) e la loro memoria. Contingenze esteriori e contingenze interiori, come le chiama Schizzerotto [2002], risultano così strettamente ma non univocamente legate. Percorsi di vita e processi di mobilità sono segnati, interrotti, mutano di direzione e di contenuto di senso al presentarsi di *reazioni emozionali* di fronte ad accadimenti “privati” (la migrazione dalla campagna alla città, la malattia, la morte di un altro significativo, l'innamoramento, la nascita di un figlio, il fallimento della propria azienda) o “pubblici” (una crisi economica, la partecipazione ad un movimento sociale, la vittoria della propria squadra, un episodio terroristico).

Un breve *caveat* metodologico. Le emozioni di cui parleremo sono emozioni “raccontate”. Per farlo il narratore opera un processo di semplificazione e di “messa in ordine” rispetto a quando (e soprattutto a come) sono state effettivamente vissute. La memoria seleziona per intensità dell'emozione e per le conseguenze ad essa imputabili, lasciando tracce più evidenti proprio di quelle emozioni che sono più chiaramente collegabili ad azioni e ad eventi precisi. Nella ricostruzione dell'intervistato, si crea una linearità difficilmente presente nel momento originario. Le emozioni raccontate, allontanandosi dal flusso esperienziale, vengono “razionalizzate” e inserite in un ordine “raccontabile”. Questo processo non le rende però meno potenti. Al contrario, la traccia emozionale che resta è profonda [Rimé 2005]. Ne è prova l'intensità che emerge durante la narrazione: nel rievocarle, le emozioni si “rivivono”, talvolta in forme potenziate, proprio perché collegate agli effetti esperiti e alle conseguenze oggi visibili sul proprio percorso biografico:

l'argomento è interessante perché ci porta a riflettere [...] questo è il fatto è una cosa che non credevo, ma effettivamente lo sa che appena esco da qui ci rimugino sopra [...] su [...] mi viene da ripensare ancora alla mia vita e con un bel punto interrogativo su quel che sarà [Bian20LsPoF].

---

mento alla nostra ricerca, i luoghi più importanti per gli intervistati sono la casa, il quartiere, la città (vedi, esemplarmente, Vale11ItiFi).

## 2. Uno sguardo sociologico sulle emozioni

Nel corso della ricerca, è serendipiticamente emersa con chiarezza la necessità di considerare come elemento di raccordo con i processi di mobilità sociale ciò che avviene (o è avvenuto), cosa si muove (o cosa si è mosso) e con quali conseguenze nello spazio emozionale del narratore. Che ha però richiesto una ulteriore riflessione sugli strumenti concettuali in campo. La riflessione è partita inevitabilmente da Weber e dalla sua tipologia dell'azione sociale, con particolare riferimento al tipo di *azione* cosiddetta *affettiva*, che cioè: non tiene conto delle possibili conseguenze dell'azione; è per sua natura innovativa perché non segue comportamenti abitudinari o tradizionali; riconfigura le relazioni sociali. Essa scaturisce da un *campo emozionale* dove al suo interno si agitano emozioni, sentimenti, passioni. La sua composizione si modula differentemente nelle diverse culture e subculture e si trasmette di generazione in generazione tramite i consueti meccanismi di socializzazione [Evans 2001]. La sua struttura varia storicamente e spazialmente, presentandosi sempre con nuove gerarchie interne di valore e con centralità sovvertite, per il maggior peso espresso ora dall'una ora dall'altra emozione [Nussbaum 2001]. Con la modernità, via via che cresce la soggettività, sentimenti e passioni si fanno più forti [Rosenwein 2010], o meglio, si esprimono più liberamente e con maggiore efficacia, potenziando il *campo emozionale individuale*<sup>5</sup>. Costante, anche se variabile in entità, rimane però il rapporto con il *campo emozionale collettivo* (*emotional climate*), di maggiore o minore intensità a seconda degli eventi che lo alimentano (un movimento politico-sociale, una drammatica crisi economica, un attacco terroristico: de Rivera, Páez [2007, 237-240]).

Un altro importante passaggio concettuale si è imposto poi per la necessità di valorizzare uno specifico *sociologico* nella lettura dell'azione emozionale. Allo

---

5. Nei termini di Elias [1939], è questo il portato del processo di civilizzazione, che segna il passaggio da una fase in cui prevalgono gli *external constraints* a una dove più potenti risultano gli *internal constraints*. Vedi inoltre Hunt [2012]. L'apparente contraddizione con il processo di civilizzazione (Elias) e con quello di razionalizzazione (Weber) è a nostro parere risolvibile considerando le emozioni come *internal constraints*. Su emozioni e controllo razionale degli impulsi si veda Elias [2009, 158]; ma anche Barbalet [2001, 29-61] e Crespi [2013, 65-67].

scopo, si è ricorso alla categoria di *spazio emozionale*, che tra quelle proposte dalle numerose discipline che si confrontano con le emozioni si è rivelata di grande utilità nel lavoro di interpretazione. Partiamo da una prima affermazione, largamente condivisa dagli studiosi del settore: le emozioni vanno lette come esperienze di relazioni sociali e interpretate alla luce delle teorie sociologiche dell'interazione [Hunt, Walby, Spencer 2012, 4]. Lo spazio emozionale specifica gli ambiti nei quali agisce o interagisce l'attore emozionale [Turnaturi 2012, 9]: esso è definito comunemente come il contesto sociale nel quale le emozioni prendono vita entrando nel gioco relazionale<sup>6</sup>. Più analiticamente, qui se ne adotta un senso alla Harvey, per cui lo spazio è territorio (non necessariamente fisico, e comunque dai confini mobili), luogo di appartenenze, di relazioni fitte e frequenti, di più o meno intensi investimenti emotivi. Sono identificabili come spazi emozionali la coppia, la famiglia, la classe scolastica, il luogo di lavoro, il quartiere, il *peer group*, fino a spazi emozionali dove predomina il carattere "pubblico". È in proposito significativo che alcuni importanti studiosi delle emozioni usino, invece che l'espressione "spazio emozionale", quella di "*emotional community*". È il caso di Rosenwein [2010, 11 e nota 37] che utilizza il termine *community* per dare maggiore rilievo alla forza dei legami e delle appartenenze: una posizione che però rischia di escludere le c.d. *negative emotions* [Gallo, Linda C., Matthews, Karen A. 2003], che pure sono di grande importanza per capire i meccanismi e i processi di cambiamento, proprio perché introducono nello spazio emozionale il conflitto e la separatezza.

La prospettiva sociologica della ricerca ha dato rilevanza alle emozioni in quanto espressioni di *sociabilità* [Rosenwein 2010, 19; Rimé 2005; Bianchi 2011]. L'ipotesi adottata è che esse vengano in esistenza nel momento in cui entrano in una (o creano una) rete di relazioni sociali, da quella elementare della diade simmeliana a quella globale e "pubblica" dei movimenti collettivi. Durkheimianamente, ci siamo misurati con il problema delle emozioni (apparentemente un fatto individuale) cercando di coglierne e di interpretarne il carattere sociale. In questo processo di interazione sociale attivato o rimodelato dall'intervento emozionale, le emozioni si fanno *agenti del cambiamento*

---

6. È questa l'interpretazione largamente dominante che ne danno i *social constructionist*. Per una importante rassegna degli studi, cfr. Harré [1986] e in particolare il saggio ivi contenuto di Armon Jones.

[Reddy 2001]. Per quanto dunque attiene alla nostra ricerca, li abbiamo valutati come elementi che influenzano i processi di mobilità/immobilità sociale.

I meccanismi in base ai quali le emozioni contribuiscono alla messa in moto dei processi di mobilità sociale vanno ricercati nel loro carattere relazionale. Quando gli attori entrano in rapporto con l'altro (o gli altri) con il proprio carico emozionale, si innestano meccanismi di reciprocità, solidaristici o conflittuali, di indifferenza o di interesse, di attrazione o repulsione, che vanno a definire profili e contenuti dell'azione sociale. Per fare qualche esempio: come le emozioni entrano nel processo di costruzione/modificazione dell'identità; come la memoria delle emozioni si fa elemento fondamentale nella definizione dei percorsi di vita; come le appartenenze sociali (familiari, amicali, di quartiere, ecc.) attivino fattori emozionali (il sentirsi vicini, fratelli, compagni, ecc.) che rafforzano i legami reciproci influenzando positivamente o negativamente processi di mobilità sociale familiare o di gruppo; come siano diversi tra i due generi i percorsi che conducono a processi di cambiamento e di mobilità sociale, e quali diversi ruoli giochino in essi i fattori emozionali; e così via.

### *3. Alla scoperta degli spazi emozionali*

Ai fini di questa analisi sono state selezionate quelle interviste dove emergeva con chiarezza l'influenza di eventi emozionali sui percorsi di vita e di lavoro dell'intervistato. Avanziamo brevemente alcune risultanze empiriche.

Pur nella diversità dei percorsi biografici individuali, nelle narrazioni a nostra disposizione emergono alcune "regolarità". Le "aperture" al discorso emozionale si ritrovano soprattutto nella ricostruzione dei processi decisionali che hanno preceduto e accompagnato i momenti di svolta del proprio percorso, quelli che più incideranno sulla futura collocazione sociale. Famiglia e scuola sono gli spazi emozionali in cui con maggiore intensità e dove più efficacemente si condizionano l'azione sociale presente e futura. Il carico emozionale legato alle aspirazioni dei genitori, l'ammirazione per un padre o una madre che ha dovuto affrontare prove molto dure, l'orgoglio, la vergogna, la sofferenza o la

gioia che caratterizzano tali spazi tendono a ripresentarsi nei racconti sulle scelte scolastiche o lavorative, in un continuo intreccio tra accettazione e rifiuto, tra dipendenza e autonomizzazione:

ho puntato tutto forse sul cavallo sbagliato, ma il cavallo era mio padre, questo padre che mi ha praticamente quasi impedito di lavorare e non mi ha mai dato uno stipendio o qualche cosa su cui contare. C'è un rapporto tra mio padre e me, non tra me e mio padre, di odio-amore, stress e insoddisfazione, agitazione [...] sempre essere messa [...] sempre dimostrare di essere brava, di aver fatto bene, e cose del genere [Sart01MaFi].

La presenza di fratelli costituisce uno spazio emozionale specifico all'interno dell'ambiente familiare. Esso si presenta non solo con una propria autonomia, ma anche con una forza del tutto particolare. Il fratello o la sorella è da imitare, da rincorrere, da ammirare ma anche colui/colei dal/dalla quale prendere le distanze, differenziarsi, autonomizzarsi. In ogni caso il confronto è difficilmente evitato ed evitabile, richiamando sentimenti ed emozioni che si situano spesso in profondità e che tendono a riemergere in più parti durante la narrazione [Peru19LsFiM; Bian47ItiPo].

Spesso la definizione di sé a partire da ciò che si è esperito in famiglia, negli anni dell'infanzia e dell'adolescenza, tende ad essere identificata come una "seconda natura" che colora e veicola le esperienze successive, come nel caso di una intervistata in cui solitudine ed inadeguatezza poggiano sulla condizione di figlia unica e sulle conseguenti relazioni emozionali con i genitori:

la mia adolescenza, per carità, la mia giovinezza [...] è stato un periodo molto faticoso, perché [...] sono figlia unica e quindi molto inabituata, cioè assolutamente inadatta a vivere [...] In un momento storico, era il '68, in cui hai un rovesciamento di quelli che sono i valori fondamentali di un patrimonio che ti veniva in qualche modo [...] che qualunque famiglia cercava di propinare. Però sono stata sempre in una mediazione, proprio senza virtù [Bell09LsFiF].

La scuola è l'altra istituzione, lo spazio emozionale, dove è più vivida e ancora sentita la memoria delle scosse emotive sofferte e il loro senso nel successivo percorso di vita e di lavoro. Ricorre più volte la memoria del carico emozionale

con cui sono stati vissuti gli inserimenti scolastici, con i vincoli personali e familiari che li hanno accompagnati:

mi ricordo che ero una bambina molto riservata, molto timida, e questa timidezza me la sono portata dietro diciamo per tutti gli anni della scuola, ecco. E ho sofferto tanto per questo perché naturalmente non potevo mai esprimermi. Mi bloccavo sempre quando dovevo ecco parlare, dovevo intervenire a scuola [Peru10MaFi].

La dimensione emozionale viene esplicitamente indicata come criterio distintivo nelle relazioni con gli altri importanti:

e poi, la scuola [...] io dopo ho trovato dei professori, anche quelli che citavano, coinvolgevano sempre un fatto emozionale [...] quindi uno poteva essere o pro o contro [...] però era gente che si impegnava a rimandare a [...] avere un rapporto con te da un punto di vista d'emozioni [Sghe16LsFiM].

Tanto da essere indicata come la fonte primaria delle proprie scelte di percorso scolastico, lavorativo e personali (matrimonio e divorzio, ad esempio). Raccontano due intervistati:

per me la scuola era diciamo, l'ancora di salvezza. Nel meridione, negli anni '50 o facevi la casalinga o studiavi, non c'erano come per esempio nel Nord delle vie alternative. Tutti quei legami, con i problemi della donna meridionale, io li ho vissuti, li ho sentiti e quindi li ho rifiutati, e l'unico modo per superare questo era la scuola, era lo studio [Chia01LsPoF].

io ho sposato anche una mia compagna di classe, come d'altronde, questa è una cifra tipica di questa classe. Noi abbiamo cominciato che c'erano sei femmine e trenta maschi. Ci sono stati cinque matrimoni nella classe, di cui quattro finiti [Elmo07LsFiM].

I racconti biografici lasciano poi intravedere il movimento negli spazi emozionali di eventi che rappresentano riti di passaggio:

dai pantaloni corti ai pantaloni lunghi, cioè allora veramente c'era questa differenza, io portavo i pantaloni corti [...] quando cioè mi misi i pantaloni lunghi mi sentii questa investitura, cioè allora i bambini portavano i pantaloni corti [...] come momento di passaggio, infatti il pantalone lungo gl'era qualcosa di ambito perché ti permetteva di sentirti più grande [Bian47ItiPo].

Quando l'infanzia o l'adolescenza sono colpite da eventi luttuosi, vengono identificati dagli intervistati come veri e propri momenti spartiacque: c'è una vita prima e una dopo. Il lutto, quando raccontato, ha sempre un carattere emozionalmente significativo. Viene evocato come riferimento per la propria narrazione, come ancoraggio capace di dare ordine ai racconti [Santambrogio 2013, 101]. Ed è proprio l'intensità del coinvolgimento emozionale a determinare quali lutti, quali eventi, siano per chi racconta dei veri *turning point* della propria vita:

la sera nel riaccompagnarmi a Firenze, nel tornare a casa hanno un incidente con la macchina, e muore sua madre e la Rossana la va in fin di vita, in coma la va. Questo sarà un evento che poi segnerà quella che l'è la mia vita successivamente [...] c'è cambiata la vita, c'è cambiata completamente, c'è questo salto; questo salto è stato un avvenimento che ci farà maturare; [...] da quel momento in poi si ha da maturare [...] lei, per risolvere tutta una serie di problemi che si erano venuti a determinare ha bisogno di ricostruirsi una sua famiglia, io farò di tutto per cercare di [...] e finisco di fare il militare nel 75, in un periodo che a Prato l'è un periodo di crisi nel tessile, [...] e io ho bisogno di lavorare subito perché s'è già progettato di sposarsi alla svelta [Bian47ItiPo].

Nasce un fratello, di quattro anni più piccolo che muore quando io ho sedici anni, per un incidente, io facevo la prima liceo, questo evento è stato sicuramente una tappa importante della mia vita, anche perché dopo questo evento i miei genitori si sono separati, e quindi è iniziato un periodo molto difficile [...] e questo probabilmente ha inciso anche nelle scelte poi successive di lavoro, di facoltà, no? Cioè, questo avvicinarsi alla psicologia sicuramente nasce da dei problemi personali [Cast16LsFiF].

Ma gli eventi negativi possono aprire anche a nuove possibilità, come ci racconta la stessa intervistata:

c'è stato un altro punto di biforcazione nella mia vita che è stata una malattia, un'operazione stupida e banale che però andò male e questo mi costrinse a stare molto tempo in ospedale. Lì ho conosciuto un sacco di persone, nuove, diverse, uno di questi medici mi disse: perché non vieni a insegnare alla scuola infermieri? E io feci questo concorso che era un concorso della Regione, non era un concorso statale, e andai a insegnare alla scuola infermieri [Cast16LsFiF].

Anche i trasferimenti di abitazione da un luogo ad un altro – così comuni nella fase di transizione dalla campagna alla città che ha caratterizzato infanzia e adolescenza di molti intervistati e che si sono spesso accompagnati a percorsi di mobilità intergenerazionale – vengono evocati come momenti cruciali: c'è chi parla di “grande sofferenza” [Sune13ItcPo]; chi di un vero e proprio “trauma” [Anva08LsFiM]; e c'è chi dice di essersi “ritrovata veramente fuori dal mondo” [Peru01MaFi]. In ogni caso tali spostamenti comportano immancabilmente una ridefinizione e un controllo dei propri spazi emozionali.

Benché solo per una minoranza (e prevalentemente di “cittadini”) un altro spazio emozionale che emerge con chiarezza è quello caratterizzato dalla appartenenza politica generazionale. I movimenti studenteschi degli anni sessanta e settanta come quello femminista dei primi anni settanta sono evocati da coloro che vi hanno partecipato più o meno attivamente come fondativi della propria identità, proprio perché vissuti con un coinvolgimento emozionale che ha segnato profondamente la memoria individuale, come appare chiaro dalla narrazione che si offre del proprio percorso biografico:

dato che c'era un po' tutto questo coinvolgimento politico, sociale, così la medicina sembrava più adatta per far trovare campo a queste idee, no? E poi probabilmente la scelta l'ho maturata assieme al mio ragazzo di allora che faceva con me il liceo che era coinvolto, impegnato in attività politica più di me, che poi è diventato il marito successivamente [Peru01LsFiF].

Le interviste riportano esperienze di anni in cui, soprattutto per coloro che vivevano nella città capoluogo, era avvertita la necessità di schierarsi, sia che si partecipasse attivamente o meno [Elmo07LsFiM]. Si rifiutava una scuola (il liceo classico XXX) perché di destra [Cast11LsFiF], si litigava con i genitori a causa delle differenti posizioni politiche [Peru19LsFiM], si sceglievano le cerchie amicali a partire dalla condivisione delle idee politiche [Peru06LsFiF]. E tutto ciò non senza una sofferenza anche emozionale:

Importante, che lascia un segno, ha lasciato un segno, anche sofferenza, io non so se altri hanno parlato di questo come momento [...] di riflessione, di sofferenza, o soltanto a livello di emozioni, di svago o che, per me è stata sofferta la cosa, perché lei può immaginare anche quanto abbia messo in discussione tutto un mio modo di essere, un mio modo, perlomeno un cliché di famiglia, con questa contestazione, che metteva in discussione non soltanto problematiche scolastiche ma investiva un po' tutto un modo di essere nella società, ha messo in crisi me stessa sicuramente, e anche un po' anche la famiglia mia, perché noi eravamo, a quel punto, già due sicuramente al liceo e più Vincenzo era alle medie, e insomma, portavamo a casa i malumori della scuola e della società stessa che si ribellava a un certo modo ormai forse non più adatto ai tempi [Cast20LsFiF].

L'intreccio tra queste diverse sfere della vita comportava anche un intreccio tra i corrispondenti campi emozionali:

Io in quegli anni ho conosciuto quello che adesso è mio marito e lui apparteneva a un gruppo della sinistra extra-parlamentare [...] quindi poi sono stata orientata [...] sono state quelle conoscenze che poi da lì in poi sono andata avanti [...] Probabilmente ecco una situazione storica che ha coinvolto la nostra generazione perché non si può dire che lui o queste amicizie mi abbiano condizionato, ma più che altro un clima per cui si veniva orientati, era un po' la situazione [Sune23LsFiF].

Un intreccio che talvolta aveva lo stesso segno, altre volte si manifestava attraverso dinamiche, più o meno esplicitamente, confliggenti [Bell02LsFiM]. Sul piano dei progetti di vita e di lavoro, il risultato era più legato, almeno nelle

intenzioni, alla coerenza con la propria identità politica che a una valutazione di opportunità professionale e sociale:

Ero completamente immersa in questa attività politica che poi ha avuto anche sviluppi, ho lavorato anche al sindacato, sono stata alla CGIL; però in quel momento la scelta era quella di continuare a studiare e arrivare alla laurea, ma con un taglio politico, per cui quello che era sempre stato il desiderio di [iscrivermi a] medicina, che permaneva, era stato messo in secondo piano rispetto alle scelte del momento, pur sapendo che era una professione che mi sarebbe piaciuta, dicendo no, sono impegnata in questo, per cui la scelta di Lettere ad indirizzo umanistico [...] da Medicina ho fatto Lettere e con un piano di studi nei primi anni fortemente improntato sulla storia economica, politica [Peru06LsFiF].

Non è un caso che proprio tra questi ristretti gruppi di politicamente impegnati si trovino casi di mobilità discendente o di immobilità sociale. Si tratta di un aspetto rilevante che emerge da varie testimonianze:

La mia generazione ha pensato ad altro che non era la carriera e forse l'ha pagato un po' lo scotto nel tempo, perché tutto sommato un è che c'è venuto a gran vantaggio d'esse' così rivoluzionari, così contestatori, così reattivi rispetto al sistema, rispetto a tutto e poi dopo ci siamo ritrovati un po' a combattere con il quotidiano e poi dopo forse si paga il fio di questa cosa qui essendo ancora anziani e ancora a cercare una collocazione... sì subito tutti s'è lavorato, tutti abbiamo lavorato immediatamente perché il desiderio era l'autonomia, però abbiamo fatto tutti dei lavori che non erano poi quelli che poi il titolo di studio, le aspirazioni personali forse ci avrebbero consentito di fare, ecco [Tesa09LsPoF].

La dimensione emozionale dunque non è propria solo delle scelte e degli eventi più intimi e privati. Come abbiamo visto, essa al contrario informa le vite dei soggetti nelle più diverse manifestazioni: dalla famiglia alla scuola; dalla rete amicale al lavoro. E proprio su quest'ultimo spazio emozionale, quello del lavoro, vorremmo brevemente concludere il nostro discorso.

La scelta del lavoro, in termini di aspirazioni ma anche di chance, è forse l'ambito in cui più ci si aspetta di trovare in azione una logica di tipo razionale (sia rispetto allo scopo che rispetto ai valori). La collocazione occupazionale e i passaggi di carriera sono analizzati spesso in termini strategici, come ambito in cui i soggetti spendono il proprio capitale (materiale, culturale, sociale) in vista della migliore collocazione personale. Una collocazione a cui necessariamente corrisponderebbe una definizione del sé, un'idea personale di prestigio sociale e di successo personale. In questa logica si inserisce anche l'analisi dei processi di mobilità concepita come una "oggettiva" progressione o regressione lungo una immaginaria scala di collocazione sociale, un movimento a cui si tende ad assegnare un valore positivo per il soggetto quando si tratta di ascensione e negativo nel caso contrario. Non è possibile in questa sede riportare l'ampio e complesso dibattito sviluppatosi intorno ai criteri, alle scale e ai significati dei sistemi di stratificazione sociale. Ciò che vogliamo sottolineare è che i materiali empirici a nostra disposizione mostrano l'esistenza di meccanismi complessi e pluridirezionali suggerendo una certa cautela nella interpretazione della (im-) mobilità sociale.

Il lavoro può essere la strada per l'autonomia e la sicurezza, il viatico per emanciparsi da dolorosi rapporti familiari [Sune13ItcPo], o può essere la "fred-da" attività caratterizzata dall'essersi piegati alle aspettative altrui contrapposta al "calore" dell'attività scelta nel volontariato [Vale19ItcPo]. E ancora: da un lavoro ritenuto "povero", accettato sull'onda di un evento luttuoso, emotivamente pesante, sconsigliato dagli altri perché di basso profilo, può derivare un percorso di soddisfazione e di realizzazione:

Guardi le combinazioni della vita, io a volte ci penso perché se io avessi fatto la schizzinosa o comunque, anche se io sono sempre stata un tipo indipendente che vuol fare le cose di testa sua, ma chi lo sa se la mia mamma stava bene, io in fondo già frequentavo un corso, chi lo sa se avrei accettato un lavoro un po' di grado inferiore [Tona22MaFi].

O si può rinunciare a una progressione di carriera o a un lavoro ritenuto migliore se questo comporta la necessità di abbandonare i propri amici e familiari [Anva08LsFiM]. Il "buon lavoro" può arrivare ad essere perfino una

gabbia, magari dorata, ma sempre vissuta come tale. È il caso ad esempio di Bian30ItcPo che dopo essere stata imprenditrice (nella azienda paterna) lavora come collaboratrice in un'agenzia di assicurazioni. E dice:

È un lavoro che a me piace perché sono a contatto con il pubblico; a me stare chiusa in un ufficio era una cosa che proprio mi opprimeva, cioè con questo mio venire fuori il mio carattere [...] quest'esplosione, sono diventata anche molto socievole, dinamica, espansiva, estroversa, e quindi, ecco, questo desiderio di venire a contatto sempre con persone nuove [...] è una cosa che mi entusiasma, più che di stare fra le scartoffie, a una scrivania insomma, all'interno di un ufficio, anche se poi era il mio, era la mia azienda.

In tutti questi casi i percorsi di mobilità occupazionale non sembrano necessariamente seguire i significati attesi: salire non sempre vuol dire “meglio” e scendere “peggio”; il “buon lavoro” non sempre è appagante.

#### *4. Per chiudere*

Schematicamente, proviamo a richiamare in sede conclusiva le principali risultanze del lavoro: dando per confermato l'assunto iniziale, e cioè la legittimità di un interesse sociologico all'analisi delle emozioni, in quanto espressioni di relazione sociale, mai riducibili ad un fatto esclusivamente individuale, e soprattutto, nella logica del nostro lavoro, fattori in non pochi casi non secondari di determinazione – o meglio, di co-determinazione – di un'azione sociale capace di produrre cambiamenti anche radicali. Né deve risultare fuorviante la distinzione spesso operata in letteratura tra emozioni individuali ed emozioni sociali o di gruppo [per tutti, vedi Parkinson, Fischer e Manstead 2005]. Nel nostro caso, si è messa alla prova questa distinzione ponendo a ideale confronto le molte esperienze di natura apparentemente individuale (l'amore, l'amicizia, la vergogna, ecc.) con quelle di chiara natura sociale di quella minoranza che aveva vissuto e partecipato ai movimenti degli anni sessanta e settanta e che a quella esperienza a forte intensità emotiva imputava la direzione successiva-

mente assunta dai loro percorsi di vita e di lavoro. A nostro parere, però, anche se in questo caso la natura sociale appare in tutta evidenza, ciò non è sufficiente a giustificare la distinzione rispetto alle emozioni individuali. Perché le reazioni emozionali ad eventi esterni transitano sempre attraverso reti più o meno vaste di relazioni sociali, in un continuo e mutevole intreccio che toglie la sfera emozionale dall'angusto campo individuale riposizionandola a pieno titolo nel gioco della formazione e trasformazione dei gruppi e delle società.

Le emozioni sembrano procedere secondo una logica analoga a quella dei movimenti collettivi: ad una esplosione iniziale segue una fase in cui l'emozione si autonomizza da chi l'ha espressa e ne condiziona dall'esterno l'azione sociale, come una forza che si è fatta indipendente (la "malattia" ad esempio, e l'universo emozionale che vi si accompagna; il "lutto"; il "fallimento"; l'"innamoramento"). Attraverso meccanismi tipici della riflessività la narrazione delle emozioni tende poi a rafforzare tale autonomia, assegnando loro una fisionomia relativamente "razionale", che può offuscare e giungere talvolta a negarne il ruolo, ma che non ne indebolisce la valenza e la comprensione che ci offre di come uomini e donne agiscono e disegnano quotidianamente i loro percorsi di vita.

La ricostruzione degli spazi emozionali e della loro dinamica nelle diverse fasi del percorso biografico narrato ha consentito, con qualche semplificazione, di identificare due tipologie di relazione tra espressione emozionale e azione sociale. Una prima, quando gli spazi emozionali si ingigantiscono e si liberano nell'azione sociale in maniera improvvisa, qualche volta violenta, introducendo il soggetto in uno stato di effervescenza di natura personale (innamoramento e amore, amicizia) o collettiva (legata alla partecipazione a movimenti sociali, ad esempio), che porta a maturare decisioni e scelte radicali nel proprio percorso di vita, vuoi sul piano delle relazioni "private" vuoi di quelle "pubbliche". Una seconda, quando invece l'esperienza emozionale va ricondotta a una qualche "ragione originaria" che ha le sue radici nell'infanzia e nell'adolescenza. In questo caso, l'influenza sull'azione sociale si esercita in modi relativamente costanti nell'arco della vita, con una precoce fissazione del rapporto evento-emozione-azione sociale. Se per alcuni si è dimostrata capace di favorire processi di mobili-

tà sociale ascendente, per altri ha significato costituirsi come ostacolo interiore ad ogni investimento sociale, con ripercussioni negative sulle traiettorie di vita.

Importante si è poi dimostrata l'appartenenza al *luogo*. I due gruppi di narratori, i "cittadini" e i "distrettuali", sia nella componente maschile che in quella femminile, si differenziano significativamente su vari piani. Al di là di parziali omogeneità (su innamoramento ed amore, ad esempio) si registrano diversità di fondo nelle reazioni emotive ad eventi esterni, oltre che negli stessi meccanismi che collegano emozioni e mobilità sociale. Un esempio: mentre i "cittadini" in più casi rivelano la scossa emozionale prodotta in loro dagli eventi sociali e politici degli anni della contestazione e dei movimenti, raramente qualcosa di simile si registra tra i "distrettuali". A sua volta il loro percorso biografico è spesso segnato (e sconvolto) da eventi esterni che colpiscono il tessuto economico e produttivo dell'area, come la grave crisi economica che investe il distretto negli anni ottanta. Sono, questi, chiari indicatori delle diverse culture locali che caratterizzano le due realtà: la prima, più coinvolta da ciò che accade nella sfera pubblica; la seconda, dove il baricentro culturale rimane saldamente (ed emotivamente) ancorato alla sfera privata.<sup>7</sup> Anche le sedi sociali nelle quali si vivono e si elaborano le emozioni sono risultate radicalmente diverse. Tra i "cittadini" prevalgono reti amicali e gruppi scolastici, tra i "distrettuali" famiglia e ambiente di lavoro. Diversità che sembrano tradursi anche in differenti percorsi di mobilità sociale: tra i primi, per esempio, si registrano esperienze di mobilità discendente, riconducibili al rifiuto di valori e condotte di azione acquisitive connesse a quel tipo di esperienza emozionale; tra i secondi, si assiste in misura maggiore a percorsi di mobilità orizzontale, dove l'abbandono del settore che li ha "traditi" li vede riposizionarsi più perifericamente rispetto al modello distrettuale, nelle classi professionali o di servizio.

La considerazione della dimensione emozionale ha permesso dunque di articolare l'interpretazione delle letture dei percorsi di mobilità o immobilità sociale, mettendo in guardia da facili meccanismi. Con cautela, per le difficoltà intrinseche dell'approccio biografico, che ha da confrontarsi con il sentire

---

7. La famiglia-impresa è ancora la realtà dominante, se non materialmente, almeno come archetipo culturale. Per cui si avverte solo parzialmente il carattere pubblico dell'impresa, che rimane patrimonio (culturalmente) privato (vedi Sune13ItcPo).

qualche volta certo ma non di rado confuso del soggetto, con la sua percezione della realtà, con le valutazioni che ne dà, spesso senza riscontro nelle classificazioni e nelle interpretazioni del ricercatore. Con cautela, ma anche con la solida convinzione che questo approccio possa contribuire a gettare una qualche luce sull'incerta relazione tra accadimenti emozionali e processi di mobilità sociale.

*Riferimenti bibliografici*

ARMON-JONES, C.

1986, *The Social Function of Emotions*, in Rom Harré (ed.), *The Social Construction of Emotions*, Oxford, Basil Blackwell.

BARBALET, J. M.

2001, *Emotion, Social Theory, and Social Structure. A Macrosociological Approach*, Cambridge, CUP.

BERTAUX D.

1997, *Le récit de vie*, Paris, Colin; trad. It, *Racconti di vita*, Milano, F. Angeli, 2003.

BIANCHI, F.

2011, *Between Social "Forms" and "Figurational" Sociology. Simmel and Elias and the Role of Emotions*, *Cambio. Rivista sulle trasformazioni sociali*, I, 2, pp. 89-102. (DOI: 10.1400/201005)

CATTARINUSSI B.

2006, *Sentimenti, passioni, emozioni. Le radici del comportamento sociale*, Milano, Angeli.

CERULO, M.

2009, *Il sentire controverso. Introduzione alla sociologia delle emozioni*, Roma, Carocci.

CERULO, M., CRESPI F. (a cura di)

2013, *Emozioni e ragione nelle pratiche sociali*, Napoli-Salerno, Orthotes.

COBALTI, A., SCHIZZEROTTO, A.

1994, *La mobilità sociale in Italia*, Bologna, Il Mulino.

CRESPI, F.

2013, *Emozioni ed esperienza esistenziale*, in Cerulo, Crespi, *cit.*, pp. 43-68.

DE RIVERA, J., PÁEZ, D.

2007, *Emotional Climate, Human Security and Cultures of Peace*, Journal of Social Issues, 63, 2, pp. 233-253.

ELIAS, N.

1939, *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, Basel: Verlag Haus zum Falken; trad. it 1988, *Il processo di civilizzazione*, Bologna, il Mulino.

2009, [1987], *On Human Beings and their Emotions: A Process-Sociological Essay*, in *Essays III*, Collected Works, vol. 16, Dublin, UCD Press, pp. 141-158.

ELSTER, J.

1998, *Alchemies of the Mind: Rationality and the Emotions*, New York, Cambridge University Press.

1999, *Strong Feelings: Emotion, Addiction and Human Behavior*, Cambridge: MIT Press; trad. it 2001, *Sensazioni forti. Emozioni, razionalità e dipendenza*, Bologna, il Mulino.

EVANS, D.

2001, *Emotion: The Science of Sentiment*, Oxford: Oxford University Press; trad. it. 2004, *Emozioni. La scienza del sentimento*, Bari, Laterza.

GALLO, L. C., MATTHEWS, K. A.

2003, *Understanding the Association between Socioeconomic Status and Physical Health: Do Negative Emotions Play a Role?*, Psychological Bulletin, 129, 1, pp. 10-51.

GAME, A., METCALFE, A. W.

1996, *Passionate Sociology*. London, Sage.

HUNT, A.

2012, *The Civilizing Process and Emotional Life*, in Hunt A., Walby K., Spencer D., pp. 137-160.

HUNT, A., WALBY, K, SPENCER, D. (EDS.)

2012, *Emotions Matter: A Relational Approach to Emotions*, Toronto, University of Toronto Press.

NUSSBAUM, M. C.

2001, *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, New York: Cambridge University Press; trad. it. 2004, *L'intelligenza delle emozioni*, Bologna, il Mulino.

PARKINSON, B., FISCHER, A. H., MANSTEAD, A.

2005, *Emotion in Social Relations: Cultural, Group, and Interpersonal Processes*, New York, Psychology Press.

REDDY, W. M.

2001, *The Navigation of Feeling. A Framework for the History of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press.

RIMÉ, B.

2005, *Le partage sociale des émotions*, Paris, PUF; trad. it. 2008, *La dimensione sociale delle emozioni*, Bologna, il Mulino.

ROSENWEIN, B.

2010, *Problems and Methods in the History of Emotions*, Journal of the History and Philosophy of the Emotions, I, 1, pp. 1-18.

ROVELLI C.

2014, *Sette brevi lezioni di fisica*, Milano, Adelphi.

SANTAMBROGIO A.

2013, *Immaginario sociale ed emozioni. Una prima ipotesi esplorativa*, in Cerulo, Crespi, *cit.*, pp. 91-116.

SCHIZZEROTTO A. (a cura di)

2002, *Vite ineguali. Disuguaglianze e corsi di vita nell'Italia contemporanea*, Bologna, il Mulino.

TURNATURI G.

2012, *Vergogna. Metamorfosi di un'emozione*, Milano, Feltrinelli.

WEBER M.

1922a, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundrisse der verstehenden Soziologie*, Tübingen, Mohr; trad. it. 1980, *Economia e società*, Milano, Comunità.

1922b, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, Mohr; trad.it. 1980, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Torino, Einaudi.

MARINA D'AGATI

## Un calcio all'insuccesso: pratica quotidiana delle scommesse e razionalizzazione emotiva del non vincere

Nel 2014 gli italiani hanno speso per la pratica del gioco d'azzardo 17,5 miliardi di euro<sup>1</sup> (+0,4% rispetto al 2013), a fronte di una raccolta complessiva di 84,4 miliardi di euro (-0,2% sul 2013). I giochi d'azzardo invadono la nostra quotidianità, talvolta occupano un posto importante nella vita di alcuni individui. Eppure, quella fra pratica dell'azzardo, vita quotidiana ed emozioni è una tra le *liaison* più trascurate e fraintese nella storia delle scienze umane e sociali. Nella vasta letteratura sul gioco d'azzardo [Aasved 2003; Inserm 2008], perlopiù di matrice anglosassone, l'immagine che ricorre con maggior frequenza è quella della fuga dalla realtà o da un destino avverso. Chi gioca d'azzardo, si dice, prova un mix travolgente di emozioni – la vertigine (*illinx*) di cui parla Caillois [1981] – che lo proietta in una dimensione “altra”, extra-ordinaria. Il giocatore evade, in altre parole, dalle routine della quotidianità, magari per alleviare stati d'animo negativi [Matthews Farnsworth e Griffiths 2009; Leone *et al.* 2011].

Questa lettura, cara agli approcci psicoterapeutici, sembra tuttavia poco attenta alla complessità del gioco d'azzardo. Se, da un lato, pare non accorgersi che non vi è pratica più immersa nella realtà quotidiana del gioco d'azzardo, dall'al-

---

1. Trattasi della spesa al netto del *payout*, il denaro che ritorna ai giocatori in forma di vincite [Agimeg 2015].

tro si focalizza in larga misura sui giocatori patologici o a rischio di dipendenza, che però rappresentano una fetta e non la totalità di chi pratica l'azzardo.

In anni recenti è emersa con forza, soprattutto in ambito sociologico e antropologico, l'esigenza di un approccio a trecentosessanta gradi sul gioco d'azzardo che, accanto ai risvolti nocivi o di impatto sociale che pur possono esservi, ne esplora anche gli aspetti ludici [Lavanco 2008], la dimensione sociale e culturale<sup>2</sup>. Le riflessioni contenute nelle pagine che seguono si inquadrano in questo secondo versante. Più in particolare, il saggio mette a tema il rapporto tra emozioni, vita quotidiana e pratica del gioco d'azzardo focalizzandosi sull'esperienza dell'insuccesso degli scommettitori di calcio. A tal fine saranno utilizzati i dati di un'indagine sul rapporto tra emozioni e pratica delle scommesse sul calcio tra i giovani condotta nel biennio 2013-2015 nell'ambito di una ricerca più generale su emozioni e forme di socialità nelle pratiche di vita quotidiana [cfr. Cerulo 2015]. Complessivamente sono state condotte 22 interviste in profondità, di circa un'ora, con giovani di età compresa tra i 18 e i 35 anni, residenti nell'area torinese. Si tratta perlopiù di individui di sesso maschile (19 *vs.* 3 donne), che giocano in prevalenza presso i punti scommesse, selezionati con campionamento a scelta ragionata (età e gioco praticato come variabili rilevanti) e reclutamento a palla di neve<sup>3</sup>.

Il focus sulle scommesse sul calcio permette di situarsi in un ambito in forte espansione in Italia. Insieme al Lotto e al 10eLotto, sono infatti l'unico gioco d'azzardo ad aver registrato nel 2014 un trend positivo: +11,2% rispetto al 2013 con una raccolta di circa 4.250 milioni di euro [Agimeg 2015]. Le scommesse sul calcio configurano, inoltre, un gioco d'azzardo parzialmente aleatorio, nel senso che il giocatore può servirsi di un'ampia gamma di conoscenze tecniche e informazioni (rapporti di forza tra le squadre, infortuni, squalifiche, ecc...) nella scelta del risultato vincente. Non si può ignorare al riguardo che la pubblicità di prodotto e le riviste di settore contribuiscono in parte a creare la figura del

---

2. È questo lo spirito che ha animato gli autori del dossier 3/2015 di "Sciences du Jeu" su *Questionner les jeux d'argent et de hasard* [cfr. D'Agati 2015a].

3. Il materiale empirico è stato altresì integrato con dati di ricerche precedenti [D'Agati 2014]. Ciò spiega perché in alcuni brani di intervista citati l'età degli scommettitori è più elevata.

giocatore “esperto”. Anche negli spot più ironici (pensiamo al giocatore che pedina un noto calciatore) il tema dominante è la capacità dello scommettitore di raccogliere ed elaborare dati da tradurre in pronostici.

Le scommesse sul calcio sono pure il simbolo di una società dinamica, globalizzata e con libertà di scelta illimitate. Diversamente dal giocatore di Totocalcio che pronosticava su 13 partite del campionato italiano [14 dalla stagione 2003/2004], lo scommettitore può ora costruirsi la *sua* schedina, selezionando quali e quanti incontri desidera, all'interno dei campionati di calcio di tutto il mondo [D'Agati 2015b]. Al vecchio 1X2 del Totocalcio è aggiunta un'ampia gamma di pronostici: dal risultato parziale del primo tempo di un match alla squadra che segnerà per prima, dal numero di reti messe a segno in una partita al nome del goleador di un incontro e via dicendo. Per non parlare della possibilità di scommettere su eventi calcistici *live* o mediante canali telematici e telefonia mobile, fino ad arrivare al *Virtual race* e il *Betting Exchange*, nuove frontiere delle scommesse sportive [cfr. D'Agati 2015c].

Venendo alla perdita al gioco, si tratta di un tema cruciale per capire le ragioni che spingono gli individui a continuare a giocare d'azzardo, soprattutto di fronte a disfatte monetarie consistenti. Esso permette anche di gettare luce sul ruolo della vincita in denaro nella condotta di gioco – se costituisca oppure no un fattore propulsivo e di rinforzo – e sui modi attraverso i quali il giocatore “giustifica”, a sé stesso e agli altri, i propri insuccessi. Esiste un'ampia letteratura internazionale sull'esperienza e i vissuti intorno al fallimento in situazioni di dipendenza perlopiù da giochi di *pura alea* (come roulette e videolottery) e più recentemente sull'impatto delle emozioni sul gioco d'azzardo problematico o patologico [Canale *et al.* 2013]; meno esplorate sono invece le modalità di “normalizzazione” dell'insuccesso sia nel caso della pratica compulsiva di giochi che prevedono una componente di abilità (come le scommesse sportive) sia nel caso di condotte non patologiche di giochi di *pura alea* o di giochi che mischiano l'*alea* all'*abilità*.

Questo contributo analizza il rapporto tra perdita al gioco, emozioni e vita quotidiana da due differenti angolature: la valenza delle emozioni dallo scommettitore che vive il fallimento della propria strategia di gioco e la gestione quotidiana delle dissonanze nella sua identità, messe a nudo dagli insuccessi.

Per quanto concerne il primo aspetto, si ipotizza che alla perdita al gioco si associno emozioni non necessariamente di segno negativo, come la rabbia o la delusione; il giocatore che non vince prova infatti anche emozioni positive. Le chiameremo emozioni negative “rielaborate”: emozioni cioè che perdono la loro carica negativa per acquisirne una di segno opposto, del tutto funzionale a preservare lo status di “giocatore esperto”, benché i fallimenti al gioco sembrino mostrare il contrario. Per quanto riguarda, invece, il secondo aspetto, si ipotizza che le emozioni dei giocatori non siano né bias né “incontrollabili venti irrazionali” [Nussbaum 2004, 44-46], bensì risorse strategiche dall’atto di gioco, anche quando questo è nella sua fase conclusiva. Più in particolare, esse hanno un ruolo cruciale nei processi di eliminazione dell’incongruenza tra la concezione che lo scommettitore ha di sé stesso come di un individuo che sa giocare, e l’immagine di sé che gli altri gli rimandano, quella cioè di un individuo che ha perso.

L’obiettivo dell’articolo è elaborare una teoria sul ruolo degli stati emotivi nell’agire ludico quotidiano dello scommettitore di calcio perdente che intreccia tre diversi approcci: la sociologia delle emozioni di Hochschild, la teoria cognitivista delle emozioni di Nussbaum e la riflessione di R. Turner sulla dinamica dell’identità.

### *1. Emozioni, vita quotidiana e gioco d’azzardo*

Come si accennava, uno tra i cliché più diffusi sul gioco d’azzardo è quello che lo ritiene un mondo isolato e lontano dai vicoli imposti dalla quotidianità [Kusyszyn 1984]. Ne è all’origine l’antitesi tra *homo faber* e *homo ludens*, tra l’uomo che fa e l’uomo che gioca. Che, letta in termini più generali, diventa contrapposizione tra la serietà della vita ordinaria da un lato, e la frivolezza del gioco dall’altro [Huizinga 1973]. In quanto gioco, l’azzardo è ritenuto un’attività futile, capace di trasportare in una dimensione fantastica e di sogno. È, sostengono alcuni approcci funzionalisti, una valvola di salvezza istituzionalizzata [Bloch 1951; Devereux 1968] che incontra bisogni non soddisfatti e consente una via d’uscita da un sistema improntato sui valori del controllo e della routine

[D'Agati 2003]. Per altri, invece, la separazione del gioco d'azzardo dalla quotidianità è un indizio del suo essere una pratica *borderline*. Si pensi, al riguardo, al profilo del «delinquente nato» caratterizzato, secondo Lombroso, da un'atavica passione per l'azzardo.

Ci sembra che questo modo di concepire la pratica del gioco d'azzardo trascuri o non evidenzi adeguatamente che essa resta pur sempre avvolta dal reticolo di relazioni di una data società, dal quale è influenzata e che, a sua volta, influenza [Sarchielli e Dallago 1993]. Un'interessante alternativa agli approcci sin qui esaminati è quella che mette in evidenza il carattere di “*social fiction*” [Smith e Abt 1984] del gioco d'azzardo. Altre suggestioni in questa direzione provengono da studi che descrivono gli intrecci tra l'esistenza quotidiana e la pratica dell'azzardo, mostrando che chi gioca non mette tra parentesi la propria vita, nemmeno quando scommette nell'intimità della propria casa. Che si tratti della passione per una squadra di calcio [D'Agati 2015d], di un anniversario, di un sogno premonitore, di un portafortuna. Molti giocatori del Lotto, ad esempio, sono soliti servirsi degli eventi della propria o anche dell'altrui quotidianità da tradurre in numeri da giocare: date di nascita e di morte, disgrazie, decessi di personaggi illustri, misteriose corrispondenze con l'aldilà [de Sanctis Ricciardone 1987] che lasciano intravedere quella che Mauss chiamava la tripla obbligazione del dare/ricevere/restituire [D'Agati 2015e]. Ancora, fa notare Imbucci, è difficile “immaginare il Totocalcio senza passione sportiva e senza tifo” [1997, 73]. Un'osservazione che si può estendere alle scommesse sul calcio.

È proprio questo rapporto stretto con il vissuto e la quotidianità di ciascun individuo a rendere la pratica del gioco d'azzardo un formidabile laboratorio per sondare le emozioni dei giocatori. Chi gioca d'azzardo si ritrova all'interno di un circuito di interazioni emotive di grande interesse per il sociologo. Pensiamo al giocatore che aspetta impaziente il risultato della partita di calcio su cui ha scommesso o a quello che osserva il piatto della roulette girare. E ancora, al giocatore che quando perde va in collera e magari si colpevolizza. Immagini forse un po' stereotipate ma che in ogni caso gettano luce sul forte legame tra la pratica quotidiana del gioco d'azzardo e le emozioni.

Eppure, come nel caso della relazione con la quotidianità, il rapporto tra il gioco d'azzardo e le emozioni non è al riparo da luoghi comuni e cliché. Se po-

chi studi hanno preso in considerazione la manifestazione delle emozioni come capacità ristrutturante dell'identità del giocatore, tre visioni sembrano ricorrere con maggior frequenza nel pur copiosa letteratura: la prima considera il gioco d'azzardo un vettore di emozioni fuori dalla norma, esagerate, abnormi che trasportano in una extra-ordinarietà non meglio definita. La seconda focalizza sulle emozioni negative, cioè distruttive, di coloro che hanno problemi con il gioco. Blaszczynski e Nower [2002] individuano ad esempio nei "soggetti vulnerabili emotivamente" uno specifico sottogruppo di giocatori d'azzardo patologici. La terza visione, sulla quale ci soffermeremo, ritiene che le emozioni provate dal giocatore che perde sono perlopiù di segno negativo, come la rabbia, la delusione e la frustrazione.

## *2. Emozioni "identity directed", intelligenza emotiva e lavoro emozionale*

L'esperienza del fallimento di una strategia di gioco non sembra aver ricevuto grande attenzione; quando ci si è confrontati con questo tema ciò è avvenuto perlopiù con riferimento ai risvolti patologici della pratica dell'azzardo.

La psicologia, attraverso la teoria dell'attribuzione [Kelley 1967; Weiner 1985], ha preso in esame l'esito negativo di alcune forme di agire in campo educativo. È messa in luce la tendenza ad attribuire a cause esterne, ad esempio di tipo ambientale o alla sfortuna, i propri insuccessi e a cause interne, come la propria bravura, i comportamenti che hanno successo. Si sottolinea, inoltre, la prevalenza di emozioni negative (rabbia, rimorso) nel primo caso, e di emozioni positive (gioia, euforia) nel secondo. Tale lettura, benché interessante, appare però riduttiva se applicata all'ambito del gioco d'azzardo. Come spiegare, ad esempio, il comportamento di quello scommettitore che, pur in presenza di una vincita, si rammarica per non aver inserito nella propria schedina quel risultato non scontato di una partita che gli avrebbe permesso di vincere molto di più?

Questo contributo definisce la perdita al gioco come esempio di situazione "normale", ossia ricorrente, che minaccia l'identità dello scommettitore; ipotizza, inoltre, che ad essa si associno emozioni non necessariamente di segno negativo. Procediamo con ordine.

Quando perde, lo scommettitore vive uno stato emotivo particolare perché le sue teorie, convinzioni o stratagemmi si sono rivelati fallimentari. La consistenza della sua identità di scommettitore “esperto” o “che se ne intende”, è dunque messa in discussione. In termini sociologici possiamo analizzare questa situazione utilizzando l'*identity theory*. Ralph Turner [1983], uno degli autori più importanti di questa prospettiva teorica, parla di incongruenza tra la “concezione di sé” e “l'immagine di sé”. La prima è l'identità in senso stretto, l'io reale del soggetto con i suoi valori e le sue aspirazioni. Trasferendo il discorso di Turner all'ambito delle scommesse sul calcio, la concezione di sé corrisponde all'identità del giocatore “che sa giocare”. L' “immagine di sé” è, al contrario, effimera e vulnerabile: è ciò che l'individuo registra di se stesso in un dato momento, è la fotografia rimandata dagli altri e talvolta è incongruente con la concezione che l'individuo ha di sé. Nel caso delle scommesse sul calcio può coincidere con l'immagine sia del giocatore che vince sia dello scommettitore la cui strategia di gioco è fallita, aspetto che qui ci interessa.

Secondo Turner la dinamica identitaria si sviluppa nel superamento dell'incongruenza tra “concezione di sé” e “immagine di sé”. Più in particolare, è nel momento in cui la dissonanza è grande che l'individuo cerca di agire con il fine di produrre una “immagine del sé” che confermi la sua identità. L'attore sociale passa cioè da un'azione orientata all'assolvimento di un compito (*task directed*), a un'azione orientata all'affermazione della sua identità (*identity directed*). Attraverso una dinamica affine a quella descritta, sul piano psicologico, dalla teoria della dissonanza cognitiva di Festinger [1973], per Turner l'incongruenza tra “concezione di sé” e “immagine di sé” rimandata dagli altri è generatrice di un processo di riequilibrio e di eliminazione degli elementi dissonanti, mediante la produzione di “immagini di sé” che sostengono e convalidano la concezione di sé dell'individuo.

In una prospettiva in parte diversa da quella di Turner, riteniamo che le immagini di sé prodotte dagli scommettitori che hanno perso siano costituite da emozioni che, lungi dall'essere puramente istintuali o inconscie, configurano “risorse di conoscenza e interazione” [Ceruleo 2014, 21]. Il sentire diventa parte costitutiva del ragionamento del giocatore e, più in particolare, delle razionalizzazioni ex-post dell'insuccesso. Possiamo allora parlare di “emozioni identity-di-

rected”, emozioni cioè la cui funzione è quella di sostenere e affermare l'identità di scommettitore che se ne intende. Così, anziché lasciarsi trascinare in maniera irrazionale da un'emozione negativa, l'io senziente “la ascolta, la lascia sedimentare, la scandaglia, la fa incontrare con la riflessione al fine di mettere in atto un agire dotato di maggiore forza” [ivi, pp. 16-17].

In questa prospettiva, la teoria cognitivista di stampo filosofico di Nussbaum [2004] offre molti spunti, soprattutto rispetto alla nostra ipotesi, ossia la capacità delle emozioni di ristrutturare dell'identità del giocatore. Seguendo la linea teorica indicata dalla studiosa, l'intelligenza delle emozioni nasce nella fase della reazione di fronte alle emozioni provate. La produce un sentire ambivalente: inizialmente, infatti, l'individuo prova una serie di emozioni negative. Queste conducono a riflessioni e discussioni, talvolta a prese di posizione rigide. Poco alla volta, accade che le emozioni negative iniziano ad avere una valenza positiva, incoraggiando l'individuo ad agire per modificare lo stato delle cose (che al momento appare, evidentemente, negativo). Questo processo di riflessione emozionale permette all'individuo di tradurre il suo giudizio critico in una serie di scelte strategiche al raggiungimento di un certo obiettivo.

Ecco apparire l'io senziente di cui parla Hochschild, composto da emozione e ragione. È proprio attraverso l'utilizzo dell'io senziente che è possibile percepire le emozioni, giudicarle, comunicarle agli altri e, nel caso, modificarle a seconda della situazione in cui ci si trova, degli obiettivi che si vogliono raggiungere e, ancora, delle opinioni espresse dagli altri partecipanti al confronto.

Si può affermare che lo scommettitore che perde media tra ragione ed emozioni, dando prova non soltanto di “intelligenza emotiva” ma anche di saper attuare, in taluni casi, quel “lavoro emozionale” definito da Hochschild come “l'atto di provare a cambiare in grado e qualità una emozione o un sentimento” [2013, 56]. Si tratta, in altri termini, di un controllo dei sentimenti volto a impostare un'espressione pubblicamente osservabile [Cattarinussi 1999].

È possibile applicare i processi poc'anzi descritti all'esperienza dello scommettitore che ha perso. La figura che segue cerca di esemplificarne i passaggi salienti.

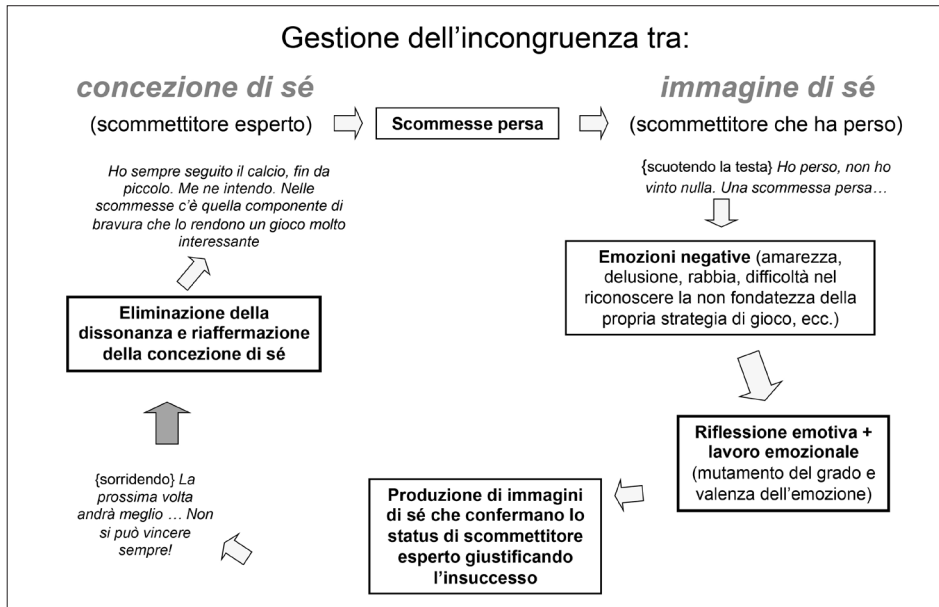


Fig. 1 – Il fallimento della strategia ludica

In che modo, allora, gli intervistati elaborano i propri insuccessi? Che tipo di lavoro emozionale mettono in atto per razionalizzare l'esito fallimentare delle proprie strategie di gioco? Quale controllo del corpo o del proprio sentire attuano quando perdono per preservare l'identità di giocatore esperto? Proveremo a rispondere a queste domande nei prossimi paragrafi.

### 3. La razionalizzazione emotiva degli insuccessi: una tipologia

La ricostruzione delle dinamiche di gestione emotiva degli insuccessi è avvenuta tramite la conduzione di un «esperimento» che ha fatto da apripista a ciascuna intervista: ogni intervistato è stato invitato a effettuare una scommessa

secondo le modalità che esso era solito seguire<sup>4</sup>. L'obiettivo di questo *escamotage* era duplice: cogliere *in progress* le logiche decisionali attivate dallo scommettitore di calcio; approfondire, in caso di insuccesso, il tipo di emozioni provate dal giocatore, i processi di razionalizzazione emotiva dei fallimenti delle logiche perseguite, i modi attraverso cui è gestita la dissonanza tra concezione di sé e immagine di sé. Per le finalità di questo lavoro, soltanto il secondo obiettivo sarà preso in considerazione.

L'analisi delle interviste ha permesso di individuare la presenza di almeno tre forme idealtipiche di giustificazione dell'insuccesso o razionalizzazione emotiva, e che si è scelto di chiamare *colpevolizzante*, *de-responsabilizzante* e *noncurante*.

L'attuazione di un lavoro emotivo in profondità (*deep acting*) è al centro delle razionalizzazioni *colpevolizzante* e *de-responsabilizzante*. In queste due modalità di gestione dell'insuccesso il sentire dell'attore sociale muta dall'interno verso l'esterno. Ciò avviene ricorrendo a strategie di ampia portata, come il cambiamento di stati fisici o mentali, pensieri e idee, o attraverso sintomi somatici e fisici, come respirare più o meno profondamente. *Colpevolizzazione* e *de-responsabilizzazione* si caratterizzano, inoltre, per una trasformazione graduale del segno dell'emozione. In particolare, tra l'emozione negativa di partenza e quella finale di segno opposto si inserisce un terzo stato d'animo: è l'ammissione di un sentimento colpa. Esso permette un primo trattamento dell'emozione negativa in vista del suo "traghetamento" verso un'emozione a valenza positiva. In altri termini rabbia, delusione o amarezza per non aver vinto sono rilette con l'obiettivo di individuare il presunto "responsabile" dell'esito fallimentare della scommessa. Che è differente nelle due razionalizzazioni: nella *colpevolizzazione* coincide con lo scommettitore che ha perso, mentre nella *de-responsabilizzazione* i colpevoli sono "altri", vale a dire persone, cose o persino avvenimenti che hanno guastato la corretta effettuazione del pronostico. Nel primo caso si parlerà di "colpa per", nel secondo di "colpa di". "Colpa per" esprime l'assunzione della responsabilità di un'azione compiuta, intaccando la parte più personale dell'identità dello scommettitore; "colpa di" segna invece un distacco dal proprio comportamento,

---

4. Per far sì che gli intervistati giocassero la propria scommessa proposi di rimborsare la giocata minima [2 euro]. La maggior parte degli intervistati non accettò tuttavia il denaro.

scalfendo la parte più sociale dell'identità, da cui il giocatore, seppur temporaneamente, prende le distanze.

Rispetto alle due precedenti modalità di gestione della dissonanza tra concezione di sé e immagine di sé, la *noncuranza* si caratterizza per un lavoro emotivo in superficie [*surface acting*]. Lo scommettitore modifica il proprio sentire dall'esterno verso l'interno: assume la postura tipica che avrebbe se manifestasse l'emozione desiderata, nella speranza di arrivare a sentirla. La tecnica di lavoro emozionale, di tipo espressivo, comporta la modifica dei gesti, ad esempio sforzarsi di sorridere. Il cambio di grado dell'emozione, da negativa a positiva, è tempestivo: lo scommettitore sopprime lo stato d'animo negativo e lo sostituisce prontamente con un'emozione positiva.

#### 4. "Colpa per": sbagliando si impara

Il ricorso a esplicite ammissioni della propria colpevolezza è una tra le forme di razionalizzazione ex post più frequentemente adottate da quei giocatori che intendono la pratica delle scommesse sul calcio come espressione incondizionata di abilità. Ed è proprio la convinzione che la destrezza nel gioco sia fondamentale a spingere verso l'assunzione di atteggiamenti deliberatamente accusatori nei confronti di se stessi e dei fallimenti dei propri pronostici.

Ho sbagliato {*s scuotendo la testa*}, mi sono comportato come quelli che al Lotto puntano sui numeri ritardatari. Non dovevo mettere X2 a Perugia-Pro Vercelli [...] ma sai, la Pro Vercelli era un po' che non vinceva [Claudio, 34 anni, chimico]

Il meccanismo logico tramite il quale lo scommettitore prende atto di un insuccesso è quello del *mea culpa*: non ignora o si fa travolgere dalla rabbia o della delusione dei primi istanti, quelli cioè in cui ha appreso di non aver vinto, ma riconosce in maniera esplicita di aver commesso qualche errore in fase di definizione della propria previsione. "Ho sbagliato", afferma Claudio nel brano precedente: il peso della responsabilità diviene un prezioso supporto al criterio della previsione competente. E così, riflette, analizza, corregge la propria strategia

ludica. Impara dai propri errori. Le emozioni negative diventano “occhiali magici attraverso cui individuarsi e identificarsi” [Cerulo e Crespi 2013, 16] nelle interazioni della vita quotidiana, preziosi strumenti da ascoltare, approfondire, maneggiare con senso critico. Emozioni e razionalità giocano di squadra, dunque.

Mi servirà da insegnamento. Scommettere non è come giocare al Lotto in cui puoi puntare sui numeri ritardatari perché pensi che prima o poi usciranno; oppure sui numeri più frequenti su una certa ruota perché pensi che abbiano più probabilità di essere estratti. Il calcio è competizione, e scommettere richiede abilità, e non sempre il più forte vince o il più debole perde. E anche non è detto che se una squadra non vince da diverse settimane, come nel caso della Pro Vercelli nella mia scommessa, allora “deve” vincere. La prossima scommessa non sbaglierò più. O, perlomeno, {ride} spero! [Claudio, 34 anni, chimico].

La prossima volta andrà meglio, la prossima volta è quella giusta. Nelle dinamiche di razionalizzazione dei propri fallimenti non è insolito vedere alcuni scommettitori appoggiarsi su credenze quali la “fallacia del giocatore” [Barrault e Varescon 2012]. Pensano ad esempio che un insuccesso o una serie di insuccessi annunci un'imminente vittoria. Messo da parte ogni vittimismo, il processo di riflessione e di autocritica permette allo scommettitore di rielaborare gli stati d'animo negativi trasformandoli progressivamente in emozioni positive. Queste emergono sotto forma di speranza che presto si vincerà. Il lavoro emozionale in profondità non consiste dunque nella soppressione immediata dello stato emozionale negativo, ma nel suo graduale controllo e rielaborazione, mediante l'evocazione di ciò che lo ha causato, così da poterlo correggere.

Ho indovinato dieci risultati su dodici. Ho sbagliato Fiorentina-Milan e Watford-Southampton. Ero convinta che sia il Milan sia il Southampton avrebbero segnato un gol, e invece no, i gol li hanno segnati le due squadre avversarie, Fiorentina e Watson. Due partite interessanti, su cui scommettere senz'altro, ma non mi sono resa conto che i miei pronostici non avevano senso. Ho avuto troppa fretta nel pronosticare, dovevo ragionarci di più. La prossima volta farò più attenzione e andrà meglio [Elisa, 39 anni, impiegata].

Nel brano precedente l'emozione negativa, espressa in forma di rammarico, consiste nel colpevolizzarsi per aver avuto troppa fretta nel pronosticare sugli

incontri di calcio scelti. L'intervistata non nega cioè la bontà delle informazioni da lei possedute; si rimprovera però di non averle sapute sfruttare al meglio. Trae così dal suo fallimento l'insegnamento di ragionare bene prima di assegnare un determinato pronostico a un certo incontro. L'insuccesso induce a migliorarsi, in modo da non commettere più lo stesso errore in futuro. Sbagliando si impara, insomma, ma affinché ciò avvenga in maniera efficace, sostiene lo scommettitore nella testimonianza che segue, è meglio sbagliare con la propria testa.

Io sono dell'idea che uno deve sbagliare ma con la propria testa perché se io sbaglio per seguire un consiglio di un amico o di un'altra persona e poi si verifica l'evento che dico io non me lo perdonerei mai. Perciò, dico, io preferisco sempre sbagliare ma sbagliare con la mia testa. È quello che dico anche agli altri, insomma [Vincenzo, 19 anni, studente].

In tutti gli esempi visti il giocatore responsabilizza sé del fallimento della propria strategia. Salvo quando, come dice Alessandro, ci si mette di mezzo il destino.

Allora se io su dieci scommesse ne prendo tre, le sette che non prendo, secondo me, sono sempre responsabile perché ho sbagliato a fare il pronostico, a parte qualche volta che non so si mette in mezzo il destino [...] e, che ne so, magari la squadra più forte perde il suo fuoriclasse perché si infortuna nel bel mezzo della partita. E tu magari hai messo che quella squadra vincerà ma perdendo il suo gioiello non vince. Così perdi la scommessa solo per quella partita, come è successo a me una volta [Alessandro, 42 anni, imprenditore].

##### 5. *“Colpa di”: alla ricerca di un capro espiatorio*

La testimonianza precedente permette di introdurre la seconda modalità di razionalizzazione emotiva dell'insuccesso: la *de-responsabilizzazione*. Si tratta di una forma di superamento dell'incongruenza tra concezione di sé e immagine di sé modulata lungo processi di attribuzione della colpa ad altre persone, fattori o elementi che hanno disturbato il corretto processo di definizione del pronostico. Uno degli aspetti più interessanti che emerge dall'analisi delle interviste è che molti dei fattori contingenti rifiutati dai giocatori in fase di elaborazione del pronostico di gioco trovano un'inaspettata riabilitazione al momento della presa

d'atto del proprio insuccesso. Tra questi, un posto di primo piano è occupato dal riconoscimento della natura aleatoria degli eventi investiti di previsione. Questa forma di razionalizzazione appare nell'esperienza di molti scommettitori che finiscono per metabolizzare l'esito negativo della propria previsione imputandolo a un probabile «effetto imprevedibilità». Ben lungi dall'essere messa in discussione, la fiducia nella propria logica di gioco trova un valido supporto razionalizzante nel riconoscimento del carattere incerto degli eventi agonistici investiti di pronostico.

Alcuni risultati non erano scontati tipo il Milan, che in teoria doveva vincere, ha pareggiato [...]. Forse il mio metodo è quello più sbagliato perché è troppo, non dico scientifico, però magari ti basi troppo sulla forza della squadra e alla fine nel calcio la palla è rotonda quindi può succedere qualunque cosa [Guido, 26 anni, stagista].

Oltre al riconoscimento del carattere incerto degli eventi oggetto del pronostico, tra i numerosi capri espiatori indicati dagli scommettitori si segnalano: l'assenza di «protezione» da parte della Fortuna, il sospetto di *combine*, presunte irregolarità o scorrettezze arbitrali nelle partite, un portafortuna che non ha funzionato, la presenza di qualcuno che ha «disturbato» l'effettuazione della scommessa, come nell'esempio della testimonianza che segue.

Quando in sala corse c'è 'barbetta' {*il proprietario della sala*}, non vinco mai [Aldo, 37 anni, tecnico di laboratorio].

Un esempio, quest'ultimo, di gestione delle emozioni negative mediante l'utilizzo di credenze superstiziose.

## 6. *Ma sì, alla fine è solo un gioco*

In altri casi l'emozione negativa diventa "indifferenza" verso la perdita. La abbiamo chiamata noncuranza: lo scommettitore sdrammatizza, mostra che non si cura del proprio insuccesso. Si distanzia dal proprio ruolo di scommettitore di calcio, producendo immagini di sé che rivelano che non è poi così assorbito dal

gioco. Non è raro, in questa operazione di distacco, vederlo sorridere così da rafforzare, agli occhi degli altri, il suo disinteresse per la pratica delle scommesse. Il lavoro emozionale messo in atto consiste nella soppressione istantanea dello stato emotivo negativo e nella sua sostituzione con uno di segno diverso. Spesso ciò avviene richiamando l'attenzione dell'interlocutore (in questo caso, dell'intervistatore) su aspetti secondari alla scommessa. Nel brano che segue, ad esempio, lo scommettitore si mostra amareggiato non già perché ha perso la sua scommessa, peraltro esosa, ma perché la squadra per la quale tifa – la Juventus – ha perso la finale di Champions League.

Non ho minimamente pensato ai 50 euro persi, è stata più l'amarezza per aver perso la Champions e nient'altro. Se ho scommesso 50 euro era perché potevo permettermelo. Ci credevo, soprattutto quando abbiamo pareggiato. Per la scommessa, amen, è un gioco *{sollevando le spalle e con un mezzo sorriso}*. Non mi interessa. L'unica cosa cui ho pensato è che abbiamo perso la finale [Andrea, 25 anni, parrucchiere].

Andrea sembra più credere alla possibilità che la Juventus vinca il match contro il Barcellona, che all'esito positivo della sua giocata. Finisce così per associare l'emozione negativa (l'amarezza) alla sconfitta della sua squadra, mentre razionalizza il proprio insuccesso al gioco attuando un lavoro emotivo di tipo espressivo, sollevando le spalle e abbozzando un sorriso.

Anche nel brano che segue, l'attenzione è spostata sulla sconfitta della propria squadra. Diversamente da Andrea, tuttavia, l'esperienza razionalizzante di Enrico si presenta un po' al confine tra il tipo ideale de-responsabilizzante e quello non-curante. Lo scommettitore manifesta indifferenza nei confronti del proprio insuccesso ma pare "tradirsi" quando ipotizza una presunta scorrettezza arbitrale nella partita disputata dal Torino.

Eh, ci sono stati dei risultati imprevedibili, e quindi sono saltati i fattori [...] ma comunque non ha nessuna importanza. *{Riferendosi alla sconfitta del Torino, squadra per la quale tifa}* Eh, purtroppo c'è stato un pareggio, diciamo, rubato perché ci è stato assegnato un rigore contro inesistente [...] Pazienza, ci rifaremo nelle settimane prossime. [Enrico, 42 anni, impiegato].

È interessante osservare che spesso la soppressione istantanea dell'emozione negativa avviene attivando valutazioni retrospettive positive di un'esperienza di gioco [Papineau *et al.* 2012]. Alcuni scommettitori riescono in altri termini ad aggirare l'ostacolo rappresentato dal dover rendere conto del proprio insuccesso, selezionando – quasi in chiave nostalgica – i momenti strategicamente rilevanti di esperienze ludiche precedenti [Cowley 2008].

{*Nel commentare l'insuccesso della scommessa*} È andata così. Non è poi così facile vincere. Però le soddisfazioni te le prendi, eh? Come quando due anni fa ho vinto 70 euro mettendo X2 a Juventus-Inter. L'Inter vinse 3-1, a Torino. Una grande vittoria, e un risultato del tutto inatteso [Martina, 29 anni, dipendente pubblico].

Il ricordo di una vincita passata, per giunta ottenuta indovinando la scommessa sulla propria squadra del cuore, permette così a Martina di mostrare che gli incidenti di percorso “possono starci”.

## 7. Conclusioni

L'articolo si è proposto di elaborare una teoria sul ruolo delle emozioni nell'agire quotidiano dello scommettitore perdente, intrecciando gli approcci di Hochschild, Nussbaum e R. Turner. L'insuccesso al gioco è analizzato come esempio di situazione che il giocatore sente di dover “normalizzare”, soprattutto agli occhi degli altri. L'individuazione di tre forme tipiche di razionalizzazione emotiva ha permesso di esaminare la riorganizzazione identitaria che il fallimento della strategia di gioco comporta tanto nelle pratiche quotidiane quanto nella costruzione e narrazione di sé. Si tratta di un lavoro, performativo e riflessivo, spesso giocato sul filo dell'equilibrio tra coinvolgimento e distacco rispetto al proprio insuccesso, e che si svolge sullo sfondo di un modello di scommettitore ampiamente diffuso, quello cioè capace di formulare pronostici “competenti”.

Il materiale raccolto, seppure costituito da un numero esiguo di interviste, permette di andare oltre una spiegazione in termini di mera razionalizzazione a posteriori. Emerge in particolare che lo scommettitore che perde gestisce l'incon-

gruenza tra la concezione di sé e l'immagine di sé mediante emozioni orientate all'affermazione dell'identità di giocatore che se ne intende e, di conseguenza, producendo immagini di sé che la confermano. Non ci troviamo di fronte a un "deviante emozionale", a un soggetto cioè che non si allinea al *politically correct* delle emozioni da provare nel contesto del gioco d'azzardo, e che lo vorrebbe magari affranto e sofferente o deciso a smettere di giocare una volta per tutte; al contrario, ci troviamo di fronte a un soggetto che, proprio perché ha perso, rielabora le emozioni negative e continua a giocare. È proprio in questo senso che la sociologia può offrire il suo importante contributo: ponendo in evidenza la compenetrazione tra emozioni e ragione-razionalità, i loro reciproci scambi, può aiutare a comprendere il *senso* di forme di agire apparentemente prive di senso, come continuare a giocare nonostante ripetuti insuccessi.

### *Riferimenti bibliografici*

AASVED, M.

2003, *The sociology of gambling*, C. Thomas Publisher Ltd, Springfield.

AGIMEG,

2015, dati Italia; dati estero.

BARRAULT, S., VARESCON, I.

2012, *Distorsions cognitives et pratique de jeux de hasard et d'argent*, Psychologie Française, 50, pp. 17-29.

BLASZCZYNSKI, A., NOWER, L.

2002, *A pathways model of problem and pathological gambling*, Addiction, 97, pp. 487-99.

BLOCH, H.A.

1951, *The sociology of gambling*, The American Journal of Sociology, 51, pp. 215-221.

CATTARINUSSI, B.

1999, *Alle radici del comportamento sociale*, Studi di Sociologia, 37, 4, pp. 459-473.

CAILLOIS, R.

1981, *I giochi e gli uomini*, Bompiani, Milano (ed. or. 1958).

CANALE, N., VERZELETTI, C., CAVALLARI, G., PASTORE, M., SANTINELLO, M.

2013, *Il gioco d'azzardo problematico*, Psicoterapia cognitiva e comportamentale, 19, 3, pp. 289-308.

CERULO, M.

2014, *La società delle emozioni*, Orthotes, Napoli-Salerno.

2015, *Maschere quotidiane*, Rubbettino, Soveria-Mannelli.

CERULO, M., CRESPI, F. (A CURA DI)

2013, *Emozioni e ragione nelle pratiche sociali*, Orthotes, Napoli-Salerno.

COWLEY, E.

2008, *Looking back at an experience through rose-colored glasses*, Journal of Business Research, 61, 10, pp. 1046-1052.

D'AGATI, M.

2003, *Gioco d'azzardo e modernità*, Rassegna Italiana di Sociologia, XLV, 1, pp. 79-102.

2014, *'I Feel like I'm Going to Win': Superstition in Gambling*, Qualitative Sociology Review, april, X, pp. 80-101.

2015a, *Jouer, parier, hasarder: profils de joueurs, pratiques ludiques et savoir-jouer*, Sciences du Jeu, 3, pp. 1-19 (<http://sdj.revues.org/389>).

2015b, *Calcio: lavoro, passione, divertimento [...] è tutto un gioco*, in G. Svanera, *Il calcio in una stanza* [2ª edizione], Goal Book edizioni, Pisa, pp. 69-74.

2015c, *Al bar dello sport: 'Gino, ti pago il caffè e la schedina'. Tra ricordi e nostalgia [...] il Totocalcio*, in G. Svanera [op. cit.], pp. 326-328.

2015d, *Lo scommettitore nel pallone: giovani, emozioni e scommesse*, in M. Cerulo [op. cit.], pp. 89-102.

2015e, *Don, échanges, correspondances avec l'au-delà: les liens entre les vivants et les morts dans le Lotto italien*, Revue du MAUSS semestrielle, 45, 1<sup>ère</sup> sem., pp. 130-150.

DE SANCTIS RICCIARDONE, P.

1987b, '*Le Livre des Songes*' et les stratégies de jeu, dans le loto italien [XIX siècle], *Ethnologie française*, XVII, 2/3, pp. 330-335.

DEVEREUX, E.

1968, *Gambling*, International Encyclopaedia of the Social Sciences, vol. VI, pp. 53-62.

FESTINGER, L.

1973, *Teoria della dissonanza cognitiva*, Angeli, Milano (ed. or. 1957).

HOCHSCHILD, A.R.

2013, *Lavoro emozionale e struttura sociale*, Armando, Roma (ed. or. 1979).

HUIZINGA, J.

1973, *Homo Ludens*, Einaudi, Torino (ed. or. 1948).

IMBUCCI, G.

1997, *Il gioco. Lotto, totocalcio, lotterie*, Marsilio, Venezia.

INSERM

2008, *Jeux de hasard et d'argent*, Les Éditions Inserm, Paris.

KELLEY, H. H.

1967, *Attribution theory in social psychology*, in D. Levine [Ed.], *Nebraska Symposium in Attribution Research*, vol. 1, Erlbaum, Hillsdale.

KUSYSZYN, I.

1984, *The psychology of gambling*, The Annals of the American Academy of Political and Social Science, 474, pp. 133-145.

LAVANCO, G.

2008, *Gioco problematico e gioco patologico*, in AA.VV, *La clinica del gioco d'azzardo patologico e la formazione della rete territoriale*, Regione Toscana, pp. 11-29.

- LEONE, A.P., GOMES, K., ORR, E., KAPLOUN, K., ABEARE, C.  
2011, *Affective and cognitive correlates of gambling behavior in university student*, Journal of Gambling Studies, 27, pp. 401-408.
- MATTHEWS, N., FARNSWORTH, B., GRIFFITHS, M.  
2009, *A pilot study of problem gambling among student online gamblers*, Cyber Psychology & Behavior, 12, pp. 741-745.
- NUSSBAUM, M.  
2004, *L'intelligenza delle emozioni*, il Mulino, Bologna (ed. or. 2001).
- PAPINEAU, É., BOISVERT, Y., CHEBET, J., SUISSA, J.A.  
2012, *La commercialisation des loteries au Québec*, in *Rapport scientifique intégral 2010*, Ministère de la santé et des services sociaux du Québec.
- SARCHIELLI, G., DALLAGO, P.  
1993, *Il demone del gioco*, Psicologia contemporanea, 120, pp. 4-13.
- SMITH, J.F., ABT, V.  
1984, *Gambling as a play*, The Annals of the American Academy of Political and Social Science, 474, pp. 122-132.
- TURNER, R.  
1983, *La concezione di sé nell'interazione sociale*, in L. Sciolla (a cura di), *Identità*, Rosenberg & Sellier, Torino, pp. 89-116 (ed. or. 1968).
- WEINER, B.  
1985, *An attributional theory of achievement motivation and emotion*, Psychological Review, 92, 4, pp. 548-573.

TEMI IN DISCUSSIONE

IL PROBLEMA DELL'EMANCIPAZIONE  
TRA POPULISMO E FANATISMO RELIGIOSO





ROBERTO SEGATORI

## Quello che le religioni insegnano alla società secolare

### *1. Forme di disagio nelle società occidentali contemporanee*

Dopo gli eventi del 1989, che hanno rotto il vecchio equilibrio dei rapporti internazionali, e soprattutto dopo la crisi finanziaria ed economica del 2008, l'occidente ha cominciato ad accusare diffusi sintomi di malessere sociale. In Europa, culla storica dell'occidente, tali fenomeni si sono presentati in forme particolarmente accentuate. Volendo richiamarne un repertorio essenziale, basterà citare: 1. l'impressionante sviluppo tecnologico e il brusco ridimensionamento delle fabbriche di memoria fordista (al più ricostruite nelle periferie povere del mondo), con la conseguente fine della centralità del lavoro e con un elevato aumento della disoccupazione in paesi come l'Italia; 2. lo scarto tra la rendita finanziaria e la retribuzione dello stesso lavoro tornato ai livelli del XVIII e del XIX secolo, con la crescita esponenziale delle disuguaglianze tra gli individui [Piketty 2013]; 3. i difficili rapporti del sud e dell'est del mondo con l'occidente, a seguito dell'affermarsi di forme di neocolonialismo (francese, cinese, ecc.) e di recrudescenze nelle lotte di potere su base etnica tra i leader politici locali; 4. l'esplosione di ondate migratorie internazionali e il relativo impatto critico sull'occupazione (di nuovo) e sul welfare nei paesi d'immigrazione [OECD 2014; Gaston 2015]; 5. il disagio di moltissimi autoctoni europei, specie tra i giovani, gli inoccupati e i lavoratori precari [Segatori 2015a].

L'impatto di questi fenomeni sulla sfera politica ha prodotto conseguenze critiche tanto in Europa quanto nell'Africa centro-settentrionale e in Medio Oriente.

In Europa, gli indicatori di criticità hanno riguardato: 1. la radicale trasformazione del modo di fare politica e dei partiti tradizionali (da partiti di massa a partiti tendenzialmente personali); 2. il crollo della partecipazione al voto, con l'astensionismo elettorale ormai prossimo al 50%; 3. l'esplosione di movimenti populistici, in corrispondenza dell'esistenza di ampie porzioni di popolazione fortemente insoddisfatte e mal rappresentate dai canali partitici tradizionali [Segatori 2015b]. Nell'Africa centro-settentrionale e in Medio Oriente, la conflittualità si è espressa attraverso: 1. la breve e contraddittoria stagione delle primavere arabe; 2. il ritorno a sanguinosissime guerre tribali; 3. la repentina comparsa dell'ISIS e la sua guerra di espansione anche tramite il ricorso al terrorismo. Tutti fenomeni che hanno avuto ed hanno ricadute più o meno significative sugli equilibri socio-politici e sulle condizioni di vita degli occidentali.

## 2. *Un'ipotesi interpretativa*

Pare evidente che all'origine di tanti conflitti e di tanto malessere sociale (degli autoctoni africani e medio-orientali, dei migranti, degli autoctoni europei), ci sia un collegamento diretto con le logiche d'azione (e di auto-valorizzazione) del capitalismo finanziario. Ma è altrettanto chiaro che le cause di tale situazione – giustamente individuate ad un primo approccio nella dimensione economica – siano anche (se non soprattutto) da ricondursi alla deriva dei modelli culturali e socio-politici su cui si fondano l'identità e le bussole d'orientamento dell'occidente e del mondo intero. La mia ipotesi è che la diffusa crisi che colpisce gran parte delle regioni del mondo si debba primariamente all'odierna debolezza di quelli che possiamo chiamare i *nuclei discorsivi di integrazione sociale*, intendendo per integrazione sociale la convergenza dell'idea di convivenza civile con quella di equità sociale.

Nei *nuclei discorsivi di integrazione sociale* (NDIS) rientrano tre elementi fondamentali: 1. un'*interpretazione* della realtà umana e delle cause del disordine, che tende a presentarsi ricorrentemente nel mondo; 2. una forte *motivazione* (l'energia, il carburante) alla mobilitazione degli individui che si ritrovano in quell'interpretazione; 3. una *visione* del futuro, ovvero dell'ordine nuovo a cui tendere.

Un NDIS funziona come una perfetta macchina da guerra (e di pace). Attraverso i NDIS si decodificano le situazioni più complesse (tramite essi si conosce e si capisce), si avverte come urgente l'impulso ad agire, si intravede la destinazione promessa e desiderata. Ogni epoca storica è stata caratterizzata da uno o più NDIS in competizione tra loro. Sono tipici NDIS le religioni e le ideologie, ma lo sono anche "concetti programmatici" come quello di nazione. Prima di approfondire lo stato odierno dei NDIS a livello globale, può essere utile richiamare, a titolo illustrativo, qualche *flash-back* di lungo periodo.

### 3. Qualche esempio storico

I primi ed originali *nuclei discorsivi di integrazione sociale* si riscontrano in esperienze religiose di tipo collettivo. Se la fede religiosa fa normalmente da guida alle persone in situazioni ordinarie, essa diventa addirittura fondativa in situazioni straordinarie. Il prototipo di tale esperienze è costituito dall'Esodo, tramite il quale Mosè conduce il popolo ebraico fuori dall'Egitto (non a caso, nella Bibbia, il libro dell'Esodo segue immediatamente quello della Genesi, mentre la datazione storica prevalente tende a collocarlo tra il XVI e il XV secolo a.C.). Nell'Esodo, il nucleo discorsivo è assolutamente lineare: ci sono l'interpretazione ("porre fine alla schiavitù/afflizione d'Egitto"), la motivazione ("Dio chiama Mosè. Gli Ebrei sono il popolo eletto"); la visione ("raggiungere la terra promessa"). Tale dinamica si presenta anche in alcuni passaggi fondamentali delle altre due religioni del libro e nelle loro articolazioni confessionali.

Il Cristianesimo, ad esempio, vive una svolta decisiva con l'imperatore Costantino (306-337). Nel giro di due secoli, esso passa dalla persecuzione dei suoi adepti al riconoscimento del suo ruolo come efficace risposta comunitaria alla disgregazione dell'impero romano [Veyne 2010]. Maometto con l'Islam svolge un'analoga funzione nel VII secolo. In questo caso, la mobilitazione delle coscienze si pone come anello di congiunzione tra l'estrema debolezza del mondo arabo (interpretazione) ed il suo superamento, rinforzato da promesse di esiti paradisiaci (visione). Lo stesso ragionamento si può fare per Lutero (1438-1546) e la riforma protestante: una ribellione contro il centralismo romano e l'affermazione dell'autonomia di individui e principati.

Nuclei discorsivi di integrazione sociale caratterizzano anche i processi di emancipazione della società secolare. Un primo esempio è rappresentato dalle due rivoluzioni inglesi del XVII secolo, ancorché nella prima sia presente una forte spinta di ispirazione religiosa (il fervente puritanesimo di Oliver Cromwell). Dalla seconda si esce nel 1689 con un'interpretazione che motiva la rivolta contro il potere assoluto del re e con la successiva nascita della liberal-democrazia, a partire dalla visione di John Locke e dei suoi eredi. Un secondo esempio riguarda la rivoluzione francese del 1789. Anche qui c'è un'interpretazione ("l'ingiustizia di una gerarchizzazione sociale su base ascrittiva e sull'oscurantismo religioso"), la mobilitazione degli esclusi dal potere (l'emergente borghesia) e l'affermazione del terzo stato in nome della libertà, dell'uguaglianza e della fraternità (visione). È curioso, ma poi non così tanto, che il giacobinismo si nutra del richiamo alla "Dea Ragione" e che i primi sociologi positivisti sentano la necessità di fondare una "religione dell'umanità". Un esempio ancora più didascalico è costituito dal movimento marxista. Come ho scritto altrove [Segatori 1997], qui è piuttosto agevole ritrovare tutte le componenti del nuclei discorsivi. L'interpretazione poggia sull'elaborazione di una teoria del credito del proletariato, a motivo dell'espropriazione del plus-valore da parte dei capitalisti rispetto al plus-lavoro assicurato dagli operai. La mobilitazione si sviluppa quasi spontaneamente quando la classe in sé comincia a diventare classe per sé. La visione corrisponde a quella società dei "liberi produttori associati", ipotizzata da Marx fin dai *Manoscritti economico-filosofici del 1844*.

Ma i nuclei discorsivi non riguardano solo le religioni e i movimenti di sinistra. Essi fondano anche i movimenti nazionalisti che si affacciano sulla scena europea nel XIX e nel XX secolo, nonché la loro declinazione estrema in chiave nazi-fascista. In tal caso, l'interpretazione ricorrente della realtà è che gli individui e i popoli siano diversi e che perciò "il nostro popolo debba conquistare autonomia e potenza". Nel caso del nazismo, l'idea è rinforzata dalla convinzione che esista una gerarchia naturale tra le "razze", i popoli e gli individui, e che la razza ariana debba prevalere sulle altre. La motivazione conseguente, enfatizzata da contingenze storiche penalizzanti, è quella di combattere contro gli Stati oppressori in quanto "nemici" e, sempre nel nazismo, di annientare popolazioni "succhia sangue" come gli ebrei, o "depravate" come gli omosessuali, ecc. La visione promette la realizzazione di uno Stato autonomo e potente, fondato su una statuto superiore.

Alla luce di questi esempi (e di mille altri citabili), appare evidente che i nuclei discorsivi di integrazione sociali siano i veri motori della storia umana, specie quando la componente centrale – la motivazione alla mobilitazione – si riveli particolarmente forte.

#### *4. La situazione odierna in Europa e in Medio Oriente*

Indubbiamente l'Europa occidentale è oggi attestata su un radicato nucleo discorsivo che fa riferimento alla liberal-democrazia, corredata dal riconoscimento di basilari diritti sociali. Tale nucleo si è rivelato capace di portare in piazza due milioni di persone per manifestare a favore di Charlie Hebdo e contro il fanatismo religioso; eppure, a fronte delle diffuse forme di disagio sociale illustrate in apertura, esso non sembra più adeguato a garantire una completa integrazione della numerosissima e crescente schiera di *outsider* del sistema.

Negli odierni tentativi di aggiornamento del nucleo discorsivo della modernità occidentale pare insomma mancare una condivisione, ovvero un reale accordo su interpretazione e visione. In più, rispetto a questa debolezza di fondo, le uniche spinte motivazionali alla mobilitazione paiono attingere alla *paura* (xenofobia della destra) o alla *rabbia* (movimenti populistici). In proposito, è quasi banale sottolineare come queste motivazioni siano riduttive, in quanto alimentate prevalentemente da pulsioni *contro*, piuttosto che da intenti *pro*. Tanto per stare al caso italiano, sembra ben povero un quadro politico che affida la tradizione del pensiero di destra agli slogan di una Giorgia Meloni o di un Matteo Salvini, e la difesa degli *outsider* alle grida di un Beppe Grillo.

Non migliore è però la situazione del Medio Oriente. Qui e in altre regioni asiatiche, soprattutto con il califfato dell'ISIS, si punta a ricostituire aree di solidarietà sociale, culturale e politica tramite il ricorso al fondamentalismo religioso islamico (nella fattispecie, sunnita salafita). In questo caso, accanto all'interpretazione (lotta all'occidente corrotto e ai suoi costumi) e alla visione (ortodossia radicale che porta al paradiso), la motivazione attinge essenzialmente al fanatismo religioso. Da un punto di vista sociologico, il richiamo alla religione può essere considerato "autentico" o "strumentale", ma le sue conseguenze in termini di forte spinta all'azione

sono analoghe. Insomma, il fondamentalismo religioso rivela indubbiamente una grande forza motivazionale, ma, al di là della sua abissale distanza dal modello liberal-democratico e dai valori laici dell'occidente, la sua capacità di integrazione si ferma alla soglia della radicale distinzione *noi/loro, amici/nemici*. È del tutto evidente come l'assolutizzazione di un'unica fede serva a costruire un'integrazione interna ad una porzione di mondo (ancorché con pretese universalistiche), ma provochi al contempo rovinosi conflitti tra società umane diverse.

### 5. *L'evidenza empirica*

Comunque sia, ciò che appare evidente è che i nuclei discorsivi di integrazione sociale di ispirazione religiosa sembrano produrre motivazioni più forti di quelli diversamente ispirati. Peraltro negli stessi Stati Uniti d'America – altro paese che ritiene di avere una missione salvifica nel mondo –, tanto il fondamento dello spirito americano (*"In God We Trust"*) quanto la proliferazione delle sette stanno a confermare tale assunto (Bellah 1975). La domanda sociologica da farsi diviene allora un'altra: qual è la chiave teorica che spiega questa realtà?

Una possibile risposta sta in quella che possiamo chiamare la "nostalgia del sacro". Tutte le religioni infatti predicano l'*assoggettamento ad un'autorità superiore*, che serve a definire il *framework* al cui interno devono ritrovarsi tutti gli individui. Uno "*stare tutti sotto lo stesso cielo*". Il modello occidentale secolare, all'opposto (o magari portando alle estreme conseguenze il messaggio cristiano della liberazione della persona), dando la priorità all'individuo e al libero mercato, s'è affermato rifiutando altre autorità che non fossero (non siano) quelle determinate dalle regole della liberal-democrazia. Ma l'individualismo e il capitalismo più spinti stanno pervenendo a degli esiti esistenzialmente insostenibili: in essi si rivela la negazione della *socialità* come condizione fondamentale della vita umana e dei viventi in genere. È banale infatti ripetere come l'essere umano sia un animale sociale, e che non ci sia giustificazione alcuna alla prevaricazione di alcuni individui su altri, perché la dimensione della socialità precede l'individuo e costituisce il presupposto della sua stessa identità.

A pensarci bene, nelle dinamiche sopra analizzate emergono due percorsi contrapposti, ma caratterizzati entrambi da elementi (a volte drammatici) di ridut-

tivismo e di anti-umanesimo: se la forza e il limite di alcuni movimenti religiosi (medio-orientali, ma non solo) sono costituiti da un fondamentalismo religioso che nega la libertà e l'autonomia degli individui (a cui nessun laico occidentale vorrebbe ormai fondatamente rinunciare), la forza e il limite del modello occidentale (secolare e liberal/liberista) consistono nel suo individualismo opportunistico e nell'evidente irresponsabilità della logica di mercato sul piano sociale. Il dilemma non è affatto nuovo. Su di esso si sono arrovellati moltissimi pensatori da Durkheim nell'Ottocento ad Habermas oggi [2015].

Pur nelle more di lacerazioni e conflitti (di cui ogni parte ritiene di essere la maggiore vittima), a me pare che oggi la conclusione non possa che essere una: anche chi volesse restare estraneo ad una fede religiosa (tra cui chi scrive) dovrebbe convenire sul fatto che la società funziona come un sistema, e che il senso di ogni sua singola componente dipende dal senso del tutto. E che solo questa interpretazione (laica o religiosa che sia) può permettere di arrivare ad una visione democratica che realizzi il massimo dell'integrazione sociale. Solo essere umani convinti di vivere tutti "*sotto lo stesso cielo*" potranno sperare di superare quei pericolosi conflitti che i fondamentalismi di ogni genere (inclusi l'individualismo ed il capitalismo estremi) continuano ad alimentare nel mondo.

### *Riferimenti bibliografici*

BELLAH, R. N.

1975, *The Broken Covenant. American Civil Religion in Time of Trial*, Free Press, New York.

GASTON, N.

2015, *International Migration, Immigration Policy and Welfare Spending*, International Migration, Vol. 53, n. 2, pp. 386–396.

HABERMAS, J.

2015, *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*, Laterza, Roma-Bari.

OECD

2014, *International Migration Outlook 2014*, OECD Publishing, Paris.

PIKETTY, T.

2014, *Il capitale nel XXI secolo*, Bompiani, Milano.

SEGATORI, R.

1997, *Slittamenti progressivi. La sinistra da contenuto a contenitore*, in A. Campi e A. Santambrogio (a cura di), *Destra/Sinistra. Storia e fenomenologia di una dicotomia politica*, Antonio Pellicani Editore, Roma.

2015a, *Thatcher's Victims Vs Beveridge's Sons. The new cleavage of European parties*, Partecipazione e conflitto, 8 (1), 2015, pp. 35-58.

2015b, *Sintomi populisti nella crisi italiana*, in F. Saccà (a cura di), *Culture politiche e mutamento nelle società complesse*, Franco Angeli, Milano, pp. 111-131.

VEYNE, P.

2010, *Quando l'Europa è diventata cristiana (312-394). Costantino, la conversione, l'impero*, Garzanti, Milano.

## LIBRI IN DISCUSSIONE





LUCA DIOTALLEVI

Massimo Rosati, *The Making of a Postsecular Society. A Durkheimian Approach to Memory, Pluralism and Religion in Turkey*, (edited and with a foreward by Alessandro Ferrara), Farnham, Ashgate, 2015

Uscito postumo, per un verso, questo libro completa il breve, ma intenso, coerente, aperto e fecondo percorso scientifico dell'autore (scomparso nel 2014); per altro verso, rivela chiaramente il molto che potevamo ancora attenderci dalla sua ricerca e dunque il molto che è richiesto a tutti coloro che del dialogo con Massimo Rosati hanno avuto il dono di potersi avvalere.

Come è ben noto, Massimo Rosati si è fatto carico di un confronto serrato con i classici, di una ricerca non prevenuta sulla questione della religione, della adesione critica alle ricerche ed ai dibattiti tuttora in corso sulla tesi del post-secolare, di una indagine rinnovata ed acuta sulla forma della società e sulla funzione dei riti, il tutto nell'ampio respiro della prospettiva di una modernità davvero multipla. È questo percorso a confluire nello studio della Turchia contemporanea e post-kemalista. Basta la sola attualità geopolitica e culturale del caso prescelto da Rosati per farci intuire le opportunità dischiuse dalla ricerca che ha condotto e che il lettore ritroverà esposte e discusse nelle pagine del volume, indipendentemente dal fatto che il lettore stesso aderisca o meno al metodo d'indagine prescelto, alle tesi di partenza o ai risultati ottenuti. La Turchia contemporanea è uno splendido caso di studio per chi si interroga sulla modernizzazione, soprattutto se questi si è liberato della equazione tra questa ed il modello delle *state societies* e della loro laicità. Infatti, ammettere che la modernità possa essere multipla signi-

fica anche, e forse innanzitutto (come Rosati ha convincentemente mostrato in tante circostanze), ammettere e riconoscere che possano essere di molti tipi i suoi rapporti con la religione e con il sacro.

Nella prima parte di questo suo ultimo volume, Rosati espone una sintesi corposa ed articolata del punto cui era giunta la sua ricerca. Fedele alla distinzione classica (Shils, Durkheim) tra centro e periferia di una società, l'Autore afferma che comprenderne una significa comprendere il suo centro ed il rapporto di questo con le periferie di quella stessa società. È al centro di una società, infatti, che, secondo la prospettiva adottata, si definisce e si gestisce il sistema di valori guida di quella. Il sacro è la grammatica di questo sistema valoriale ed i riti sono il motore tanto della riproduzione quanto della trasformazione di quei valori. Il processo di modernizzazione va inteso come l'aumento della capacità inclusiva di quel centro. L'orientamento cosiddetto "post-secolare" è quello che supera l'assunto che tale allargamento si combini esclusivamente con una emarginazione delle religioni prescritta (più che descritta) dal paradigma della laicità. Di tale orientamento post-secolare, molto variegato, Rosati elabora ed offre una variante originale. Solo in prima approssimazione essa può essere presentata come critica nei confronti della posizione habermasiana e come relativamente più vicina alle posizioni di Seligman.

Nella seconda parte del volume vengono presentati i risultati di una lunga ricerca dedicata al caso della Turchia contemporanea. Si tratta, com'è noto, di un paese che sta velocemente riprendendo il suo secolare posto tra le nazioni più avanzate e dinamiche, che – pur essendo in termini geografici prevalentemente asiatico – ha aperto un controverso tavolo per la adesione alla Unione Europea; che interpreta in modo molto originale la propria posizione nel sistema di alleanze occidentali; che, infine, si è lasciato alle spalle il regime di laicità franco-ke-malista e che ha visto, in modi più o meno controversi, con accenti più o meno moderati, la religione riconquistare un posto importante nello spazio pubblico ed addirittura nella sua dimensione politica.

È di questo processo di molteplice transizione, ed in particolare della dimensione citata da ultimo, che Rosati offre una interpretazione. In particolare, egli si concentra sullo studio dei riti e degli spazi che starebbero giocando un ruolo decisivo nella transizione turca ad un modello di valori e di modernizzazione post-se-

colare. La sua analisi, nell'ordine, affronta la elaborazione di una riformulazione in termini neo-ottomani della identità nazionale; la reinterpretazione pubblica della figura di Mustafa Kemal Atatürk; il ruolo attribuito e svolto da eccellenze del patrimonio artistico e religioso del paese quali la chiesa-moschea-museo di Santa Sofia; il martire-simbolo della nuova Turchia e soprattutto di una possibile Turchia ancora più civile e più post secolare, il campione della lotta per i diritti umani Hrant Dink.

Massimo Rosati non usa il caso turco semplicemente per dimostrare la forza delle proprie ragioni. Al contrario, le analisi che abbiamo appena ricordato fanno evolvere anche il punto di partenza da cui l'autore si era mosso. Così, negli ultimi capitoli, Rosati ci presenta una messa appunto arricchita del proprio impianto teorico ed una ricca agenda di lavoro: tanto per la ricerca empirica quanto per la ricerca teorica. Naturalmente, il lettore e lo studioso potranno e forse dovranno valutare continuamente la qualità delle alternative non scelte da Rosati: da quelle teoriche sino alle più minute opzioni interpretative. Non solo in ciò, saranno aiutati dalla chiarezza con la quale l'autore presenta i singoli passaggi e dalla intensità con la quale le sue pagine invitano alla ricerca ed alla formulazione di ipotesi alternative.



PAOLA REBUGHINI

Lidia Lo Schiavo, *Ontologia critica del presente globale. Governance, governamentalità, democrazia*, Milano, Mimesis, 2014

**I**l tema della governance globale e delle tensioni che questa esercita sulle democrazie, così come il tema foucaultiano della governamentalità e della sua ambivalente presenza nell'ambito dei processi di democratizzazione dal basso attraverso i movimenti sociali, sono al centro di questo imponente, colto e denso lavoro di Lidia Lo Schiavo. Attraverso un'attenta ricognizione della letteratura, l'autrice si interroga sugli elementi sostanziali delle democrazie contemporanee, sulla loro effettiva capacità di produrre critica sociale, di garantire ordine minimizzando la dominazione, di produrre una sfera pubblica sufficientemente ampia da garantire tanto il dialogo e l'accordo, quanto spazi per il dissenso e il conflitto.

La principale guida di questa indagine è l'approccio genealogico foucaultiano, con l'obiettivo di andare oltre una mappatura del dibattito e di evitare "territorializzazioni dogmatiche", facendo interagire tra loro discipline accademiche e autori di diversa impostazione teorica. Allo stesso tempo l'aver eletto Foucault come il "Virgilio" di questo viaggio esplorativo non si esaurisce affatto in un adeguarsi ossequioso alle posizioni del filosofo francese. Al contrario l'autrice sottolinea costantemente potenzialità e limiti dello sguardo foucaultiano, integrazioni e connessioni possibili con altri autori e prospettive filosofiche, nell'intento – analogo a quello che lo stesso Foucault aveva adottato nei confronti dell'Illuminismo kantiano – del pensare contemporaneamente *con* e *contro*, *con* e non *su* un autore.

La prima parte del testo è dedicata soprattutto a una riflessione sul tema della governance ai tempi della globalizzazione. La gestione dell'ordine e le dinamiche del potere non possono più essere analizzate con gli strumenti del passato e questo ha spinto buona parte della filosofia politica a interrogarsi sulle nuove logiche del governo; è cambiata infatti l'articolazione tra locale, nazionale, transnazionale e globale, così come l'articolazione tra stato, mercato e società civile. Secondo l'autrice il tema della governance è sempre più interconnesso a quello della governamentalità, intesa come capacità di produrre nuove forme di governo, ad esempio biopolitiche, organizzando in modo nuovo le forme del consenso.

A partire dalle varie linee di analisi proposte da Lidia Lo Schiavo nelle diverse parti del volume, scegliamo, necessariamente, di approfondirne e commentarne solo alcune. Innanzitutto nell'ambito della connessione tra governance e governamentalità un ruolo fondamentale è assunto dalla biopolitica. Il potere sulla vita, che sia questa del singolo individuo o collettiva del corpo politico, costituisce da sempre un fondamentale metodo di governo; la governamentalità biopolitica sottolineata da Foucault costituisce tuttavia un salto di qualità rispetto al passato, in quanto non si basa sulla semplice gestione della vita ma sulla sua produzione, in un sistema economico che funziona con logiche profondamente diverse da quelle della società industriale.

Come è noto, le caratteristiche del (neo)liberalismo su cui si sofferma Foucault portano a una condensazione ulteriore del binomio sapere-potere, dove tecnico-scienza, sapere medico, statistico o demografico diventano fattori di produzione della soggettivazione e non più meri meccanismi di controllo o di normallizzazione. Nell'accezione foucaultiana la biopolitica fa riferimento "al modo con cui si è cercato dal XVIII secolo, di razionalizzare i problemi posti alla pratica governamentale [...] degli esseri viventi" (Foucault 2005, 261). Questo significa che la pratica governamentale trasforma l'essere umano da essere vivente capace di esistenza politica in essere vivente governato da una politica di cui è posta in questione la sua stessa vita. La vita cessa dunque di essere un dato di fatto "naturale", diventando un oggetto storicizzato di governo. Per l'ontologia critica del presente globale di cui si occupa questo testo si tratta di un cambiamento cruciale. La prospettiva foucaultiana della biopolitica appare infatti come un deciso superamento della prospettiva centrata sulla sovranità (così come è stata delineata da Hobbes a Schmitt) a favore della prospettiva "gestionale" e produttiva del potere. A questo

modello di governamentalità è quindi possibile rispondere solo focalizzandosi sulle forme contingenti e immanenti di uno spazio democratico capace di accogliere l'ambivalenza e l'antagonismo, una direzione verso la quale si muovono da tempo vari autori presi in considerazione da questo volume, come Butler, Laclau, Mouffe, Žižek. Si tratta di filosofi che non rinunciano, tra l'altro, alla prospettiva antropologica e eroica del soggetto (politico) resistente e che si contrappongono a visioni più ecologiche e anti-antropocentriche della biopolitica come quelle difese da autori come Bruno Latour o Rosi Braidotti per i quali è l'insieme della relazione tra natura e politica a dover essere rivista (Braidotti 2014).

La governamentalità foucaultiana va dunque oltre la logica dell'interesse economico; sebbene l'economia rappresenti oggi la più evidente e potente forma di governo, la sua forza non sta tanto in quello che mostra di poter e saper fare quanto piuttosto nella sua capacità di governare senza mostrarsi, negando l'esistenza della sua influenza, ovvero la sua responsabilità politica. Quest'ultima ricade invece sui singoli o sulle comunità che si trovano davanti a potenze percepite come ingovernabili e che di conseguenza inibiscono le ragioni e le potenzialità della critica.

Questo aspetto ci porta a considerare un secondo importante elemento sollevato dal volume di Lo Schiavo, che riguarda il rapporto tra democrazia e governamentalità rispetto all'agire della società civile e dei movimenti sociali. Questo tema viene trattato soprattutto nella seconda parte del volume, dedicata all'emergere del concetto di "società civile globale", in occasione delle mobilitazioni contro il neoliberismo che si sono sviluppate fin dagli anni '90, ma dedicata anche all'analisi della relazione tra questo agire civico e le nuove logiche della governance globale.

Di nuovo il tema della governamentalità appare al centro della riflessione, in particolare rispetto al suo intreccio con le pratiche democratiche e di apertura dello spazio pubblico che possono svilupparsi "dal basso", attraverso l'azione collettiva e i corrispondenti momenti di latenza (Melucci 1991). Qui il tema della governamentalità incontra più direttamente quello dell'emancipazione, dell'immaginario e delle pratiche che possono essere messe in campo contro le forme di violenza simbolica e di interiorizzazione della dominazione.

Come è noto l'impostazione foucaultiana sviluppata durante i corsi al Collège de France è in dialogo critico con la visione illuministica e kantiana dell'emancipazione possibile: ne accoglie l'appello al coraggio del *sapere aude* – indispensabile a decostruire l'intreccio tra sapere e potere - ma ne critica la fiducia ingenua

nei confronti di un'emancipazione definitiva. L'emancipazione possibile fa parte dell'ontologia critica del presente, ma deve essere consapevole dell'impossibilità di proporre, appunto, un'unica forma di emancipazione possibile integrando il tema della differenza (Rebughini 2015a).

Foucault non era particolarmente interessato e fiducioso nei confronti dei movimenti sociali, in quanto ne coglieva la portata critica soltanto nelle loro iniziali forme di effervescenza collettiva, nel qui e ora delle prime pratiche di rottura del governo del senso comune. I temi foucaultiani della governamentalità e dell'assoggettamento sono tuttavia oggi in primo piano nell'analisi delle forme di mobilitazione contemporanee prese in considerazione anche dal volume di Lidia Lo Schiavo, dai movimenti per una giustizia globale a quelli di Occupy Wall Street.

Il tema dell'intreccio tra democrazia e governamentalità si esprime attraverso diverse valutazioni del ruolo dei movimenti sociali. Tralasciando l'impostazione più decisamente illuministica di Habermas – fiduciosa nei confronti di un ampliamento possibile degli spazi democratici attraverso la costruzione di spazi deliberativi e partecipativi, la condivisione di regole e valori chiave pur in una situazione di pluralismo – due altre impostazioni utilizzano la chiave di lettura foucaultiana (Rebughini 2015b). In questo caso l'attenzione non è focalizzata sull'accordo e sulla condivisione, come possibile strada per una comune emancipazione in un'utopica *good society*, ma al contrario sull'agonismo e la contraddizione e su una costante diffidenza nei confronti delle dinamiche del consenso.

Questa sembra essere anche la pista seguita da questo volume nei capitoli dedicati alla società civile globale e ai movimenti sociali, in particolare rispetto al loro rapporto con il tema della governamentalità. La ricerca di una temporanea convergenza non significa abolizione della conflittualità, che rimane invece un elemento indispensabile alla ricerca dell'emancipazione (Mouffe 2005). La logica del governo può essere contrastata solo nell'immanenza, nell'ontologia del presente, nelle tecniche del sé come pratiche situate di resistenza, nella performatività estemporanea di chi sa di non poter aspirare a un'emancipazione definitiva dalle logiche del controllo. Di conseguenza i movimenti sono espressioni della critica e dell'emancipazione quando negano la totalità dell'universale che in sé è sempre potenzialmente violenta, tirannica, sempre basata su una qualche forma di esclusione. Da qui il richiamo al tema dei diritti umani e dell'umanesimo che molti vedono come sintesi possibile e politicamente corretta dell'universalismo.

Rimane allora sullo sfondo la celebre lezione foucaultiana a proposito “dell’arte di non essere eccessivamente governati”: occorre liberarsi dell’utopia originaria del non-governo, per lavorare sulla resistenza e la dissidenza, sull’immediatezza e l’improvvisazione. La lezione del filosofo francese appare tuttavia nettamente soggettivistica e quindi poco attenta alle dinamiche interne all’azione collettiva e alle sue necessità di riconoscimento e solidarietà, di costruzione di una sfera pubblica e dunque della democratizzazione. Foucault appare come una guida più incerta in questo campo, la battaglia contro le forme di *dressage* è prevalentemente solitaria, diffidente verso ogni forma di istituzionalizzazione.

Allo stesso tempo però appare evidente che i movimenti si contrappongono alla governamentalità quando contribuiscono a creare nuovi quadri di riferimento e di senso, individuando ogni volta terreni in cui le forze disciplinanti non hanno ancora posto il loro sguardo. Anche nell’ambito del presente globale i movimenti devono saper proporre un’azione orientata al futuro anche se praticata nell’adesso. Senza una proiezione spazio-temporale esterna al contingente, senza un’eccedenza nella produzione del senso – che vada al di là delle tecniche del sé – la contrapposizione alle tecniche del governo rimane la velleità di un soggetto condizionato dal suo essere “macchina desiderante”, governata attraverso la strumentalizzazione delle sue passioni. La tanto commentata, quanto sorprendente, disattenzione di Foucault verso Spinoza – a favore di una lettura storico-filosofica più orientata a Hobbes, Hume e Smith – fornisce qui una possibile ulteriore chiave di lettura all’interpretazione della governamentalità nel presente globale. In ogni caso, secondo le interpretazioni più attente (Pandolfi 1998), questa disattenzione non fa che rivelare una profonda sintonia con Spinoza, che Foucault condivideva insieme a Deleuze, una sintonia basata sulla valenza etica della cura di sé i cui effetti hanno una portata trans-individuale quindi potenzialmente sempre democratica (Balibar, Morfino 2014).

La terza parte del volume si focalizza più decisamente sul tema della teoria democratica e sull’intreccio tra rappresentanza, partecipazione diretta, processualità decisionale e soggettività politica. L’ipotesi di una democrazia radicale, in opposizione alle tesi della democrazia rappresentativa o procedurale, viene analizzata soprattutto come prodotto della soggettivazione e di nuovo come lotta contro una de-soggettivazione prodotta dalla governamentalità. Tutti gli autori che si sono esercitati su queste tematiche, da Chantal Mouffe a Jean-Luc Nancy, da Claude

Lefort a Roberto Esposito, da Jacques Rancière a Toni Negri vengono passati a setaccio e messi in dialogo tra loro. Dopo il definitivo tramonto del soggetto storico dell'emancipazione, il tema della democrazia radicale e plurale "si pone come risposta alternativa non solo alla versione *aggregativa* della costruzione del soggetto politico democratico [...] ma anche alla versione deliberativa che disperde nel consenso intersoggettivo le asperità del conflitto politico" (p. 411).

Il libro si conclude con un capitolo dedicato a Foucault "al fianco della polis", dove il discorso della soggettività viene ripreso nella sua combinazione tra etica ed estetica, *parrèsia* e *phronesis*. Il sentimento di impotenza – e l'intollerabilità di questo sentimento – che animava in modo sotterraneo il radicalismo foucaultiano, trova qui il suo epilogo. L'estetica dell'esistenza e il coraggio isolato del gesto ispirato alla *parrèsia*, la resistenza ostinata del soggetto che cerca se stesso al di là della governamentalità – tema ben presente anche in autori non foucaultiani come Alain Touraine (2015) – appare come l'ultimo bastione della critica al "presente globale" e principale punto di partenza per una possibile ricostruzione dell'azione collettiva.

Il volume termina un po' bruscamente proprio su questo punto, senza prendere posizione rispetto a questo dibattito, lasciandoci con le parole di Laura Bazzicalupo sulle sfide inevitabili poste dalla biopolitica, da cui si può solo intuire l'associazione con il tema dell'ontologia critica che percorre l'insieme del volume. Il lungo viaggio intrapreso da Lidia Lo Schiavo all'interno della letteratura contemporanea su globalizzazione e democrazia rappresenta così una riflessione accurata, contemporaneamente minuziosa e ambiziosa, sulla crisi e la trasformazione delle democrazie contemporanee, ma rappresenta soprattutto una riflessione sull'eredità politica di Michel Foucault – portata avanti con un'attenzione capace di guardare al di là degli studi filosofici a questa più specificatamente dedicati – estendendo l'analisi dai temi della biopolitica fino a quelli delle relazioni internazionali. È un peccato quindi che la voce dell'autrice si perda spesso nella grande mole dei riferimenti bibliografici, delle citazioni e delle precisazioni concettuali; osservazioni conclusive, capaci di sintetizzare e personalizzare il complesso intreccio delle piste di riflessione sollevate dal volume, avrebbero certo agevolato il compito del lettore e meglio precisato le posizioni analitiche di chi scrive, valorizzando tutta la densità concettuale della doppia tematica dell'ontologia critica e del presente globale.

*Riferimenti bibliografici*

BALIBAR, E., MORFINO, V. (A CURA DI)

2014, *Il transindividuale. Soggetti, relazioni, mutazioni*, Milano, Mimesis.

BRAIDOTTI, R.

2014, *Il Postumano*, Roma, DeriveApprodi.

FOUCAULT, M.

2005, *Nascita della biopolitica*, Milano, Feltrinelli.

MELUCCI, A.

1991, *L'invenzione del presente*, Bologna, Il Mulino.

MOUFFE, C.

2005, *On the Political*, London, Routledge.

PANDOLFI, A. (A CURA DI)

1998, *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste*, Milano, Feltrinelli.

REBUGHINI, P.

2015a, *Framing Emancipations*, in «Journal of Classical Sociology», XV, 3, pp. 270-285.

2015b, *Movimenti sociali e ricerca dell'emancipazione: ambivalenze di una love story*, in «Quaderni di Teoria Sociale», XV, 2, pp. 35-60.

TOURAINE, A.

2015, *Nous, sujets humains*, Paris, Seuil.



GENNARO IORIO

Werner Sombart, *L'avvenire del capitalismo*, a cura di Roberta Iannone, Milano, Mimesis, 2015

L'opera intellettuale di Werner Sombart è una parte importante della genealogia della moderna teoria sociale. Durante la sua vita Sombart è stato probabilmente il più importante, apprezzato e influente scienziato sociale tedesco ed europeo. Oggi, invece, è difficile trovare nei manuali di storia del pensiero sociologico più di qualche pagina a margine di un capitolo sul capitalismo e le sue interpretazioni. Una delle spiegazioni più ricorrenti di questo declino sottolinea la sua apparente adesione alla causa nazista, tanto da far dire a molti suoi studiosi, che uno dei pericoli della rivisitazione sombartiana è proprio la politicizzazione del suo pensiero, ancorandola ad un'epoca guglielmina, weimariana e nazionalsocialista, riducendo in questo modo il valore del suo pensiero (Grundmann e Sther 2001). Per chiarire il rapporto di Sombart con il nazismo non basta leggere il *Socialismo tedesco* (*Deutscher Sozialismus 1934*), ma occorre anche analizzare con precisione il suo atteggiamento in occasione della sospensione della *Deutsche Gesellschaft für Soziologie* o dello scioglimento del *Verein Für Sozialpolitik*.

Dunque, la riproposizione di un testo sombartiano è un'opera meritoria di Roberta Iannone che ha curato la pubblicazione de *L'avvenire del capitalismo* in un'edizione italiana a se stante. Infatti, l'interpretazione degli scritti di Sombart richiede una sistematica considerazione dell'ambito cronologico in cui essi vennero prodotti, perché spesso la semplice interpretazione dei testi non è sufficiente. *L'avvenire del capitalismo* è uno scritto prodotto da una rivisitazione di una conferenza tenuta pochi mesi prima dell'avvento di Hitler al potere, presso la "Società

di Studi e per l'Economia Monetaria e Creditizia". In essa il tema è precipitato al lettore nel suo incipit: «L'economia non è il nostro destino» (p. 27). L'affermazione ci fa capire subito la posizione epistemologica di Sombart, che prende le distanze da quell'economia scienziata, organica e profetica. Sombart chiarisce che l'equivoco ideologico nasce nel 18° secolo, che ha seguito fallaciamente l'approccio newtoniano nelle scienze sociali ed economiche (p. 34), di cui fu prima vittima Adam Smith e in seguito anche i suoi critici, con Marx *in primis*. Sombart, invece, distingue acutamente tra le affermazioni di scienza e quelle ideologiche ed è consapevole che per agire, avendo uno sguardo al futuro, non si può prescindere dal ricostruire la situazione di fatto da cui si parte. Solo per questa via si può successivamente esercitare una responsabilità dell'agire politico e la scienza per questo compito può essere utile, ma mai sostituirsi ad esso.

Ne *L'avvenire del capitalismo*, Sombart esprime la sua condanna al capitalismo che corre lungo due direzioni: da una parte, diventa partigiano di una programmazione economica, dall'altra, invoca un ritorno a forme precapitalistiche di produzione. La sua conferenza si articola in tre parti. Nella prima descrive la situazione del capitalismo del suo tempo, con riferimento al caso tedesco, individuandone i tratti decadenti; nella seconda si occupa del futuro di questo capitalismo assumendo tre punti di vista: conservatore, reazionario e riformatore-rivoluzionario, proponendo la sua idea di economia pianificata; infine, illustra la sua proposta di economia pianificata in un contesto di economia mondiale, argomentando la tesi della necessità di una autarchia fondata sul ritorno alla ruralizzazione della produzione.

Nella sezione riguardante la situazione del capitalismo attuale, Sombart utilizza uno schema di analisi già collaudato nel 1902 nella sua principale opera *Der moderne Kapitalismus*, nella quale concepisce il capitalismo come formazione storica unica: in questo è molto simile a Marx, in quanto ritiene il capitalismo un fenomeno recente nella storia umana e neanche immutabile ed eterno, perché effetto delle azioni umane. Per Sombart, ogni sistema economico rappresenta una combinazione unica di tre elementi: la mentalità economica (spirito), le forme organizzative e regolative (forma) e la tecnica adottata. Attraverso queste tre dimensioni traccia un profilo dell'economia tedesca. Nella conferenza, Sombart evidenzia la consapevolezza che il capitalismo ha perso la natura iniziale, la spinta dello spirito

imprenditoriale, che con il suo istinto innovatore aveva avviato la fase dinamica del mercato, quale fattore di rottura dell'ordine gerarchico e ascritto medievale. La libertà di intrapresa economica rompeva i legami di nascita e di territorio innescando una nuova vitalità sociale. Tale mentalità imprenditoriale, con la seconda rivoluzione industriale, viene imbrigliata in un processo di razionalizzazione che centralizza e gerarchizza l'organizzazione della produzione e finisce per soffocare "la mentalità imprenditoriale". Sombart nota con amarezza che: «È questo fattore a dare alle imprese una fisionomia da 'amministrazioni', a trasformarne i capi in impiegati, mentre la grandiosità dell'apparato concorre a precisare il fenomeno» (p. 30). Una situazione che, per il capitalismo germanico ed europeo, Sombart felicemente definisce di "tardo capitalismo", *Spätkapitalismus*, databile con l'inizio della prima guerra mondiale.

La seconda parte è dedicata al futuro e alla necessità di pensare ad una economia pianificata. Il ragionamento parte da una constatazione: «[...] il presente è caratterizzato dall'esistenza di vincoli e regolamentazioni privi di un programma, e il passato dalla presenza di una libertà non articolata in un programma e dall'arbitrio individuale il futuro può essere contrassegnato soltanto da un ordinamento programmato dell'economia» (p. 37). La economia pianificata, *Planwirtschaft*, articolata nelle tre dimensioni della comprensività, unitarietà e molteplicità. A queste tre articolazioni generali, la pianificazione deve adeguarsi ai casi specifici delle singole economie nazionali e, quindi, deve comprendere la grandezza assoluta e relativa delle economie nazionali, esprimere le strutture sociali in esse presenti e tenere in conto "l'indole razziale" (p. 42). In questo modo si supera «l'alternativa tra proprietà privata e proprietà collettiva» (p. 45). La *Planwirtschaft* ha una serie di strumenti che Sombart individua per la sua attuazione: «da quelli morali a quelli educativi, questi ultimi da tenere in considerazione per operare una razionalizzazione dei consumi. È necessario, infatti, guidare l'arbitrio individuale, in modo che il singolo sviluppi, sulla base di un'assennata riflessione, un tipo di esistenza utile alla comunità [...] la cura dei buoni istinti nel popolo eserciterà una funzione rilevante (per es., insegnare l'arte di coltivare i fiori ai bambini delle 'colonie' etc.)» e ancora: «Organizzazioni come l'Opera Nazionale Dopolavoro nell'Italia fascista hanno già dato buona prova» (p. 46).

Sombart quindi passa ad evidenziare le relazioni economiche internazionali di una economia pianificata. Dopo aver descritto con lucida consapevolezza il carattere coloniale di «sfruttamento del mondo da parte delle Potenze euro-occidentali» evidenzia che i tre presupposti su cui si reggeva quel sistema non esistono più e non sono riproponibili, in particolare della rinuncia alla valuta aurea. È a questo riguardo che constatando come «I popoli extraeuropei si sono emancipati in ogni senso dal sistema di sfruttamento euro-occidentale» ed è bene che esse si rassegnino «a fare la medesima cosa che tendono a fare le economie nazionali un tempo subordinate alle economie euro-occidentali: raccogliersi in sé stesse. Si usa indicare questo sistema di autolimitazione con un termine straniero: autarchia» (p. 53).

Nell'ultima parte di questa terza sezione, Sombart indica lo strumento per perseguire l'autarchia: «La via per giungere a una maggiore autosufficienza nazionale è chiaramente segnata dalla ruralizzazione». Il ritorno ad una economia agricola nella quale collocare tutti i disoccupati avrebbe il vantaggio di sconfiggere la disoccupazione e rendere autonoma la Germania nel soddisfare i suoi bisogni primari.

Nel concludere la sua conferenza, Sombart sottolinea che per perseguire una tale soluzione da lui tratteggiata c'è bisogno di una volontà realizzatrice. Solo quest'ultima può instaurare un'economia programmata che conduca all'autarchia: «L'esponente di questa volontà che decide di fondare un nuovo ordinamento della vita economica può essere diverso: giacché essa può rivelarsi sia come volontà individuale – come nel caso di Lenin, di Kemal Atatürk, di Mussolini –, sia come volontà collettiva. Ciò dipenderà dalle circostanze storiche oppure dall'indole dei popoli che esprimeranno questa volontà» e conclude laconicamente: «siamo convinti che senza di essa precipiteremo nel caos».

Era l'inizio del 1932. Di lì a qualche mese il caos arriverà con Hitler e la Germania trascinerà l'Europa e il mondo nella più terribile guerra mai combattuta. In prima battuta, a Sombart sembrò che il nazismo potesse realizzare il suo desiderio di regolare la competizione capitalistica, come questo testo evidenzia in più punti, ma ben presto dovette ricredersi. Il regime nazional-socialista accolse con ostilità il suo libro *Il socialismo tedesco*, tanto da sconsigliarne la lettura agli studenti. Quindi, Sombart nel 1933 fu costretto a sciogliere il *Verein für Sozialpolitik*, un anno dopo averne assunto la direzione, per non piegarsi alle pressioni del regime e per evitare gli attacchi derivanti da una sua presunta origine ebraica. Nel

1938 prende le distanze dalla teoria della razza del Nazional-socialismo e si pone come obiettivo di confutare le tesi razziste con una pubblicazione dal titolo *Vom Menschen* (1938/2013), che il regime ne impedisce la messa in commercio.

### *Riferimenti bibliografici*

GRUNDMANN, R., STEHR, N.

2001, *Why Is Werner Sombart Not Part of the Core of Classical Sociology?*, Journal of Classical Sociology, I, 2, pp. 257-287.

IORIO, G. (A CURA DI)

2012, *Werner Sombart. Tecnica e cultura*, Kurumuny, Calimera, 2012.

SOMBART, W.

1913, *Der Bourgeois*, München, Duncker & Humblot, tr. it. *Il Borghese*, Milano, Longanesi, 1983.

1916, *Der moderne Kapitalismus*, Berlin, Dunker & Humblot, tr. it. a cura di A. Cavalli, *Il capitalismo moderno*, Torino, UTET, 1967.

1923, *Die Anfänge der Soziologie*, tr. it. a cura di S. Fornari, *Le origini della sociologia*, Roma, Armando, 2009.

1938, *Vom Menschen*, Berlin, Duncker & Humblot, tr. it. a cura di R. Iannone (2013), *Umano, ancora umano. Per un'analisi dell'opera Vom Menschen di Werner Sombart*, Roma-Acireale, Bonanno.

1934, *Deutscher Sozialismus*, Berlin, Charlottenburg, tr. it. *Il socialismo tedesco*, Firenze, Vallecchi, 1941.



MATTEO BORTOLINI

Luc Boltanski, *Della critica. Compendio di sociologia dell'eman-  
cipazione*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2014, 234 pp.

**S**e la sociologia pragmatica della critica che impegna da decenni Luc Boltanski e un noto gruppo di sociologi post-bourdiesiani francesi si è posta come una sorta di coscienza riflessiva delle pratiche con cui gli attori comuni mettono in discussione le istituzioni entro le quali agiscono abitualmente, *Della critica* si presenta come un terzo livello di riflessività che affronta il tema del rapporto tra scienza sociale e critica della società. Si tratta di un volume stimolante, un po' schematico a tratti (ci tornerò), ma ricchissimo di spunti su tutti e tre i suoi livelli di osservazione. In ciò non è, ovviamente, esente da debolezze, che cercherò di riassumere in conclusione ribaltando il modello di Boltanski su Boltanski stesso, considerando la sua proposta come una istituzione e andando alla ricerca delle sue fratture e dei suoi punti ciechi.

Come tutte le riflessioni sul rapporto tra sociologia e critica – un tema che ha impegnato i *Quaderni di teoria sociale* fin dalla sua nascita – anche *Della critica* rischia di perdersi lontano “dalle cose stesse” e risolversi in un discorso riservato agli addetti ai lavori. Stiamo parlando, d'altronde, di un attore scientifico che osserva le pratiche di altri attori scientifici (tra cui lui stesso) che osservano programmaticamente le pratiche con cui attori “laici” osservano e mettono in discussione le proprie pratiche di senso comune – tanto che il sociologo che scrive la recensione di un libro siffatto non è più nemmeno sicuro di trovarsi al quarto o al quinto livello di riflessività. Fortunatamente Boltanski ha ben presente questo tipo di deriva e cerca di frenarla evitando gerghi e *name dropping* anche nelle parti

teoriche più dense. La struttura triadica del volume offre già, in questo senso, una chiave di lettura forte sebbene non originalissima. I capitoli sono raggruppati due a due: una premessa sui rapporti tra scienza sociale e critica costruita come un confronto tra la sociologia pragmatica della critica praticata da Boltanski e la sociologia critica del dominio del suo maestro Pierre Bourdieu; una corposa parte centrale in cui il tema delle istituzioni è affrontato da un punto di vista analitico per rispondere alla domanda “Come e perché è possibile la critica?”; una parte finale che costituisce una applicazione dello schema al sistema neoliberista di dominio.

Boltanski rimprovera a Bourdieu non solo di assumere una posizione troppo astratta e univoca, incapace di entrare nei fenomeni (e qui a chi ricorda le discussioni sulla scolastica e la “triade capitolina” sfugge un sorriso) ma soprattutto di porre una incolmabile asimmetria cognitiva e valutativa tra scienziato sociale e attore comune, in cui il primo conserva una posizione privilegiata rispetto al secondo ed è in grado di svelarne – *per* lui ma *senza* di lui e forse anche *contro* di lui, almeno fino a quando non si realizza la presa di coscienza – la condizione di vittima di violenza simbolica (pp. 39 e ss.). La sociologia pragmatica della critica prende invece le mosse da due considerazioni: (a) diversamente dalle condizioni in cui prevalgono senso comune e tacito accordo, le situazioni in cui emergono le controversie provano in modo indiscutibile l’esistenza di attori capaci di osservare, confrontare e valutare pratiche, organizzazioni e discorsi di giustificazione in maniera competente e creativa; (b) solo partendo da una ricostruzione capillare di ciò che gli attori *già fanno* (e non dal modello di una società priva di dominio) è possibile cogliere la critica per come essa è agita in concreto e, a seconda dei casi, sostenerla o portarla a un livello ulteriore di riflessività. Per far ciò Boltanski si concentra su quella porzione del mondo sociale che può essere facilmente descritta come “la scena di un processo” (p. 46) e si concentra sulla descrizione e la modellizzazione delle competenze (definite “dotazioni cognitive e deontiche”) di cui gli attori comuni devono poter disporre per contrapporsi e coordinarsi allo stesso tempo in situazioni in cui la forza (spesso sopravvalutata) del “senso comune” viene meno. Ciò porta l’attenzione del sociologo privilegia alcuni fenomeni: dibattiti e polemiche pubbliche, processi di categorizzazione e definizione, processi di selezione di oggetti e soggetti, e così via. Ciò ha permesso a Boltanski e i suoi collaboratori a identificare diverse idee del bene comune, definite “città”

(p. 51). Come sanno i lettori delle opere precedenti di Boltanski, si tratta di *account* diversi di ciò che è giusto e sbagliato che possono scontrarsi in maniera orizzontale – città contro città – o essere sottoposti a verifiche di adeguatezza – non sempre i principi giusti sono utilizzati nelle situazioni in cui dovrebbero e così via. L'articolazione della critica pertiene allora sia all'analisi dell'utilizzo dei principi per qualificare e verificare i fenomeni concreti, sia allo studio degli attori sociali individuali e collettivi come agenti più o meno raffinati e riflessivi di tale applicazione.

I due capitoli centrali del volume sono dedicati a una teoria delle istituzioni proposta come introduzione a una spiegazione analitica della possibilità della critica. Se è vero che, come sostiene lo stesso Boltanski, quello di "istituzione" è un concetto centrale delle scienze sociali che rimane troppe volte privo di una esplicita messa a punto, qui l'esposizione è singolarmente chiara e cristallina, al punto che potrebbe servire come nucleo di un corso universitario di introduzione alla sociologia senza grandi modifiche. L'idea centrale, comune alle sociologie di stampo pragmatista e fenomenologico, è che le istituzioni siano una sorta di "terzo" necessario a obliterare e cancellare, all'atto pratico, le tensioni che emergono dall'incontro tra gli esseri umani *qua* individui radicalmente situati. Individuato in e per mezzo di un corpo fisico, ancora prima che come soggetto di impressioni ed esperienza, l'essere umano è sempre presente in un dato punto spazio-temporale, e come tale non ha alcun diritto di rivendicare la possibilità di dire "come stanno le cose" *veramente* (p. 115). Il confronto tra punti di vista – dovuto al fatto che l'osservatore, e come lui ogni altro partner comunicativo, si trova già-sempre situato – è allora un'esperienza originaria dell'umana convivenza, una condizione che potrebbe dare origine al reciproco esercizio della violenza se non fosse che esistono esseri incorporei, le *istituzioni*, emersi per costruire e consolidare la realtà come un "come stanno le cose" e per affermare "che cosa ha importanza" (p. 117). Gran parte dell'autorevolezza delle istituzioni è data dal loro proiettarsi simbolicamente nell'eternità, che permette alla vita collettiva di assumere una forma definita contenendo le dispute sulla determinazione e la valutazione di esseri e processi a una fisiologia della conferma di verità e della riflessione sulla realtà (p. 154).

Il problema dello sguardo da nessun luogo, della determinazione di un punto di vista ulteriore rispetto a quello di ogni singolo attore sociale, si risolve dunque

con la incorporeità e la temporalità propria delle istituzioni. Allo stesso tempo è proprio la mancanza di una localizzazione materiale a imporre alle istituzioni di identificare uno o più “portavoce” in carne e ossa al fine di definire, esprimere e dare seguito al proprio agire. È questa la prima irrisolvibile frattura che apre alla critica – la possibilità che la volontà dell’istituzione sia diversa da quella del portavoce, e che quest’ultimo, che rimane un individuo situato, finisca per sovrapporre la propria intenzionalità a quella della istituzione che lo ha investito di una autorità che, come singolo, non avrebbe (pp. 131-133). In realtà, sotto la superficie dell’operare quotidiano delle istituzioni appare una seconda, e assai più profonda, frattura. Boltanski parla di uno scarto tra il *mondo* come complessità infinita e ingestibile e la *realtà* in cui gli uomini possono vivere agevolmente grazie ai processi di selezione, stabilizzazione e riproduzione di cui le istituzioni sono responsabili. La seconda frattura, quella *davvero critica*, si risolve in un interrogativo esistenziale che riceve unicamente risposte provvisorie e precarie. La domanda teorico-critica diventa allora: fino a che punto abbiamo bisogno di una determinazione dei riferimenti che blocchi il mondo in uno schema che, se da una parte è necessario, finisce per fare violenza alla complessità del mondo? Forse molto meno di quello che pensiamo.

La possibilità della critica è dunque connaturata all’esistenza stessa delle istituzioni – è l’altro lato della conferma della realtà in cui si impegnano le istituzioni. Come ha notato Paolo Costa riflettendo su *Della critica*, siamo a una sorta di contrapposizione di forma e vita che ha radici lontane – su questo, di solito, tra sociologi si usa citare Georg Simmel. Il critico può assumere allora una posizione che Boltanski chiama di “lucidità”, una particolare forma di riflessività che include anche un impegno personale di attuazione (e di anticipazione) del mondo-a-venire che il critico sta rappresentando in quanto portavoce (pp. 150 ss.). Una figura che potremmo esemplificare con quella di Pier Paolo Pasolini, il critico “lucido” è quello che rivendica la forza della propria esperienza personale e si impegna grazie e per mezzo di essa. Nonostante l’opposizione, è chiaro che il gioco delle azioni e reazioni tra istituzione e critico è combattuto con armi molto simili. I vari tipi di verifiche (di verità, di realtà ed esistenziale) possono essere più o meno facilmente piegate alle necessità della conferma del reale o della sua messa in discussione, così come i vari regimi di potere, per quanto fondati su una stilizzazione del mondo che non riesce a contenere nel reale tutta la complessità

che c'è – e pertanto, lo ripeto, prestano intrinsecamente il fianco all'emergere di critiche capaci di svelare la mancanza di fondamenti di ogni riduzione di complessità – possono avere forme anche molto diverse, che permettono differenti gradi di libertà e, appunto, assorbimento della critica (pp. 172 ss.).

L'ultimo passaggio è una lettura dei sistemi di dominazione neoliberisti, che hanno la caratteristica di incorporare in sé il cambiamento e la critica, e anzi di metterli al servizio della dominazione stessa. Si tratta di sistemi che garantiscono, almeno idealmente, libertà e opportunità e attribuiscono il peso dei loro eventuali fallimenti sui singoli individui – fallimenti che, naturalmente, non sono distribuiti in maniera casuale nella popolazione (p. 187). Il meccanismo, tuttavia, fa sì che la correzione dell'insuccesso debba passare per un ulteriore potenziamento della riflessività e della (auto)critica, così da rendere senza fine, e senza un fine, la spirale di un cambiamento che si presenta come permanente, ineluttabile e, al tempo stesso, auspicabile (p. 188). Con l'aiuto di esperti e scienziati sociali (assai poco critici, diciamo) le società neoliberiste si osservano e si rifanno continuamente mediante le pratiche riflessive di *benchmarking* degli/sugli attori coinvolti – pratiche che incorporano fin dall'inizio una serie di *bias* che distorcono i risultati, se è vero che gli attori «meglio attrezzati [...] si adoperano per massimizzare gli indicatori considerati pertinenti allo scopo di scalare le posizioni» (p. 194). In generale, il nucleo del meccanismo neoliberista di dominazione è che il processo stesso viene presentato come una catena di decisioni organizzativo-gestionali prive di qualsivoglia significato politico. L'immagine al tempo stesso amministrativa e naturale del processo nasconde le *shaky foundation* delle forme istituzionali e accoglie con un benigno sorriso le critiche anche più radicali, nella convinzione che il motore centrale della società non sia comunque modificabile. Boltanski mostra come l'ideologia della classe dominante, i cosiddetti “responsabili”, sia un misto di cinismo e convinzione di essere l'avanguardia di una sorta di continua rivoluzione per la crescita dell'economia e della felicità (pp. 211-218). In particolare, la retorica della *crisi* funziona come un gigantesco meccanismo di consolidamento delle classi dirigenti proprio perché rappresenta gli effetti negativi del funzionamento dell'economia come il prodotto di inevitabili aggiustamenti del sistema e non come l'ultimo anello di una catena di decisioni individuabili (e criticabili) (pp. 196 ss.).

Di fronte all'emergere di una nuova élite internazionale imbevuta della medesima cultura economicistico-manageriale e pronta a scaricare ogni responsabilità conservando il timone – «Per fortuna che ci siamo noi *che sappiamo* cosa fare di fronte all'ennesima crisi impreveduta» – Boltanski si chiede se e come la critica possa ricavarsi uno spazio davvero operativo al di là della sua riduzione a contrapposizione tra esperti di diverso colore o di addomesticamento dei cittadini tramite processi di partecipazione che hanno la forma (ma solo la forma) di discussioni scientifiche o tecniche. La "soluzione" è quella di rilanciare il ruolo della critica stessa mediante una sorta di gigantesca "operazione verità" sulla contraddizione ermeneutica su cui poggiano le istituzioni: una nuova cultura dello svelamento della fragilità e dell'incompletezza di ogni struttura e organizzazione sociale che risvegli il popolo dei "coinvolti" e dissolva lo scetticismo rassegnato ormai imperante ai piani medio-bassi del sistema (pp. 221-222). Se la critica assume i contorni di una rivolta contro le verifiche e le qualificazioni nella forma cristallizzata dai "responsabili", Boltanski indica come compito per le scienze sociali e umane quello «di aiutare la società, cioè le cosiddette persone 'comuni', a vivere consapevolmente in quello stato di disequilibrio permanente senza il quale, come paventano le profezie più fosche, il dominio inghiottirebbe ogni cosa» (p. 228).

Vorrei provare ora a rovesciare l'analisi di Boltanski su Boltanski, de-istituzionalizzando la sua stessa proposta. Proviamo cioè a pensare Boltanski come *autore* – non tanto come un individuo in carne ed ossa che scrive libri quanto piuttosto come un segno che rimanda a una forma istituzionale volta a garantire il contenuto di un volume denominato *Della critica*. Così facendo vediamo chiaramente le pratiche di qualificazione e verifica che puntano a bloccare e garantire la realtà di un metodo (e dei relativi risultati) di fronte al mondo delle possibilità di combinazione senso comune/critica/scienza sociale. Tutto viene svolto, diciamo, con grande correttezza. Si parte da un confronto tra due posizioni genealogicamente legate, per poi passare a un quadro sociologico assai efficace e convincente (ancorché non originalissimo) che spiega come la possibilità della critica risieda intrinsecamente nel modo in cui le strutture sociali e le istituzioni definiscono e ritagliano la realtà partendo da uno sfondo ipercomplesso. Le varie possibilità di conferma e verifica vengono elencate chiaramente – e così facendo "chiuse" come una scatola nera – e la plausibilità di una riduzione epistemica viene comunque data per scontata. Non si potrebbe, d'altronde, far diversamente.

Dove sono dunque i punti ciechi? Chi scrive ne vede soprattutto due, ed entrambi hanno a che fare con il rapporto tra le condizioni storiche della critica e la concreta attuazione della critica stessa. Da una parte, il discorso teorico di Boltanski prende le mosse da una antropologia e da una considerazione della vita comune degli uomini come individui situati su questo pianeta per indicare non solo come e perché esistono “delle istituzioni”, ma anche come e perché la critica è una possibilità intrinseca della vita umana associata, una pratica che può esplodere o zampillare ovunque si trovino fissazioni e messe in forma – cioè ovunque. Le possibilità di esprimere la critica cambiano col tempo – la modernità appare qui come una riconfigurazione delle possibilità di dire il vero che libera ma anche depotenzia la critica della sua carica eversiva e la rende capace di girare a vuoto in modo inoffensivo e/o come pura prestazione tecnica (p. 179) – ma la condizione prima, la condizione che sta “nelle cose stesse” non cambia. È evidente, e non potrebbe non essere così, che quello di Boltanski è a sua volta un discorso di verità pronunciato da un esperto che però non rilancia a un modello formale ideale, alternativo ma in qualche modo “completo”. È un discorso di verità che mira piuttosto a svelare il fondo contingente della vita associata, la sua fragilità e la sua continua incompletezza, e dunque a mettere in discussione non solo *questa* configurazione, ma qualsivoglia configurazione. È una strategia comprensibile che poggia, tuttavia, su una ridefinizione del mantra neoliberista come costellazione semantica del tipo cambiamento/naturalizzazione/expertise e una sua discutibile sostituzione con la nuova catena cambiamento/destrutturazione/rivoluzione permanente. Una strategia che però lascia intoccata la contraddizione di fondo del rapporto tra forma storica del sistema di dominio e possibilità/incisività della critica – non si dà vita senza forma, ma oggi la vita deve poter prevalere sulla forma.

Per uscire dal paradosso – o almeno per provare a giocarci – Boltanski avrebbe potuto confrontarsi con la teoria dei sistemi autoreferenziali e la sua descrizione della modernità come società funzionalmente differenziata. Se è vero che Luhmann e Bourdieu sono stati spesso accostati, è anche vero che dove la sociologia del secondo si è costruita fin da principio come una critica del dominio e della violenza simbolica, la teoria dei sistemi autoreferenziali ha ridefinito la possibilità stessa di critica come una operazione con cui alcuni sistemi producono varietà interna e quindi connessioni che ne rafforzano e garantiscono il funzionamento. Ed è proprio il passaggio a una forma di differenziazione prevalentemente fun-

zionale che depotenzia la critica e ne ridisegna le possibilità all'interno dei diversi sistemi funzionali. Ciò rende la critica già-sempre possibile (come variazione) e già-sempre reintrodotta nel funzionamento del sistema (nel momento in cui viene in qualche modo stabilizzata). Il lamento si generalizza, e ondate potenti ma vaghe di tensione collettiva si susseguono senza produrre esiti apprezzabili – in questo caso la riflessione, ormai dimenticata, di Luhmann sui mass media può essere riletta attraverso il Peter Sloterdijk di *Stress e libertà*, una immagine del contemporaneo in cui la forza stabilizzante delle istituzioni viene almeno superficialmente sostituita da un continuo susseguirsi di ondate di eccitazione collettiva. Lungi dal mantenere una forma complessa e tutto sommato coerente, dispute e controversie vengono pastorizzate come discussioni da *social* – catene rituali di *post* su argomenti caldi o freddi ma comunque destinati a un rapido oblio. Insomma, sapevamo già che la critica è oggi onnipresente e singolarmente inefficace. Il dubbio che rimane, in qualche modo, è che la dissoluzione della capacità di incidere della critica già celebrata da Luhmann qualche decennio fa non sia semplicemente ribaltabile aprendo le formule di contingenza e spiegando ai cittadini (da una posizione esperta, peraltro) che tutto può essere comunque fatto e rifatto. Perché il punto è che la forza autovincolante dei sistemi e il loro dipendere temporalmente da operazioni precedenti che li costituiscono come strutture orientate al futuro esclude che si possa davvero aprire la forma alla vita. In queste condizioni, si diceva, *future cannot begin* – e predicare una sorta di rivoluzione permanente “dietro l'angolo” è probabilmente *la* ricetta per accrescere cinismo, scetticismo e rassegnazione.

Da un altro punto di vista, Boltanski avrebbe potuto affrontare il passaggio epocale che distingue la prima modernità, ancora inserita nell'onda lunga della rottura assiale e della sua forma di critica utopica, e la modernità contemporanea caratterizzata dall'apertura della contingenza e dalla riduzione degli immaginari che producono una realtà che è al contempo del tutto mobile e del tutto necessaria. Il paradosso della ri-immanentizzazione del mondo post-assiale appiattisce definitivamente in un campo del tutto orizzontale quell'afflato alla verticalità che già la prima modernità, come afferma Sloterdijk in *Devi cambiare la tua vita*, aveva già modificato in una dolce quanto inutile salita. Se Boltanski dovesse trarre davvero le fila del proprio discorso dovrebbe dire che, in assenza di autorevoli modelli di verticalità a cui attingere, la critica che punta a destrutturare e a

liberare la vita dalla forma finisce per trasformarsi in un segno privo di orizzonte – l'altro paradosso: senza un orizzonte utopico la critica rischia di essere assorbita dallo sfondo del dato-per-scontato, così che tutte le linee su cui si costruiva quel minimo di profondità prospettica rimasta si appiattiscono l'una sull'altra. Forse, ma è solo un suggerimento, una via alternativa passa per una rivalutazione del rituale – che Boltanski fa assurgere a paradigma stesso della stabilizzazione tipica delle istituzioni (pp. 127-128) – e delle sue particolari forme di “riflessività liturgica”, come le avrebbe chiamate Massimo Rosati. Soprattutto nei casi dei rituali che si possono trasformare e/o tradurre in pratiche e tecnologie del sé si può attuare una sorta di sintesi tra norma e vita, tra forma ed energia che permette al singolo di individualizzarsi (e quindi di accrescere la propria riflessività personale e socialmente orientata) e, al contempo, di mantenere una relazione significativa con le tradizioni e gli sfondi simbolici di cui le teorie critiche del dominio non vogliono più sentir parlare. L'area in cui cercare, è la mia impressione, è quella delle antropotecniche di foucaultiana memoria, ultimamente riprese da filosofi come Sloterdijk e Thomas Macho – una soluzione che, ovviamente, finisce per spostare la bilancia della critica dalla parte dell'individuo e della stilizzazione della sua vita più che da quella dell'azione e della rivolta collettiva (dalla parte del profeta esemplare e non da quella del profeta etico, per usare due categorie classiche). E tuttavia, se quanto ho tratteggiato in precedenza ha una qualche plausibilità, cominciare dall'individuo e dalla sua forma di vita sembra una strada più promettente che non voler creare nuove classi antagoniste, capeggiate peraltro da scienziati come “esperti” della vita contro la forma.

Vorrei concludere la recensione con un piccolo memento riflessivo, se mi si passa l'espressione. Mi pare che si possa facilmente ricollegare la prima parte del volume di Boltanski ad alcuni degli interventi del dibattito globale su sociologia professionale e sociologia pubblica che in Italia si è articolato prima sul sito della Treccani, è proseguito con la discussione sulla traduzione del (celebre?) testo di Michael Burawoy sui primi numeri di *Sociologica* (2007) e si è poi spostato in varie sedi istituzionali ed editoriali, tra cui la *Rassegna italiana di sociologia*. L'idea di base di Boltanski, che sottoscrivo volentieri, è che solo una sociologia migliorata nei suoi quadri concettuali e nelle sue pratiche scientifiche di descrizione e spiegazione può sostenere l'onere di una critica sociale puntuale nonché portare la critica in pubblico come soggetto di chiarificazione collettiva e oggetto

di ulteriore discussione (qui vedi pp. 45 ss.). In altre parole, per essere pubblica e critica (o critica e pubblica) la scienza sociale deve continuamente rinnovarsi e rafforzarsi innanzitutto nella sua pratica professionale, mettendo in discussione il dato-per-scontato dei modi di fare (e di scrivere) dei sociologi in quanto attori sociali – *qua* “mestieranti”, potremmo dire chiosando un’espressione di Bourdieu. In più, proprio come sociologi che sono al tempo stesso attori di primo e secondo ordine all’interno del campo delle istituzioni accademiche dovremmo essere in grado di sollevare il problema dei modi in cui le varie “riforme” dell’università incoraggiano o impediscono il miglioramento continuo della nostra vitale capacità di fare ricerca per comprendere la realtà sociale e le sue alternative. Detto chiaramente, si sono forse moltiplicate le *venue* di pubblicazione e “i libri in inglese” – sempre secondo il meccanismo, messo in luce da Boltanski, per cui i *benchmark* vengono preordinati dai vincenti, o qualcosa del genere – ma le pratiche di ricerca (nonché i rituali accademici, ma questo è un altro paio di maniche) paiono ferme, per non dire ossificate, nelle solite (e solidissime) vecchie abitudini. Abilitazioni, PRIN, progetti europei rischiano di essere simulacri di una versione stracciona delle riforme neoliberiste che altrove hanno inciso profondamente (e dolorosamente) sulla vita e la ricerca dei nostri colleghi. Se non spetta a una recensione lanciare soluzioni o chiamate alle armi, il suggerimento di chi scrive è appunto quello di provare a leggere *Della critica*, e soprattutto la sua prima parte, come un testo bifronte, che da una parte chiama a una più attiva presa di posizione contro le forme istituzionali (tra cui quelle accademiche) esistenti e dall’altra ci chiede di migliorare costantemente il nostro modo di fare ricerca sociologica. Solo così saremo in grado di aiutare non solo le cosiddette persone “comuni”, ma anche noi stessi sociologi – che siamo assai “comuni”, peraltro – a vivere consapevolmente in uno stato di critica permanente senza il quale il dominio, anche quello più piccolo e odioso, inghiotte ogni cosa.

[Ringrazio Rino Genovese e Italo Testa per avermi invitato al seminario “Della critica. Filosofia e teoria sociale in Luc Boltanski” (5 marzo 2015, Dipartimento ALEF, Università di Parma) a discutere alcune delle idee presentate in questa recensione].

## *Abstract degli articoli*

### **Danilo Martuccelli**

#### *L'affectivité implicative et la vie en société*

Si la vie quotidienne est le théâtre d'un grand nombre d'émotions plus ou moins distinctives (amour, colère, peur [...]), il est également possible d'étudier la vie sociale comme marquée, dans son ensemble, par une attitude générale enveloppant la plupart d'échanges entre les acteurs. Nous proposerons d'interpréter le propre de l'expérience contemporaine de société à partir de la notion d'affectivité implicative, la manière hautement personnelle par laquelle les individus se sentent concernés par les collectifs dont ils font partie. Nous développerons cet argument en deux grandes étapes. D'une part, nous reviendrons sur la notion d'affectivité proprement dite – les raisons de sa consolidation, ses principales caractéristiques – et d'autre part, nous présenterons quelques illustrations des manières dont l'affectivité marque la vie sociale aujourd'hui.

#### *Parole chiave*

Affectivité, implication, personnalisation, irritation, gêne.

### **Massimo Cerulo**

#### *When the love becomes a necessary risk. Simmel, Beck and a sociological analysis of a social emotion*

The aim of this essay is to investigate and update Beck's contribution to the sociology of emotions. A diachronic and comparative analysis shall be here provided. In reference to the guiding text on the feeling of love, *The Normal Chaos of Love*, written by

Beck together with his wife, we intend to a) elucidate the text's scientific and social background; b) compare this work to Georg Simmel's sociological enquiry on love; c) bring up to date Beck's stance in the light of other contemporary studies on the sociology of emotions.

*Parole Chiave*

*Emotion, Simmel, Beck, love, daily life*

### **Fiorenza Gamba**

*Grieving on line? Analysis of a digital emotion*

Of all the human emotions, grief is one of most complex and difficult to study and understand. It arises out of the most extraordinary, most inexorable, and most unacceptable human experiences: death. The manifestation of grief as an intimate and social emotion is currently showing some signs of transformation: for instance digital technologies – the Web with its QR codes and services, including memorial and commemoration services, online grieving counseling and support and post-mortem messaging – are a good example of relationship that the survivors share with each other in a community that offers mutual support for the common experience of loss. In this perspective the article tries to analyze the need of personalization of the mourners and the mechanisms of this digital emotion: the visibility and the narrative shapes.

*Keywords*

Digital emotion, grief, narrativity, memory, experience of loss

### **Luca Toschi**

*Il teatro dell'incertezza. Una lettura goffmaniana della paura nella postmodernità*

La vita quotidiana e le sue rappresentazioni nei processi di interazione tipici dell'era digitale offrono scenari profondamente ristrutturati, non sempre comprensibili alla luce delle categorie conoscitive delle scienze umane "normalizzate". Sembra radicarsi una cultura emozionale in cui prevale una soggettività esasperata, quantomeno esposta a reazioni che in realtà disvelano identità compromesse da ansie e timori irrompenti. In *Relazioni in pubblico* (1971), Erving Goffman offre una variazione

inquietante dei rituali sociali di interazione, in cui le paure dell'individuo di fronte all'insicurezza interpersonale e simbolica insita nel concetto di *Umwelt* – il mondo ambiente percepito – investono scenari di lotta per la sopravvivenza psicologica allargati alla sfera del corpo, che per la prima volta irrompe nella quotidianità come dimensione prevalente e nondimeno esposta al pericolo di profanazioni fisiche e comunicative. Il teatro inscenato dall'*Homo goffmani* è una metafora efficace non solo della trasformazione degli scenari urbani e delle loro insidie, ma anche della complessa ridefinizione dell'interazione e della soggettività nel postmoderno, in cui le nozioni di comunità (reale) e di rete (virtuale) sono reciprocamente intercambiabili e le paure indotte dall'indeterminatezza del Sé sembrano non eccezioni, ma regole dell'agire sociale e comunicativo.

*Parole chiave*

Paura, relazionalità, postmodernismo

**Teresa Grande, Lorenzo Migliorati**

*La genesi sociale delle emozioni nella sociologia di Maurice Halbwachs*

Nel complesso dell'ampia e articolata produzione scientifica halbwachsiana, il tema delle emozioni appare piuttosto eccentrico, sia nel merito (giacché si tratta di una tematica pochissimo esplorata in forma esplicita dall'autore, oltre questo contributo), sia per quanto riguarda l'occasione della pubblicazione (come *La mémoire collective*, anche *L'expression des émotions* è postumo). Le emozioni costituiscono così un banco di prova della tenuta del ragionamento interdisciplinare sostenuto da Halbwachs, ma anche un utile terreno per dare consistenza al progetto durkheimiano di radicamento delle istanze collettive in un campo che, a tutta prima, potrebbe apparire esclusivamente soggettivo.

Secondo Halbwachs, i sentimenti e le emozioni, per quanto riguardino la parte più intima degli individui, in realtà devono la possibilità di essere nominati, espressi e percepiti alle forme più generali della cultura entro cui gli individui sono immersi. Essi hanno cioè un'origine sociale e cambiano a seconda delle epoche, dei ceti, del genere e, più in generale, del contesto sociale entro cui si formano e si esprimono.

*Parole chiave*

Halbwachs, scuola durkheimiana, conoscenza, psicologia collettiva

**Paolo Giovannini, Angela Perulli**

*Emozioni e mobilità sociale*

Negli anni duemila si è conclusa una vasta ricerca sui processi di mobilità sociale, condotta dal Laboratorio Cambio dell'Università di Firenze. Il corpo centrale di quel lavoro è costituito da un imponente materiale biografico (380 storie di vita) raccolto tra componenti diverse (per genere e per appartenenze locali) di una generazione di cinquantenni di ceto medio. Come spesso accade, solo una parte di quella ricerca è giunta ad elaborazione finale. In questo paper si presentano e si discutono dunque risultati teorici inediti relativi al ruolo delle emozioni nei processi di mobilità sociale, agli eventi che le hanno suscitate, alle azioni sociali che ne sono conseguite, alle scelte compiute dai soggetti nella loro quotidianità.

*Parole chiave*

Mobilità sociale; Emozioni; Traiettorie di vita

**Marina D'Agati**

*Un calcio all'insuccesso: pratica quotidiana delle scommesse e razionalizzazione emotiva del non vincere*

L'articolo analizza il rapporto tra esperienza della perdita al gioco, emozioni e vita quotidiana da due differenti angolature: la valenza delle emozioni dallo scommettitore che ha perso e la gestione quotidiana delle dissonanze della sua identità che gli insuccessi mettono a nudo. Si ipotizza che alla perdita al gioco si associano emozioni non necessariamente di segno negativo e che esse configurino risorse strategiche dall'atto di gioco. Esse permettono in particolare di ridurre o eliminare l'incongruenza tra concezione che lo scommettitore ha di sé stesso come di un individuo che sa giocare, e l'immagine di sé che gli altri gli rimandano, quella cioè di un individuo che ha perso. Saranno in tal senso elaborati e presentati alcuni profili tipici di gestione del fallimento (colpevolizzante, de-responsabilizzante, noncurante) a partire da dati tratti da alcune interviste in profondità a scommettitori di calcio.

*Parole chiave*

Lavoro emotivo, perdita al gioco, scommesse sul calcio.

**Roberto Segatori***Quello che le religioni insegnano alla società secolare*

La crisi socio-economica che dal 2008 sta colpendo il mondo e i gravi conflitti etnico-religiosi sono soprattutto da ricondursi, al di là dei giochi perversi del capitalismo finanziario, alla deriva dei modelli culturali su cui si fondano le bussole d'orientamento sociale. Ciò che si rileva è la debolezza dell'Occidente circa i *Nuclei Discorsivi di Integrazione Sociale*, ovvero di quei potenti fattori di coesione costituiti da (1) un'interpretazione della realtà umana e delle cause del disordine, (2) una forte motivazione alla mobilitazione degli individui e (3) una visione del futuro e dell'ordine nuovo a cui tendere. Tale nuclei scaturiscono specialmente da religioni e ideologie forti. Nella fase attuale il Nucleo discorsivo dell'Occidente (il modello liberal-democratico) si sta rivelando complessivamente più debole dei Nuclei rappresentati dai fondamentalismi religiosi e dalle forze politiche che li utilizzano. La conclusione è che la cultura occidentale potrà recuperare la sua capacità reattiva solo a condizione di tornare a convenire sul fatto che le persone esistono in quanto tali “nelle e grazie alle” relazioni sociali e che il senso di ogni componente della società dipende dal senso del tutto. Solo essere umani convinti di vivere tutti “sotto lo stesso cielo” (il più convincente Nucleo discorsivo della modernità) potranno sperare di superare quei pericolosi conflitti che i fondamentalismi di ogni genere (dall'ISIS all'individualismo ed al capitalismo estremi) continuano ad alimentare nel mondo.

*Parole chiave*

Crisi, nuclei discorsivi, religioni



## *Notizie sui collaboratori di questo numero*

**Danilo Martuccelli** è professore di sociologia all'università Paris V “René Descartes”, membro del laboratorio di ricerca CERLIS e *chargé de recherche* presso CNRS-CLERSE-IFRESI. È autore di oltre venti libri tra cui: *À l'école: sociologie de l'expérience scolaire* (con F. Dubet, Seuil 1996); *Dans quelle société vivons-nous?* (con F. Dubet, Seuil 1998); *Sociologies de la modernité. L'itinéraire du XXe siècle* (Gallimard 1999); *Grammaires de l'individu* (Gallimard 2002); *Forgé par l'épreuve. L'individu dans la France contemporaine* (A. Colin 2006); *Les sociologies de l'individu* (con F. de Singly, A. Colin 2009); *La société singulariste* (A. Colin 2010). La sua ultima opera è *Les sociétés et l'impossible. Les limites imaginaires de la réalité* (A. Colin 2014). (danilo.martuccelli@parisdescartes.fr)

**Massimo Cerulo** è ricercatore in sociologia presso il Dipartimento di Scienze Politiche dell'Università di Perugia e *visiting professor* in Francia, all'Università Paris V “René Descartes” e in Svizzera, all'Università della Svizzera Italiana di Lugano. È stato ricercatore in sociologia generale presso il Dipartimento di Culture, Politica e Società dell'Università di Torino. Il suo ultimo libro è *Gli equilibristi. La vita quotidiana del dirigente scolastico: uno studio etnografico* (Rubbettino 2015). (massimo.cerulo@unipg.it)

**Fiorenza Gamba**, titolare di HDR (*habilitation à diriger les recherches*) in sociologia e antropologia all'Università di Strasburgo, è professore associato di sociologia dei processi culturali e comunicativi all'Università di Sassari. Tra le sue pubblicazioni più recenti: *Mémoire et immortalité au numérique* (L'Harmattan 2016), *Faire le deuil par l'image. Les idiographies rituelles de commémoration sur YouTube* (Revue de Sciences Sociales 2015), *Permanences numériques du vivant* (Esprit critique 2015).

**Luca Toschi** è dottore di ricerca in “Ricerca Applicata nelle Scienze Sociali”. Ha insegnato Sociologia della devianza presso la Facoltà di Medicina e Psicologia della Sapienza e attualmente è responsabile del Laboratorio di Analisi delle Reti Sociali presso il Dipartimento di Comunicazione e Ricerca Sociale della stessa Università. Nel triennio 2012-2015 è stato membro del consiglio scientifico della sezione “Studi di Genere” dell’AIS. Tra le ultime pubblicazioni si segnala *Teoria e ricerca nell’analisi delle reti sociali* (con F. Mattioli e G. Anzera, EuRoma-La Goliardica 2014).

**Teresa Grande** è ricercatrice in sociologia presso il Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali dell’Università della Calabria. Si occupa di storia della sociologia, teoria sociale e sociologia della memoria. Tra le sue pubblicazioni: *Sociologia. Problemi, teorie, intrecci storici*, (curato con E. G. Parini, Carocci 2014); *M come memoria. La memoria nella teoria sociale* (con O. Affuso, Liguori 2012); *Sulla sociologia di Maurice Halbwachs* (Quaderni di Teoria Sociale 2010); ha curato la traduzione italiana del saggio di Roger Bastide *Memoria collettiva e sociologia del bricolage* (Armando 2013).

**Lorenzo Migliorati** è ricercatore in sociologia dei processi culturali presso il Dipartimento di Filosofia, Pedagogia e Psicologia dell’Università di Verona. Si occupa di sociologia della memoria e di sociologia dei consumi. Tra le sue pubblicazioni più recenti: *Maurice Halbwachs: classical Sociology after the Classics* (Italian Sociological Review 2015), *Al falò della vita sociale: Maurice Halbwachs e la sociologia dei consumi* (Carocci 2014). Ha tradotto e curato la prima edizione italiana dell’opera di M. Halbwachs, *Come vive la classe operaia* (con D. Secondulfo, Carocci 2014).

**Paolo Giovannini** è stato professore di sociologia presso l’Università di Firenze e preside della Facoltà di Scienze politiche “C. Alfieri” dal 1995 al 1998, visiting professor a Warwick, Barcelona e in altre università europee. Membro di diversi centri di ricerca, ha fondato nel 1998 il Laboratorio sulle trasformazioni sociali “Cambio”. Dirige attualmente l’omonima rivista on line. Tra le sue pubblicazioni recenti: *El atractivo sutil del modelo cientificista* (in Marradi A. (ed.), *Las ciencias sociales ¿seguirán imitando a las ciencias duras?*, Antigua 2015); *Living and Surviving. For an Eliasian Theory of Human Beings Acting in the Nuclear Age* (con A. Perulli, CAMBIO. Rivista sulle trasformazioni sociali 2012); *It Takes Time: Work of Quality, Work of Innovation* (Iris. European

Journal of Philosophy and Public Debate 2010); *Teorie sociologiche alla prova* (Firenze University Press 2009).

**Angela Perulli**, insegna sociologia e sociologia della vita quotidiana presso la Scuola di Scienze Politiche dell'Università degli Studi di Firenze. Membro del Centro per lo sviluppo locale e regionale, dirige Laboratorio di ricerca sulle trasformazioni sociali CAMBIO e co- dirige l'omonima rivista. È membro del Figural Research Network. Nel 2013 ha ottenuto il Norbert Elias Stipendium per un soggiorno presso il Deutsches Literaturarchiv di Marbach a.N. Tra le sue pubblicazioni recenti: *Production and Reproduction of Social Inequalities. The Role of Group Charisma and Group Disgrace* (CAMBIO. Rivista sulle trasformazioni sociali 2014); *N. Elias. Processi e parole della sociologia* (Carocci 2013); *Beyond Dichotomous Thinking. The Society of Individuals* (CAMBIO. Rivista sulle trasformazioni sociali 2011); *Finanza globale e banca locale: un caso di credito cooperativo* (Stato e Mercato 2009).

**Marina D'Agati** è ricercatore in sociologia presso il Dipartimento di Culture, Politica e Società dell'Università di Torino. Ha tenuto relazioni e svolge attività di ricerca in diverse istituzioni e università europee tra cui: EHESS (Parigi), École nationale des chartes (Parigi), Université de Bretagne Occidentale (Brest), Universidad Rey Juan Carlos (Madrid), ESEC (Coimbra). I suoi interessi di ricerca riguardano la sociologia del gioco d'azzardo, le credenze collettive (magico-superstiziose), la sociologia della celebrità, i processi di socializzazione. (marina.dagati@unito.it)

**Roberto Segatori**, ordinario di sociologia dei fenomeni politici all'Università di Perugia e coordinatore nazionale dei sociologi della politica dell'AIS dal 2006 al 2013, è autore, tra l'altro, di: *Sociologia dei fenomeni politici* (Laterza 2012) e *L'ambiguità del potere. Necessità, ossessione, libertà* (Donzelli 1999). Si è occupato di religione nel volume *Il pluralismo religioso tra politica, diritto e società*, (con V. Cotesta, A. Febbrajo e E. Pace, Rubbettino 2010), e in due saggi successivi dedicati alla lettura sociologica della "santità" (i casi di San Valentino e di Sant'Angela da Foligno). (roberto.segatori@unipg.it)



## *Elenco dei revisori permanenti*

Leonardo Allodi (Università di Bologna), Giovanni Barbieri (Università di Perugia), Marco Bontempi (Università di Firenze), Matteo Bortolini (Università di Padova), Enrico Caniglia (Università di Perugia), Massimo Cerulo (Università di Torino), Luigi Cimmino (Università di Perugia), Carlo Colloca (Università di Catania), Luca Corchia (Università di Pisa), Franco Crespi (Università di Perugia), Riccardo Cruzzolin (Università di Perugia), Dimitri D'Andrea (Università di Firenze), Luca Diotallevi (Università di Roma La Sapienza), Enrico Donaggio (Università di Torino), Giolo Fele (Università di Trento), Giovanni Fiorentino (Università della Tuscia, Viterbo), Alessandro Ferrara (Università di Roma II), Sonia Floriani (Università della Calabria), Maurizio Ghisleni (Università di Milano Bicocca), Mirella Giannini (Università di Napoli), Teresa Grande (Università della Calabria), Paolo Jedlowski (Università della Calabria), Carmen Leccardi (Università di Milano Bicocca), Danilo Martuccelli (Università Paris Descartes), Paolo Montesperelli (Università di Roma La Sapienza), Chiara Moroni (Università della Tuscia, Viterbo), Gianmarco Navarini (Università di Milano Bicocca), Gabriella Paolucci (Università di Firenze), Ercole Giap Parini (Università della Calabria), Vincenza Pellegrino (Università di Parma), Luigi Pellizzoni (Università di Udine), Massimo Pendenza (Università di Salerno), Walter Privitera (Università di Milano Bicocca), Ambrogio Santambrogio (Università di Perugia), Lello Savonardo (Università di Napoli), Loredana Sciolla (Università di Torino), Roberto Segatori (Università di Perugia), Carlo Sorrentino (Università di Firenze), Enzo Sorrentino (Università di Perugia), Davide Sparti (Università di Siena), Gabriella Turnaturi (Università di Bologna)



## *Note per Curatori ed Autori*

### *Linee guida della Rivista*

La rivista vuole essere un laboratorio di *teoria*, per sottolineare l'importanza dell'approccio teorico, la sua inevitabilità. Oggi invece la dimensione teorica nelle scienze sociali sembra essere sempre più sottovalutata, in nome di un approccio tecnico e tecnicistico, che punta ad una analisi meramente quantitativa, e spesso acritica, del dato. I QTS intendono anche valorizzare un *approccio interdisciplinare*, stimolando un approccio anti-specialistico e aperto a diverse discipline: sociologia, filosofia, storia, antropologia, diritto, psicologia sociale, ecc. Importante poi è la sottolineatura della *dimensione critica*, tipica delle scienze sociali. In particolare, si mette in evidenza il forte nesso (di ispirazione francofortese) tra teoria e critica. Così come si intende valorizzare il patrimonio culturale costituito dai *classici*, nella convinzione che, se riletti fuori da lenti obsolete, costituiscono un patrimonio fondamentale per le nostre discipline. Infine, i QTS puntano alla *valorizzazione dei giovani*: siamo convinti che i migliori tra di loro vadano incoraggiati, sollecitati e sostenuti, in particolare in un contesto come quello attuale che non è in grado di valorizzare come si dovrebbe le loro energie.

### *Processo di valutazione*

I contributi (tranne le recensioni) vengono accettati dopo un processo di valutazione anonima. Ogni articolo viene visto prima dal Comitato di redazione e poi da tre peer reviewer anonimi, scelti dal Comitato stesso sulla base dell'argomento trattato. La rivista si impegna a inviare una risposta entro 6 mesi dall'arrivo in redazione. Ai fini del processo di valutazione, gli Autori devono eliminare dal testo ogni riferimento da cui si possa desumere la loro identità.

*Indicazioni del Comitato scientifico*

I testi pubblicati sui QTS devono contenere un numero contenuto di citazioni (sia nel senso di brani tratti da altri testi sia nel senso di rimandi ad altri testi). Le poche citazioni presenti devono essere strettamente funzionali all'argomentazione. Questo significa che, tranne rare e pregevoli eccezioni, i testi pubblicati non devono essere ricostruzioni del dibattito intorno ad un determinato oggetto, quanto piuttosto contributi innovativi ed originali.

I testi prodotti originariamente in lingua inglese, francese e spagnola non verranno tradotti.

I testi sottoposti per la pubblicazione devono essere originali.

I testi devono essere inviati a: [ambrogio.santambrogio@unipg.it](mailto:ambrogio.santambrogio@unipg.it); oppure a [redazioneQTS@gmail.com](mailto:redazioneQTS@gmail.com).

I libri di cui si propone una recensione devono essere inviati a: Luca Corchia, c/o Dipartimento di Scienze Politiche, via Serafini, 3, 56126, Pisa.

*Norme di redazione*

Occorre spedire insieme al testo:

- una breve nota biografica (5-6 righe)
- un breve abstract dell'articolo (15 righe circa)
- 3 parole chiave.

I testi inviati devono essere contenuti entro le dimensioni di cartelle (2000 battute) indicate: saggi 20/25; dibattito 6/7; recensioni 3/4.

La formattazione di base prevede l'uso dei formati normale (o regular o roman), corsivo (o italic) e maiuscoletto (smallcaps). Non usare il grassetto, neppure per i titoli, né il sottolineato, né il barrato. Tutto il testo va scritto con il carattere Garamond, dimensione 12, formato normale, senza rientri di paragrafo (nemmeno per le prime righe). Il titolo del testo va scritto con il carattere Garamond, dimensione 12, formato normale, allineato a sinistra. I titoli di primo livello (capitoli) vanno scritti con il carattere Garamond, dimensione 12, formato normale, allineato a sinistra. I titoli di secondo livello (paragrafi) vanno scritti con il carattere Garamond, dimensione 12, formato normale, allineato a sinistra. Prima di ogni titolo lasciare DUE righe bianche. Dopo ogni titolo lasciare UNA riga bianca. Nel caso del sottoparagrafo (terzo livello) sono sufficienti una riga prima e una dopo.

### *Citazioni*

Per le citazioni da libri o riviste

#### *Nel testo:*

1. Autore (cognome completo): tra parentesi quadre. Es. [Durkheim ecc.].
2. Anno: in tondo o normale; si fa riferimento sempre all'anno dell'edizione consultata. Es. [Durkheim 2006].
3. Pagine: si raccomanda di riportare sempre le pagine della citazione, separate da una virgola. Un esempio di citazione completa: [Durkheim 2006, 154-155].
4. È possibile naturalmente far riferimento soltanto all'opera in generale. In questo caso usare: cfr.
5. Se il volume è opera di più autori, separarli con una virgola. Nel caso in cui si tratti di un curatore, non è necessario inserire la dicitura: "a cura di". Si provvederà nelle indicazioni bibliografiche in esteso, alla fine del testo.
6. Si raccomanda di usare "ivi" per riferirsi alla stessa opera della citazione precedente, facendo seguire, sempre usando la virgola, il numero delle pagine: [ivi, 200].
7. Si raccomanda di usare *Ibidem* per riferirsi precisamente allo stesso luogo della citazione precedente. Va da sé che in questo caso non è necessario il numero di pagina: [Ibidem].
8. Si raccomanda di riferirsi con le lettere a, b, c (in corsivo) a pubblicazioni o opere dello stesso autore nello stesso anno: [Durkheim 2006a, 151-165].
9. Il testo della citazione va messo tra virgolette, seguito dall'autore come sopra descritto: "[...] testo [...]" [Durkheim 2006, 151-165].

#### *In bibliografia:*

Per le edizioni in lingua diversa dall'originale, occorre mettere tra parentesi tonda l'anno dell'edizione originale alla fine del riferimento bibliografico. I riferimenti bibliografici devono essere fatti seguendo fedelmente gli esempi di seguito riportati.

#### *Riferimenti bibliografici*

Alexander, J. C., Giesen, B., Mast, J. L. (a cura di)

2006, *Social Performance. Symbolic Action, Cultural Pragmatism, and Ritual*, Cambridge University Press, Cambridge.

Dumézil, G.

1974, *Ventura e sventura del guerriero*, Rosenberg & Sellier, Torino (ed. or. 1969).

1987, *Idee romane*, Il Melangolo, Genova (ed. or. 1969).

Dumont, L.

1960, *Caste, Racisme et 'stratification'*, Cahiers Internationaux de Sociologie, n. 3, a. XXIX, pp. 91-134.

Fele, G.

2002, *Il rituale come pratica sociale. Note sulla nozione di rituale in Durkheim*, in A. Santambrogio, M. Rosati (a cura di), *Rileggere Durkheim*, Meltemi, Roma, pp. 205-234.

Stern, H.

1984, *L'Occident vu d'en face*, Revue européenne des sciences sociales, n. 1, a. XX, pp. 57-66.

### *Virgolette*

Le virgolette alte vanno usate quando si usa un termine con un significato diverso da quello corrente (come si usa dire, “tra virgolette”) e per le citazioni (vedi sopra).

### *La forma. Termini stranieri*

I termini stranieri vanno sempre lasciati nella loro forma pura, priva di flessione. Vanno riportati sempre in corsivo (fanno eccezione soltanto i termini di uso comune ormai entrati nel lessico italiano: film, computer, bar). Non debbono venire declinati neppure al plurale, restando sempre nella loro forma singolare: questo è per evitare problemi con vocaboli dotati di plurale irregolare (“mouse”-“mice”) o con lingue poco conosciute (“kamikaze”, “pasdaran”, ecc.).

Per quanto riguarda il genere, il termine straniero mantiene quelle originale: es.: “Ho comprato due mouse”, “Mandami i tuoi file”. es.: “In Frege il *Sinn* è distinto dalla *Bedeutung*” e non “dal *Bedeutung*”.

### *Citazioni*

1. Per le citazioni da opere di cui non esiste traduzione italiana (o, se esiste, si ritiene opportuno non ricorrervi), l'autore deve riportare il testo comunque in italiano inserendo in nota la dicitura “traduzione nostra”; inoltre deve segnalare qualsivoglia intervento utilizzando le parentesi quadre (ad esempio: interpolazioni con i termini dal testo originale, da riportare in corsivo; eliminazione di una parte del testo, che va sostituita con 3 punti di sospensione; aggiunta di termini o locuzioni indispensabili per rendere intellegibile e scorrevole il testo in lingua italiana; commenti quali [*sic*]

o [n.d.a. o n.d.c.] o esplicazioni [corsivo dell'autore], [corsivo nostro], etc.); ove l'autore ritenga necessario riportare l'intero testo originale, deve farlo in nota, alla fine della citazione italiana.

2. Nel caso in cui si cita la traduzione italiana di un testo, è necessario riportarla fedelmente. Qualora si ritenga opportuno apportarvi modifiche, queste vanno segnalate utilizzando, di volta in volta, le parentesi quadre. Se le modifiche della traduzione riguardano lo stile generale, in fondo al passo occorre segnalarlo, attraverso la dicitura, tra parentesi quadre, [traduzione modificata]. Per quanto riguarda le modalità di citazione, si faccia riferimento alle regole esposte nella sezione "Note di redazione".

### *Altre note e avvertenze grafiche*

Di seguito si riportano alcune indicazioni sull'uso di particolari forme "grafiche":

- anni Settanta e non anni '70;
- il Novecento e non il '900;
- nel caso di aggettivi derivati da nomi di persona, è opportuno salvaguardare l'integrità del nome: nietzscheana e non nicciana (o niciana); humanea e non humiana, etc.
- nel caso della traslitterazione sarebbe opportuno salvaguardare la grafia originale; sono dunque da preferirsi Rachmaninov a Rachmaninoff, Dostoevskij a Dostoievsky, Tolstoj a Tolstoj; nel caso del greco antico è opportuno attenersi alle regole generali di traslitterazione senza riportare gli accenti e gli altri segni diacritici: *logos*, *ethos*, *mythos*, *pathos*, *polis*, etc.

### *Abbreviazioni*

- pagina seguente: s.;
- pagine seguenti: ss.;
- foglio-i: f.- ff.
- carta-e: c.- cc.
- recto: *r*
- verso: *v*
- volume-i: vol.- voll.
- capitolo-i: cap.- capp.
- tomo-i: t.- tt.
- numero: n.





